ANA DANIELE DE GODOY DORSA

**Continuidade entre estética e investigação na teoria da arte deweyana
A educação entre arte e ciência, valor e método, ou entre o ideal e o real**

(Versão corrigida)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Filosofia da Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral.

São Paulo - SP
2013

Autorizo reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

37.01
D717c

Dorsa, Ana Daniele de Godoy

Continuidade entre estética e investigação na teoria da arte deweyana : a educação entre arte e ciência, valor e método, ou entre o ideal e o real / Ana Daniele de Godoy Dorsa ; orientação Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo : s.n., 2013.

120 p.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração : Filosofia e Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo).

1. Dewey, John, 1859-1952 2. Filosofia da educação 3. Estética (arte) 4. Ciência I. Amaral, Maria Nazaré de Camargo Pacheco, orient.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Ana Daniele de Godoy Dorsa

Continuidade entre estética e investigação na teoria da arte deweyana: a educação entre arte e ciência, valor e método, ou o ideal e o real

Dissertação de Mestrado na área de Filosofia da Educação, na linha de Filosofia e Educação, apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, sob a orientação da docente doutora Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Dissertação defendida e aprovada em: 08/11/2013.

Banca Examinadora

Membro titular orientador: _____.

Instituição: _____.

Assinatura: _____.

Membro titular convidado: _____.

Instituição: _____.

Assinatura: _____.

Membro titular convidado: _____.

Instituição: _____.

Assinatura: _____.

Agradecimentos

Antes de todas as coisas, infinitas graças a Deus, o Altíssimo, Aquele que É.

À Carmelina Bueno Godoy (in memorian), minha avó, pelos valores e herança decisiva de fé católica que me atingiram como um bumerangue. À Rita de Cássia de Godoy, minha mãe, por minha vida e por ajudar a testar e a consolidar minha fé católica. À toda a minha família, pelo aprendizado.

À minha orientadora, professora doutora Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral, a quem muito respeito, pelo apoio, críticas, referências e pela orientação equilibrada entre o estímulo da independência e da responsabilidade.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pelo apoio financeiro.

Aos professores doutores, Maria de Fátima Simões Francisco e Eliezer Pedroso da Rocha, por exporem ideias e críticas necessárias ao aperfeiçoamento do trabalho. Ao professor doutor Antonio Joaquim Severino, pelas críticas construtivas na ocasião da entrevista de mestrado. Aos docentes com os quais convivi na graduação.

A todos os colegas da pós-graduação e de grupos de estudos, pelas trocas de ideias.

A todos os funcionários do Departamento de Pós-graduação da FEUSP, sempre prestativos e atenciosos, nossos auxiliares indispensáveis. Aos bibliotecários, funcionários e estagiários da Biblioteca da FEUSP, aliados igualmente prestativos e atenciosos durante toda a jornada.

RESUMO

DORSA, A. D. G. **Continuidade entre estética e investigação na teoria da arte deweyana – a educação entre arte e ciência, valor e método, ou o ideal e o real.** 120 p. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

A presente pesquisa teórico-filosófica argumenta descritivamente sobre a teoria estética do filósofo americano John Dewey, em função do seu chamado "princípio de continuidade", próprio do sistema filosófico deweyano como um todo. Nessa empreita, privilegiou-se o recorte da relação entre o estético e o científico, ou entre método e investigação como característica fundamental de tal teoria estética. Na observação dos pressupostos filosóficos gerais do filósofo, verificou-se que sua estética se estabelece, necessariamente, conforme o método experimental das ciências naturais, o que consolida proposições características essenciais de sua teoria da arte: Dewey crê na supremacia da contingência do processo que seria a própria natureza, contínua, cumulativa, o que justificaria que o ideal deva deixar de ser contemplativo para se converter num instrumental operativo, ou seja, num método experimental em virtude do meio; assim sendo, a estética deweyana deve ser compreendida em seu caráter investigativo, ou seja, como verificação experimental; Dewey rejeita a metafísica e a epistemologia tradicionais; logo, sua estética desconsidera igualmente qualquer "transcendental" ou "transcendente" em termos clássicos; portanto, arte ou estética, seja ato expressivo ou cultura, se daria entre diversos ritmos contínuos nunca hierárquicos no sentido da busca do ideal Absoluto. Segundo a estética de Dewey, o valor reside precisamente no ritmo contínuo, plástico, próprio do processo: entre tensão e harmonia, ordinário e extraordinário etc. Para Dewey, seria da articulação ativa entre o ideal (enquanto método) e real (o meio) que surgiria o ato expressivo, pela imaginação, e a cultura, pela comunicação.

Palavras-chave: Dewey, John, 1859-1952. Filosofia da educação. Estética (arte). Ciência.

ABSTRACT

DORSA, A. D. G. Continuity in research and aesthetics within Dewey's art theory – education between art and science, or value and method: the ideal and the real. 120 p. Master Degree Dissertation. Faculty of Education, University of São Paulo (USP), São Paulo, 2013.

The present theoretical-philosophical research argues descriptively about the aesthetic theory of the american philosopher John Dewey, in regards to his "principle of continuity" within Dewey's philosophical system as a whole. Bearing that in mind, the continuity of the aesthetic and the scientific were focused, as well as method and as knowledge, viewed as a scientific approach, and as the essential feature of Dewey's aesthetic theory. Thus, through the observation of the philosopher's general assumptions, it has been verified that his aesthetics is necessarily established according to the experimental methods of natural sciences, which consolidates the essential features propositions of his art theory: Dewey's supreme belief in the contingent of the process, which is supposed to be continuous, cumulative, and broadly conceived as only nature itself, implies that the ideal must cease to be contemplative and thus become instrumental and operative, which means it should become an experimental method in virtue of the environment. Therefore: Dewey's aesthetics must be primarily understood within its investigative character, that is, in its conformity to science as an experimental verification; Dewey's rejection of traditional metaphysics and epistemology prevents any classical interpretation of "transcendental" or "transcendent". Therefore art or aesthetics, as acts of expression or culture, is supposed be continuous to a diversity of rhythms, never hierarchical in the sense of any ideal in pursuit of the Absolute. According to Dewey's aesthetics, value resides precisely in the pace of the process itself, such as between tension and harmony, ordinary and extraordinary and so on. From this active articulation between ideal (as method) and real (environment) would emerge expressive act, as the realm of a singular imaginative experience, and culture as a whole, through communication.

Key-words: Dewey, John, 1959-1952. Philosophy of Education. Aesthetics (art). Science.

Sumário

Introdução.....	9
1. Considerações iniciais sobre algumas das principais influências do pragmatismo instrumentalista de John Dewey.....	14
1.1. Sobre o pragmatismo anglo-americano: origens e conjuntura panorâmica.....	15
1.2. Princípios e aplicações do método pragmatista americano – influência sobre J. Dewey.....	21
1.3. O instrumentalismo deweyano em suas origens: uma ênfase na continuidade entre estética e investigação.....	30
1.4. Apontamentos fundamentais sobre a crítica ao pragmatismo instrumentalista de Dewey: uma comparação necessária.....	34
2. Alguns aspectos da trajetória biográfica e filosófica de J. Dewey: educação, filosofia e política.....	41
2.1 Apontamentos sobre as primeiras décadas da vida de J. Dewey: entre o religioso e o científico, e o psíquico e o social.....	42
2.2 A definição filosófica de Dewey em prol do experimentalismo e sua crença religiosa voltada à democracia como conduta moral.....	48
2.3 Entre guerras: uma filosofia prática, pautada pelo “princípio de continuidade” e em prol de uma democracia liberalista.....	57
3. O sistema filosófico deweyano sob o foco de sua estética da “arte como experiência” em continuidade com a investigação: processo e método enquanto arte ou ideal.....	65
3.1 A estética deweyana: alguns conceitos e proposições basilares.....	67
3.2 A função unificadora da arte – entre as formas estética e científica.....	76
3.3 Experiência estética como ato expressivo, comunicação como cultura: indivíduo e sociedade, apreciação e criação.....	81

3.4 O ordinário e o extraordinário: artes úteis e alta cultura.....	86
3.5 Considerações histórico-filosóficas sobre a atuação de J. Dewey junto à Fundação Barnes.....	97
Conclusão.....	108
Referencias.....	116

Introdução

A presente dissertação de mestrado, denominada “Continuidade entre estética e investigação na teoria da arte deweyana – a educação entre a arte e a ciência, valor e método, ou o ideal e o real”¹, sob a orientação da professora doutora Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral, inserida na linha de pesquisa de Filosofia e Educação, dentro do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da USP, trata da teoria estética ou teoria da arte do filósofo americano John Dewey (1859-1952), considerada sob o recorte de sua continuidade com a investigação, ou melhor, no que a teoria estética deweyana empresta da teoria investigação do filósofo, considerando que ambos os elementos – o estético enquanto valor e o investigativo como direção – são inerentes no conceito de experiência deweyano – um dos conceito-chave que são oportunamente discutidos no decorrer da dissertação.

Apesar de haver modificações desde o projeto inicial, o essencial não foi, de fato, alterado. Desenvolveu-se o trabalho de pesquisa conforme se analisa ao recuperar os elementos do projeto de pesquisa: [1] o problema, enquanto um interesse e necessidade de um estudo especializado de um método pedagógico-filosófico supostamente contributo à educação; [2] o tema almejado, sendo este um estudo em recorte da teoria estética deweyana, considerando suas relações, do ponto de vista filosófico, à educação em amplo sentido; ou mesmo [3] o objetivo geral de investigaressa teoria, própria ao campo da estética, dentro da Filosofia da Educação, uma vez que tal teoria estética se supõe em conformidade com a teoria da investigação ou o método da inteligência, conforme termos deweyanos.

Assim, o trabalho aqui exposto é essencialmente qualitativo, de cunho teórico-filosófico, subentendendo uma sistematização descritiva a partir do encadeamento lógico de conceitos e proposições – do filósofo, principalmente, bem como de alguns estudiosos e comentaristas.

Todavia, sobretudo, foi principalmente o capítulo "Realidade e valor: a questão permanente", que muito bem conclui o livro de Nazaré Amaral, "Dewey: filosofia e

¹ Pesquisa realizada com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, edital MCT/CNPq, processo nº. 132861/2011-9, vigente de 01/03/2011 a 28/02/2013.

experiência democrática"², o norte seguro que definitivamente inspirou certa reformulação do projeto de mestrado.

Em virtude da revisão bibliográfica precedente se verificou a imposição do tema da "continuidade entre estética e investigação", considerando também seu sentido mais amplo que é o da "continuidade entre o ideal e o real" em Dewey – aliás, crê-se, uma grande questão universal. Considerou-se, pois, as dimensões do particular e do universal como contínuas, e nesses termos, a pesquisa obrigou o recorte a transitar em dois níveis impossíveis de serem ignorados: [1] a questão da continuidade entre arte e ciência e [2] a questão da continuidade entre o ideal e o real na estética deweyana.

Considera-se como pressuposto crucial, basilar, que não apenas a arte, a religiosidade e a ciência advêm de uma raiz comum, mas também preservam muito mais de continuidade do que de divergências. Assim, seria impossível discorrer sobre "a teoria estética em sua continuidade com a teoria da investigação" sem tratar também de certos aspectos da tal "teoria religiosa"(1934b) de Dewey. Foi somente em virtude dessa complementação que a pesquisa conseguiu alcançar sua forma definitiva.

É importante deixar claro que não se tratou, aqui, de estudar ambas as teorias, a estética e a lógica ou teoria da investigação deweyanas, numa comparação entre ambas. Se assim fosse, considerando os dois níveis pretendidos pelo trabalho – a continuidade entre arte e ciência ou investigação e estética, além da continuidade máxima entre ideal e real –, a pesquisa se tornaria, de fato, demasiadamente difícil ou mesmo inviável. Assim, frisa-se, o trabalho se foca e aborda a teoria estética de Dewey, mas considerando-a em sua relação de continuidade, o que lhe é característica, com a teoria da investigação do filósofo, e não o contrário. Assim, a delimitação aqui é o estudo da estética deweyana e o que há de investigativo nela como sua essencial característica. Todavia, em se tratando do pensamento de John Dewey, crê-se que talvez não seja mesmo possível fazer estudos muito compartimentados, mesmo que se tenha um objeto e objetivo precisos, o sistema filosófico deweyano parece requerer uma abordagem que considere a continuidade ou relação entre o particular e o geral, ou seja, um estudo mais específico, mas em função de um panorama mais universal. Cabe aqui comentar que o próprio Dewey chegou a reconhecer que sua filosofia era

² Amaral, M. N. C. P., "Dewey: Filosofia e Experiência Democrática", 2007, p. 123-133.

extraordinariamente ampla e, não obstante, muitas vezes ele mesmo admitiu que não teria se feito claro ou convincente o necessário (DEWEY, 1939b, p. 520).

Assim, considerando a suposta continuidade que caracteriza o sistema filosófico deweyano, para se chegar a um resultado minimamente satisfatório no eixo delimitado – em si já bastante complexo –, buscou-se cumprir os seguintes objetivos específicos, complementares entre si: [1] uma breve e pontual revisão teórico-histórica do pragmatismo americano nas figuras de Peirce e James, bem como da argumentação de Dewey em resposta às principais críticas ao pragmatismo americano, o que, crê-se, também se relaciona e serve a uma melhor compreensão da própria estética deweyana; [2] uma revisão da biografia do filósofo, com ênfase nas características filosóficas, pedagógicas ou mesmo políticas confirmadas e consolidadas pelo filósofo na sua maturidade; [3] um encadeamento argumentativo e descritivo de conceitos e proposições fundamentais de Dewey no tocante à sua estética em seu aspecto essencialmente investigativo; [4] que, por sua vez, foi complementado por uma breve e pontual revisão teórico-histórica sobre o chamado método Dewey-Barnes (Fundação Barnes, Filadélfia, EUA).

Mas se de um lado tal divisão do recorte em dois níveis, um mais específico e outro mais universal, representou um desafio e complexidade à pesquisa, de outro lado impôs norte e base mais coerentes ao estudo, o que ajudou na reformulação dos materiais bibliográficos bem como em sua melhor utilização. Existem várias centenas de materiais, dentre livros e, principalmente, artigos internacionais especializados sobre o tema da estética deweyana, cada uma detendo recorte, viés ou interpretação particulares; em verdade, radicalmente heterogêneas. Assim, limitou-se a algumas das principais obras do próprio Dewey relativas ao tema presente, ou a escritos especialistas, preferencialmente contemporâneos a Dewey – salvo no caso de autores atuais muito pertinentes ao tema desta dissertação, por exemplo, por reconstruírem aspectos históricos da atuação do filósofo junto à Fundação Barnes.

Trabalhar com um tema especializado não excluiu, contudo, a necessidade de conjecturá-lo numa conjuntura mais ampla. Ora, ainda que se trate de um pensador da modernidade, uma pesquisa sobre Dewey requer estudos complementares diversos, ainda que superficiais, sobre o passado clássico da filosofia e da história. Nesses termos, e na medida do necessário, isso foi tomado como oportunidade, durante o processo de pesquisa – principalmente no seu final –, de se ampliar o repertório histórico-filosófico.

Como apoio ao panorama histórico, utilizou-se duas obras de historiadores da filosofia ocidental e americana – coincidentemente, ambas de 1946. Tais obras se revelaram não apenas pertinentes, mas cruciais, quais sejam, “Uma História da Filosofia Americana”³, de H. W. Schneider – professor da Universidade de Columbia e colega profissional de John Dewey nessa universidade, colaborador em um volume sobre a bibliografia do filósofo⁴ –, que oferece uma revisão histórica consistente do pragmatismo americano, da qual se tentou aproveitar pelo menos o suficiente. Não menos importante, a obra “A Filosofia Contemporânea Ocidental”⁵, I. M. Bochenski foi como um guia de exploração no que respeita a questões filosóficas mais gerais. Outras obras correlatas também foram utilizadas e aparecem referidas em notas ou e na bibliografia.

A estratégia de abordagem escolhida levou à construção dos capítulos do geral para o particular, que obedecem às mesmas descrições dos objetivos específicos, anteriormente citados, quais sejam:

O primeiro capítulo faz um panorama histórico-filosófico acerca do pragmatismo americano como corrente de pensamento, a qual se inseriria num movimento mais amplo das denominadas “filosofias da vida”, surgidas a partir do advento da modernidade. Nessa tarefa, o capítulo evidência duas das maiores influências que se credita à formação do instrumentalismo deweyano, que seriam os pragmatismos de Charles S. Peirce e William James.

O segundo capítulo se atém a uma revisão mais biográfica da trajetória filosófica de John Dewey, com ênfase em suas principais características consolidadas em sua maturidade, conforme já reconhecida por estudiosos, e considerando alguns aspectos significativos de seu

³ Schneider, W. H. “Uma História da Filosofia Americana” (*A History of American Philosophy*, 1946), 1947. Obra sem tradução em português. Schneider foi colega acadêmico de Dewey, e o substituiu na Universidade de Columbia, EUA.

⁴ Op. cit., p. 580.

⁵ Bochenski, I. M., (1946) 1975. Filósofo e historiador da filosofia polonês, nascido em 1902. A tese do historiador, nesse livro, é a de que a filosofia contemporânea se dividiria em três: antropológica, analítica e dialética. Todavia o próprio autor frisa no prefácio, datado de 1961, que tal divisão não se aplicaria há dez anos atrás, sendo essa tese, portanto, irrelevante para o presente trabalho. Esclarece-se que os capítulos usados neste capítulo foram “A Filosofia da Ideia” – subcapítulos “Benedeto Croce”; “O neokantismo”; “Filosofia da Vida” – “Pragmatismo e bergsonismo” e alguns dados em “Historicismo e filosofia alemã da vida”.

tempo e lugar, quais sejam, os Estados Unidos em relação ao mundo do final do século XIX a meados do século XX, bem como o cenário do movimento do liberalismo, a consolidação das ciências naturais e do método experimental e sua ligação com a filosofia.

O terceiro capítulo sedia a discussão específica do trabalho de pesquisa, buscando efetivamente dissertar sobre a questão da continuidade entre arte e ciência, estético e científico, ou entre ideal e real na teoria estética deweyana. Há, complementarmente, uma recisão histórico-conceitual sobre a atuação de Dewey junto à Fundação Barnes, que teria originado o método de apreciação estética fundado na ciência experimental e denominado método "Dewey-Barnes".

A conclusão do trabalho de pesquisa sintetiza e enfatiza os aspectos que se julgou os mais relevantes, principalmente considerando a relação do tema como um todo – a estética deweyana em seu caráter investigativo, dentro da conjuntura do chamado "princípio de continuidade", conforme o pensamento de Dewey. Como consideração final, e ante todo o exposto na presente dissertação, faz-se uma reflexão breve e geral – a qual se crê condizente com a linha da Filosofia da Educação – sobre a educação em amplo sentido.

1. Considerações iniciais sobre algumas das principais influências do pragmatismo instrumentalista de John Dewey

Este primeiro capítulo faz uma revisão panorâmica, teórico-histórica, acerca principalmente de dois dos maiores representantes do pragmatismo anglo-americano, quais sejam, Charles S. Peirce (1839-1914) e William James (1842-1910). Nessa tarefa, buscou-se evidenciar alguns aspectos fundamentais de suas filosofias, como os princípios gerais da "máxima pragmatista" a partir da proposição peirceana. Assim, comenta-se introdutoriamente sobre a influência do "pragmatismo" conforme a aplicação de W. James – cujo funcionalismo muito influenciou o pensamento de J. Dewey –, e sobre o "pragmaticismo" conforme a reformulação de C. S. Peirce, mas naquilo que importa ao entendimento do instrumentalismo deweyano. De fato, há outras muitas influências⁶, mas o presente trabalho tenta abordar essas duas, tidas como principais.

Uma sutil ênfase dada neste capítulo ao pragmatismo nos moldes de C. S. Peirce se deve à tentativa de se entender o cerne do pragmatismo americano, mesmo considerando-se sua posterior heterogeneidade, haja vista, principalmente, a diferença de aplicação por parte de James em relação à proposição original de Peirce, a qual culminou no instrumentalismo de Dewey.

⁶ Além de C. S. Peirce e W. James, é certo que J. Dewey sofreu grande influência de Herbert Mead, outro pragmatista americano do denominado "Clube Metafísico". A obra "Inteligência Criativa" (*Creative Intelligence*, 1917), que é uma compilação de artigos de pensadores pragmatistas ligados ao Clube de Chicago, tem ensaios de Dewey e de Mead, ambos em defesa do método experimentalista. Tal influência de Mead seria similar àquela dada pela psicologia funcionalista de W. James, uma vez que James e Mead, grosso modo, compartilhavam das mesmas ideias no que respeita à psicologia dinâmica moderna. Cf. Dykhuizen, "A Vida e o Pensamento de John Dewey" (*The Life and Mind of John Dewey*), 1978, p. 68.

1.1. Sobre o pragmatismo anglo-americano: origens e conjuntura panorâmica

Nos artigos de Dewey "O que o pragmatismo quer dizer com o termo prático"⁷, de 1908, e principalmente em "O Desenvolvimento do Pragmatismo na América"⁸, de 1925, o autor propõe “definir as principais teorias dos movimentos filosóficos conhecidos como pragmatismo, instrumentalismo ou experimentalismo” ao traçar seus desenvolvimentos históricos. Assim, Dewey mesmo busca recuperar e explicar mais detidamente o pragmatismo conforme termos peirceanos, para depois chegar a W. James, uma vez que os princípios do pragmatismo americano partem dessas fontes e conforme essa ordem.

Aqui também se procurou ter em conta a complexidade histórico-filosófica dos movimentos em questão –, considerando que as origens do pragmatismo e do instrumentalismo deweyano advém de ramificações de grandes movimentos filosóficos da modernidade, quais sejam, principalmente de Immanuel Kant (1724-1804)⁹, e dos movimentos dele decorrentes, ou seja, por exemplo, o kantismo ou o neokantismo, conforme sua disseminação nas principais universidades da América – o que obviamente "não era Kant

⁷ Dewey, J. "O que o Pragmatismo quer dizer com o termo prático" (*What Pragmatism Means by Practical*, 1908), originalmente, o artigo foi publicado por Dewey no *Journal of Philosophy*, V (1908), 85-99 (cf. Schneider, 1947, p. 576), e posteriormente inserido por Dewey na obra *Essays in Experimental Logic*, 1916, p. 303-329. Esse artigo foi republicado em "Dewey Essencial: Ética, Lógica, Psicologia" (*The Essencial Dewey: Ethics, Logic, Psychology*). Vol. 2, 1998, p. 377-386, republicado em *Middle Works of John Dewey*, Vol. 4, 2008. Convém informar que esse artigo de Dewey versa diretamente sobre o conteúdo de outro artigo, de autoria de W. James, "O que é Pragmatismo" (*What Pragmatism means*), o qual compõe uma das leituras ou capítulos do livro "Pragmatismo: um Novo Nome para Algumas Velhas Formas de Pensar" (*Pragmatism: a New Name for Some Old Ways of Thinking*), 1907, p. 93-111. Com relação ao título dessa obra célebre de James, crê-se pertinente expor um apontamento de Josiah Royce. Segundo este, o pragmatismo expressaria um ponto de vista da natureza da realidade cuja fundamentação seria antiga, remontando, pelo menos, aos Gregos, como Sócrates e seus discípulos, os estoicos ou os epicuros, ou mesmo os hinduístas, até culminar nas correntes do século XIX, este sob a forte influência das teorias evolucionistas. Cf. Royce, Josiah, 1911, p. 195. Nesse sentido, pode-se entender melhor o título do livro de James, que apresenta o pragmatismo como “uma nova forma de pensar antigas ideias”.

⁸ Idem. *The Development of the American Pragmatism*, originalmente publicado em 1925 no jornal *Studies in the History of Ideas*, do Departamento de Filosofia da Universidade de Columbia. artigo republicado em *The Collected Works of John Dewey: Later Works, 1925-1953, Volume 2: 1925-1927*, 2008, p. 3-21 – esta última sendo a versão utilizada pela presente pesquisa. Complementar ajuda à primeira leitura desse artigo foi a tradução de Renato Rodrigues Kinouchi, conforme sua versão digital, publicada na Plataforma Scielo: DEWEY, John. "O desenvolvimento do pragmatismo americano". *Sci. stud.*, São Paulo, v.5, n.2, June 2007. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662007000200006>. Acesso em: 29 de jun. 2013.

⁹ Cf. Bochenski, I. M. "A Filosofia Contemporânea Ocidental", 1975, p. 27; passim.

em sua pura forma"(RYAN, 1995, p. 49-50), mas reinterpretada através do objetivismo histórico de Hegel (DEWEY, 1930, p. 18).

É crucial, sobretudo, ter em conta o inegável conflito entre religião e filosofia, num primeiro momento, e entre religião, filosofia e ciência num segundo momento da história do ocidente. O próprio Dewey – filósofo, aliás, no epicentro da questão Divino versus humano, ou físico versus espiritual – se refere a tal conjuntura nos termos de uma batalha travada no século XVII que respeitaria às relações entre espírito e matéria; e o terreno do século XVIII, que teria sido "o campo de batalha entre Deus e a natureza", uma questão universal própria à "alma humana"¹⁰. É Dewey mesmo quem considera essa tensão, na qual o naturalismo se erigiu em face do supernaturalismo a partir do Renascimento; assim como o humanismo teria sido consequência do protestantismo e do iluminismo (DEWEY, 1935, p. 328-330). No contexto da América anglo-saxônica, Tocqueville (1962, p. 323) é conclusivo ao dizer que

Foi a religião que deu nascimento às sociedades anglo-americanas: é preciso nunca esquecer isso; nos Estados Unidos, a religião confunde-se, pois, com todos os hábitos nacionais e todos os sentimentos que a pátria faz nascer; isso lhe dá uma força particular.

O pragmatismo americano – incluindo-se nele o instrumentalismo deweyano – insere-se no contexto da chamada "filosofia da vida" (BOCHENSKI, 1975, p. 121-22), ampla linha filosófica ocidental de origem europeia. Uma das características principais das chamadas filosofias da vida seria dada pela considerável influência sofrida pelas teorias darwinistas da evolução, bem como por seus estudos e descobertas delas decorrentes – desde Thomas Huxley até o materialismo científico ou histórico (RYAN, 1995, p. 112-14) .

I. M. Bochenski afirma que, mesmo considerando algumas diferenças que no geral respeitariam mais à intensidade de seus princípios do que dos princípios ou propostas propriamente ditos, seria também possível afirmar que as correntes filosóficas advindas das filosofias da vida, dentre elas o pragmatismo, “têm em comum o fato de serem empenhadas em alargar o quadro da filosofia moderna e, de modo especial, do kantismo” (BOCHENSKI, 1975, p. 107). Tal caracterização importa essencialmente à condução e encadeamento do trabalho, uma vez que expressa a conjuntura precisa na qual o sistema filosófico de J. Dewey se erigiu.

¹⁰ Cf. Dewey, J. "Ética e Ciências Físicas" (*Ethics and Physical Science*, Andover Review, VII, 1887, p. 573-591). In: *Early Works of John Dewey: 1882-1898*, Vol. 1, 2008a, p. 206.

Crê-se válido recuperar Wilhelm Dilthey (1833-1911), que conclui algo significativo, representativo de certa homogeneidade característica que, grosso modo, parece ser o fundamento comum a todos os movimentos das chamadas filosofias da vida. Em “A evolução da moral e os princípios da ética social”¹¹, temos, por Dilthey, o reconhecimento e a defesa de uma ética ou conduta que deve necessariamente ser estabelecida a partir do meio natural ou físico. Diz o referido filósofo (DILTHEY, 2010, p. 512) que

O que determina a vontade é diferente, segundo a natureza, nas diversas formas. Um princípio que infere, de uma mesma maneira, tanto as regras da honestidade quanto as leis da benevolência e o apelo do ideal leva a uma ética que é nada mais do que uma única imensa ficção. Na realidade, só existe uma ética construída de baixo para cima, nunca desenvolvida de cima para baixo.

A evidência pertinente que se quer estabelecer mediante essa comparação, deve-se ao fato de que Dilthey, como um dos grandes representantes das filosofias da vida, também uniria as “ciências da natureza” com as “ciências do espírito” ou da “história”, e estabeleceria a necessidade de uma observância de uma ética de baixo para cima, em lugar de uma metafísica supostamente desconexa ao humano e ou à história. O filósofo alemão reconheceria, pois, o homem como condicionado por sua natureza biológica e pela história.

Com relação aos movimentos filosóficos nos Estados Unidos, é correto dizer que, em meio a poucas influências de correntes idealistas, surgiram, principalmente, tendências filosóficas experimentalistas em virtude do desenvolvimento do prestígio das ciências naturais na modernidade – as teorias darwinistas, por exemplo. As vertentes do pragmatismo adviriam de tais tendências, no geral, homogêneas. A partir desses movimentos, se dariam muitas outras combinações possíveis. A heterogeneidade do pragmatismo americano enquanto movimento filosófico se deveria a tais combinações (SCHNEIDER, 1946, p. 501).

H. Schneider, em seu capítulo intitulado “Radicalismo Empírico”, ao tratar de algumas aplicações práticas do pragmatismo e do experimentalismo na cultura americana – sem as quais não seria possível entender a corrente do pragmatismo na filosofia, diz o autor –

¹¹ Dilthey, W., “A evolução da moral e os princípios da ética social”, In: “Filosofia e Educação: textos selecionados de Wilhelm Dilthey”. M. Nazaré C. P. Amaral (org.). Tradução de Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de C. P. Amaral, 2010, p. 487-512.

também expõe muito bem certa tentativa de conexão que se travou entre ciência e filosofia ¹², a começar pela teoria do conhecimento aplicada às ciências, bem como pelo advento de uma nova lógica ou método científico experimentalista ao qual o pragmatismo quase instantaneamente teria passado a se dedicar (SCHNEIDER, 1947, p. 556-71).

Em seus interesses sociais e crenças políticas tais empiricistas americanos seriam variavelmente radicais. Não obstante, eles deteriam, por outro lado, uma preocupação realmente compartilhada que daria ao pragmatismo uma unidade às suas polêmicas, qual seja, exatamente a questão da necessidade de tentar unir filosofia – seja ética ou estética – às ciências físicas. Desse modo, a filosofia deveria submeter seus problemas à formulação e verificação experimentais, enquanto a ciência, por sua vez, deveria se tornar metodologicamente "autoconsciente" ou, em outras palavras, "filosófica" (SCHNEIDER, 1946, p. 556-57).

Em “O Desenvolvimento do Pragmatismo Americano”, de 1925 ¹³, Dewey expõe o movimento pragmático americano – assim como o neorealismo, o behaviorismo, o idealismo absoluto de J. Royce e o idealismo naturalista de Santayana ¹⁴ – como tentativa de readaptação que considera os traços distintivos do ambiente da vida americana, mas cujas raízes seriam o pensamento britânico ou europeu. Como a influência neokantiana era muito forte nos Estados Unidos durante a última década do século XIX, segundo Dewey, tanto ele próprio quanto as pessoas que com ele colaboraram na exposição do instrumentalismo teriam começado como neokantianos. O ponto de partida peirceano também teria sido o kantismo. Só William James se distinguira nesse aspecto, por se inspirar mais propriamente no empirismo da escola britânica ¹⁵.

Bochenski entende o pragmatismo e o instrumentalismo americanos como frutos diretos do pragmatismo europeu da história do espírito, principalmente a partir do filósofo

¹² Esse conflito ou continuidade entre filosofia e ciência, ou ainda, entre religião e ciências naturais, não sucedeu apenas aos Estados Unidos do século XIX, em verdade, foi herdado da Europa, principalmente desde o século XVI. Cf. Fullerton, *An Introduction to Philosophy*, 1906, p. 9-12.

¹³ Dewey, J., 2008c, p. 3-21.

¹⁴ Movimentos filosóficos modernos sob forte influência européia, particularmente da França e da Inglaterra. Cf. Bochenski, I. M., 1975, p. 43-57.

¹⁵ Dewey, J., *Ibidem*, p. 18-19.

francês Henri Bergson (1859-1941), cujo pensamento foi igualmente influenciado pelo advento das teorias evolucionistas (1975, p. 108-09; 118). Segundo Bochenski, Bergson seria o representante mais conceituado e original dessa nova filosofia, e numa conjuntura geral, segundo o historiador, a expressão de Bergson segundo a qual o devir encerraria mais do que o ser (BOCHENSKI, 1975, p. 107) de fato exprimiria uma concepção compartilhada por todos os filósofos da vida, uma vez que todos seriam "*atualistas* absolutos", não havendo nada além de movimento, devir, vida em processo, numa concepção orgânica, biológica da realidade (1975, p. 55). O referido historiador diz que a filosofia de vida anglo-americana, mesmo compartilhando com o pragmatismo francês de Bergson uma tendência personalista, ou seja, humanista (1975, p. 55-56; 118), pela qual nada haveria de estável na realidade, tudo seria fluente, tudo criaria livremente, a inteligência seria incapaz de captá-la e todo o conhecimento se basearia na experiência. Essa tendência atualista absoluta trataria tudo, inclusive a intuição, como algo “essencialmente prático” (BOCHENSKI, 1975, p. 118), em detrimento da concepção de intuição de Bergson como algo que é fundamentalmente teórico, relativo às ideias. Nessa conjuntura, as críticas gerais ao pragmatismo anglo-americano por parte de Bochenski seriam que, do ponto de vista da teoria do conhecimento, essa corrente consistiria essencialmente em “negar o conhecimento contemplativo, puramente teórico, e em reduzir o verdadeiro ao útil” (1975, p. 118)– ainda que se variem as matizes dessa utilidade, enquanto critério e essência do verdadeiro.

Conforme Dewey, o pragmatismo seria uma extensão do empirismo histórico, mas com a diferença fundamental de não insistir sobre os fenômenos antecedentes, mas sobre os consequentes, ou seja, sobre as possibilidades da ação. Tal consideração com relação ao futuro consideraria e se deveria à concepção do universo plástico, cuja evolução está em constante processo – o devir em lugar do ser. Por conseguinte, o pensamento, embora limitado num sentido mais geral, possuiria uma função real, criativa e construtiva – ou seja, instrumental, operativa e reflexiva, no sentido de possibilitarem alterações singulares nesse mundo plástico (DEWEY, 2008c, p. 12-13).

O pragmatismo americano conferiria então à mente biológica, singular, individual, uma função acima de tudo prática, e não epistemológica, pois somente ela seria o órgão das modificações nas tradições e instituições, o veículo da criação experimental, e a função da inteligência reflexiva seria aquela de levar em consideração a maneira pela qual possam ser estabelecidas reações ou relações mais efetivas e mais proveitosas com os objetos no futuro, mediante novos métodos e hábitos. O pragmatismo americano de James e o instrumentalismo

de Dewey colocariam, portanto, a experiência da mente singular em proeminência, uma vez que o indivíduo seria o autor da ação e da mudança nesse mundo plástico em contínuo processo (DEWEY, 2008c, p. 13; 17).

1.2 Princípios e aplicações do método pragmatista americano – influência sobre J. Dewey

Segundo Bochenski, W. James foi quem teria dado ao pragmatismo anglo-americano sua forma definitiva, sendo ele, portanto, o fundador e principal representante do pragmatismo anglo-americano, ainda que o historiador reconheça Peirce como quem primeiro teria professado as ideias pragmatistas fundamentais (1975, p. 118-19). Por ter falecido em 1911, Wilhem Dilthey pouco escreveu sobre o pragmatismo anglo-americano, todavia, ao tratar brevemente sobre a filosofia inglesa do século XIX em sua “História da Filosofia”, ainda em 1891, o pensador alemão já se referia a James como “o filósofo de maior projeção dos Estados Unidos” (DILTHEY, 19-?, p. 216) ¹⁶. Bochenski entende que, no caso do pragmatismo anglo-americano, este não se consolidaria apenas como uma teoria do conhecimento, mas de fato como uma inteira filosofia da vida, o que se deveria, no fim, muito mais a James e a Dewey do que a Peirce, já que este teria limitado a máxima pragmatista ao campo da lógica (1975, p. 118). Aliás, o termo “pragmatismo” sequer consta em “Como tornar claras nossas ideias” ¹⁷, o artigo no qual Peirce primeiramente formulou seus princípios pragmatistas, segundo os quais: “toda a função do pensamento consiste em produzir hábitos de ação” ou “o que uma coisa significa é simplesmente os hábitos que tal coisa envolve” (DEWEY, 1923, p. 301) ¹⁸.

¹⁶ Cf. Dilthey, “História da Filosofia”, p. 216, 19-?. Tradução em português a partir do original alemão *Geschichte der Philosophie*, de 1891. Exemplar consultado não apresentava ano de edição.

¹⁷ Peirce, C. S. “Como tornar claras nossas ideias” (*How to Make Clear our Ideas*). In: *Chance, Love and Logic: Philosophical Essays by the Late Charles Sanders Peirce*, 1923, p. 32-60. Artigo originalmente publicado no jornal *Popular Science Monthly*, January, 1878 p. 286-302. Há uma boa tradução para o português desse artigo de Peirce, cuja autoria é de Antonio Fidalgo, que foi levada em consideração como um apoio importante pela presente pesquisa, uma vez que os escritos de Peirce são herméticos em virtude de sua lógica e linguagem especialistas. Cf. Peirce, C. S. “Como tornar claras nossas ideias”, 1878, tradução de Antônio Fidalgo. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/peirce_como_tornar_as_nossas_ideias_claras.pdf. Acesso em: 29 jun. 2013.

¹⁸ Cf. Dewey, J. “Ensaio Suplementar sobre o Pragmatismo de Peirce” (*Supplementary Essay on the Pragmatism of Peirce*). In: *Chance, Love and Logic: Philosophical Essays by the Late Charles Sanders Peirce*, 1923, p. 301.

Dewey aponta Peirce como a origem mais remota do pragmatismo americano, frisando que o método pragmático inicialmente desenvolvido por ele nunca havia sido exposto como um sistema único, e somente se aplicaria a um discurso estreito e limitado no campo da lógica. Diz Dewey que Peirce, enquanto filho de Benjamim Peirce, um dos mais celebrados matemáticos dos Estados Unidos (DEWEY, 2008c, p. 3), era profundamente envolvido com a ciência matemática, e teria formulado o princípio ou máxima do pragmatismo sob a influência do matemático Chauncey Wringht, que por sua vez teria sido influenciado por LaPlace (SCHNEIDER, 1946, p. 520). C. Wringht, aliás, foi um dos membros do chamado "Clube Metafísico", fundado em Boston e existente de 1872 a 1874, do qual também participavam Peirce, James e, inclusive, Dewey, entre outros. Foi nesse clube de discussões filosóficas que o nome e a doutrina do pragmatismo teriam surgido (COHEN, 1923, p. xix). Peirce e seus colegas do Clube Metafísico, incluindo Dewey, ainda teria sofrido forte influência das filosofias de J. Stuart Mill e de Alexander Bain – incluindo os estudos de botânica e o método científico deste último, além de sua ideia filosófica de crença como algo humanamente ativo (COHEN, 1923, p. xviii-xix).

As ideias de Peirce relativas à dúvida e à crença propõem que a crença é o objetivo e função máxima do pensamento e de que a essência da crença seria a formação de uma regra de ação ou hábito, cuja aplicação implicaria um ciclo de posterior dúvida e posterior pensamento, como num contínuo de investigação (PEIRCE, 1923, p. 39). Conforme Peirce, estaríamos constantemente entre a dúvida e a crença (1923, p. 15-16). A diferença empírica entre a dúvida e a crença expressa nos fatos é que a crença determina um hábito enquanto a dúvida não, e que a crença seria "calma" e a dúvida é "um estado de insatisfação e inquietude do qual lutamos para sair", visando atingir um estado de crença, uma luta que pode ser chamado de "inquirição" ou "investigação", sendo que o único objetivo da investigação seria a fixação de crença (DEWEY, 1923, p. 305). A característica mais marcante da teoria de Peirce, segundo Dewey, era o seu reconhecimento entre a cognição racional e propósito (1923, p. 301-302).

Dewey esclarece que, para Peirce, o termo “pragmático” – “pragmatic”, conforme o Inglês original – estaria relacionado ao estudo de I. Kant (1724-1804)¹⁹ e à distinção feita por

¹⁹ Cf. Bochenski, I. M., 1975, p. 27-28: Resumidamente, Kant teria se proposto a tarefa de "salvar o espírito, a ciência, a moral e a religião, sem por isso renunciar a nenhum dos princípios fundamentais do pensamento moderno". Sua filosofia seria uma tentativa de síntese do mecanicismo e do subjetivismo, cuja influência de fato dominou a filosofia moderna do

esse filósofo entre “pragmático” (*pragmatic*, em inglês, ou *pragmatisch*, em alemão) e “prático” (*practical*, em inglês, ou *praktisch*, em alemão), conforme contida em sua obra “A metafísica da moral”, a qual Peirce teria estudado exaustivamente (DEWEY, 2008c, p. 3-4). Enquanto a última se aplicaria as leis morais a priori, a primeira se aplicaria as "regras da arte e da técnica baseadas e aplicáveis à experiência", diz o instrumentalista (2008c, p. 3). Dewey argumenta que Peirce, por pensar em termos kantianos, teria as palavras “prático” e “pragmático” como dois pólos opostos: o primeiro dizendo respeito ao a priori que não seria objeto passível da mente experimental, enquanto o último expressaria relação com algum propósito humano determinado (DEWEY, 1923, p. 302). Nesse sentido, Peirce ansiaria por um método que determinasse o real significado de uma proposição, o que seria aquele no qual a proposição se tornasse aplicável à conduta humana da forma mais universal possível, sob todas as circunstâncias e para todos os propósitos. Ou seja, Peirce visaria um processo pelo qual o existente, com a ajuda da ação, se tornaria um corpo de tendências racionais ou de hábitos generalizados, universalizados tanto quanto possível (DEWEY, 2008c, p. 3-4).

C. S. Peirce, grande matemático de Harvard ²⁰, logo, um empírico de hábitos mentais de laboratório e um lógico, como ele mesmo se auto referia –, se recusou a chamar seu método de “practicalismo” – “practicalism” –, da formação a partir de “prática” – ou “practical”. Enquanto um lógico, Peirce estaria interessado na arte e técnica do pensar real e na proposta de um método lógico-científico que tornasse os conceitos claros, adequadamente definidos. A característica mais marcante da nova teoria peirceana, segundo Dewey, seria seu “reconhecimento de uma inseparável conexão entre cognição e o propósito racionais” (DEWEY, 2008c, p. 3-4), além da ideia de que o significado racional de qualquer proposição residiria no futuro, pela experiência de sua concretização, num processo de evolução segundo o qual o existente, ou o particular, se tornaria cada vez mais geral (DEWEY, 2008c, p. 4-5).

século XIX. As duas grandes vertentes filosóficas desse século [XIX] se desenvolveram a partir das duas possibilidades concebidas pelo kantismo: [1] “laborar a realidade com os métodos da ciência e, em tal caso, a filosofia se converteria numa síntese dos resultados das diversas ciências particulares; [2] estudar os processos pelos quais a realidade deriva dos princípios constitutivos do espírito e, nesse caso, a filosofia se converteria em análise da gênese ou devir da ideia. Ou seja, respectivamente, enquanto o positivismo ou o materialismo limitariam a tarefa da filosofia a uma síntese científica, o idealismo elaboraria sistemas, nos quais tentaria explicar o mundo como o produto de um movimento do pensamento.

²⁰ Cf. Cohen, M. R., 1923, p. viii; xxvi; e Dewey, J. *Essay on Peirce's Chance, Love and Logic*, op. cit., p. 301.

No comunicado inicial de sua máxima pragmatista, Peirce teria enfatizado as consequências para a conduta que decorre da aceitação ou rejeição de uma ideia, mas a máxima estóicanaturalista – segundo a qual, grosso modo, o fim do homem seria a ação – não lhe agradaria, uma vez que, segundo Peirce, dizer que se vive em razão da ação seria o mesmo que dizer que não haveria tal coisa como um significado racional (COHEN, 1923, p. xx). Consequentemente, Peirce não poderia seguir o desenvolvimento do pragmatismo dado por W. James, que, como quase todos os psicólogos funcionalistas modernos, era um tanto nominalista e sempre enfatizou a experiência sensível particular. Peirce pensaria que tal ênfase em experiências particulares poria em perigo o princípio da continuidade pela ação de homens como Weierstrass ²¹, um grande matemático alemão, reformador da matemática moderna. Logo, foi para evitar esse viés jamesiano dado aos princípios pragmatistas que Peirce teria rebatizado sua doutrina como pragmaticismo, termo que seria suficientemente desinteressante para salvar a doutrina de Peirce da popularidade. O pragmaticista, porém, nunca teria abandonado os princípios fundamentais do pragmatismo, segundo o qual o significado de uma ideia seria clarificado, porque constituído, por suas possíveis consequências experimentais. Nesse sentido, se a ideia do pragmatismo permitir que apliquemos o teste pragmático a ela mesma. Pela lógica pragmaticista de Peirce, seu efeito ou seu significado seria "o do desenvolvimento de certas ideias gerais ou hábitos de olhar para as coisas" (COHEN, 1923, p. xx-xxi).

Conforme M. R. Cohen, Peirce se elevaria como um dos grandes fundadores da lógica científica moderna; no campo da filosofia geral o desenvolvimento do seu pragmaticismo, curiosamente, teria conduzido a correntes bastante diversificadas, como o pragmatismo nos moldes do empirismo radical de James (JAMES, 1912, p. vii-viii) ²², o idealismo absoluto ou

²¹ Karl Theodor Wilhelm Weierstrass, foi um matemático alemão, nascido na Bavária, consagrado como o pai da análise moderna e da teoria moderna das funções. Cf. Enciclopédia Britânica. Disponível em: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/638934/Karl-Weierstrass>. Acesso em: 01 jul. 2013.

²² Cf. James, W. Prefácio, In: "O Direito de Crer" (*The Will to Believe*, 1896), 1912, p. vii-viii: Grosso modo, W. James teria dado o nome de "empirismo radical" à sua atitude filosófica, usando "empiricismo" como um termo satisfatório por ser relativo à plasticidade da experiência sensível, particular, no que tange ao seu futuro, e "radical" como um termo a evidenciar o pluralismo e o dinamismo da realidade, visando assim rejeitar a doutrina do monismo como hipótese dogmática inadequada, que não caberia à complexidade da experiência. De acordo com Dewey, nas conferências sobre o pragmatismo a partir de 1907, James teria defendido, veementemente, o pluralismo, afirmando que o monismo seria equivalente a um "universo rígido", no qual todas as coisas estariam fixas, imutavelmente unidas às outras, no qual a indeterminação, o livre arbítrio, a novidade e o imprevisível não teria lugar na experiência; um universo que exigiria o sacrifício da diversidade concreta e complexa das coisas para alcançar a simplicidade e a nobreza de uma arquitetura

matemático de Josiah Royce (1855-1916²³) e também ao anti-nominalismo que caracteriza o movimento filosófico conhecido como neorealismo²⁴. Poderia parecer estranho, diz Cohen, que o mesmo pensador devesse ser considerado tanto como pai do idealismo quanto do realismo recentes, o que poderia ser tomado como sinal de inconsistência. Nesses termos, continua Cohen, se por idealismo se denotar a doutrina nominalista conforme George Berkeley (1685-1753²⁵), Peirce não seria claramente um idealista, e seu trabalho seria a lógica como um estudo de tipos de ordem fundamental para o realismo lógico. Mas se o idealismo platônico significaria a doutrina antiga de que ideias, gêneros ou formas não são apenas mentais, mas condições reais de existência, seria possível – argumenta Cohen – considerar que Peirce foi tanto idealista e realista (1923, p. viii; xxx). Segundo Cohen, Peirce teria unido um "respeito medieval para a realidade dos universais" com "certo uso científico moderno do conceito de continuidade" (1923, p. xiv-xv). Dewey defende teoria muito similar sobre a proposição do pragmatismo de Peirce e certa união entre metafísica versus a natureza da realidade (DEWEY, 1923, p. 301-308).

Nessa conjuntura, além das ideias pragmaticistas de C. S. Peirce já descritas, outro aspecto do pensamento desse lógico e matemático importa diretamente ao desenvolvimento

estrutural. No que concerne a nossas crenças, o monismo demandaria um temperamento racionalista que leva a uma atitude fixa e dogmática. O pluralismo, por outro lado, abriria espaço para a contingência, a novidade, fornecendo a liberdade de ação completa para o método empírico que poderia ser indefinidamente estendido. Cf. Dewey, J., 2008, p. 8-9. Ainda sobre isso, segundo Bochenski, a doutrina de James seria antiintelectualista a ponto de negar a distinção sujeito e objeto. Ela se erigiria conforme uma concepção dinamista e pluralista da realidade segundo a qual "o mundo não tem nada de acabado, não contém substâncias, encontra-se em perpétuo devir e não é um ser único, mas compõe-se de múltiplos indivíduos". A repulsa de James ao monismo seria tamanha que o filósofo chegaria ao extremo de flertar, em seu pluralismo, com o politeísmo. Cf. Bochenski, I. M., 1975, p. 118-119.

²³ Josiah Royce, idealista absoluto, o grande representante do idealismo angloamericano na passagem do século XIX para o XX. Aliás, o empirismo radical de W. James seria tido como a oposição ao idealismo de Royce. Cf. Bochenski, I. M., 1975, p. 119.

²⁴ Bertrand Russell é um dos grandes representantes do neo-realismo inglês. Esse movimento surgiu na metade do século XIX, iniciado por George Edwards Moore conforme os termos de sua obra fundamental, "Refutação do Idealismo". As características principais do movimento são condicionadas a tradição filosófica inglesa que remonta a pensadores como Locke, Berkeley, Hume e, talvez principalmente, segundo Bochenski, a Tomás Reid. Resumidamente, pode-se citar como características: a oposição clara ao idealismo; o empirismo fundado na experiência sensível; o interesse pelas ciências da natureza e pelo método científico como o verdadeiro método filosófico; um método chamado "microscópico", que se debruça aos problemas particulares. Cf. Bochenski, I. M., 1975, p. 60-61.

²⁵ Empirista inglês, mas que, não obstante, conservaria um idealismo subjetivo, relativo e limitado à experiência. Cf. Bochenski, 1975, p. 27; 65; passim.

do instrumentalismo deweyano: trata-se da chamada cosmologia de Peirce, matéria híbrida, complexa, que se sintetiza aqui, ainda que superficialmente, a partir da consulta à introdução de Morris R. Cohen e ao ensaio suplementar de Dewey, ambos contidos no livro *Chance, Love and Logic*, de 1923. Tais termos, em inglês – *chance*, *love* e *logic* –, designariam três teorias ou categorias advindas de termos correspondentes originalmente gregos. Essas três categorias seriam tanto lógicas (enquanto conceitos simbólicos) quanto metafísicas, e seriam afirmadas de modo confluyente entre si na cosmologia de Peirce, como uma "continuidade evolutiva" entre o incerto e o seguro – ou seja, entre a dúvida e a crença. Tais categorias são classificadas, resumidamente, a seguir: [1] *Chance*, ou "tychism", a qual se refere à afirmação do princípio ou conceito de contingência ou "falibilismo", de Peirce, enquanto "uma causa escondida à razão humana" e em oposição à categoria da "segurança" ou "realidade"; [2] *Love*, ou "agapism", enquanto uma afirmação de Peirce da "evolução"; e [3] *Logic*, ou "synechism", a afirmação de Peirce em relação à "continuidade" (COHEN, 1923, p. xvi-xviii)²⁶.

Essa doutrina, composta pelas referidas categorias, segundo Peirce, não seria uma doutrina metafísica absoluta e definitiva conforme o ponto de vista filosófico clássico, mas sim um princípio regulativo da lógica, nos moldes kantianos, voltado para a questão da identificação singular em casos diversos universais, na busca de evitar hipóteses definitivas e, por isso mesmo, inexplicáveis – como a existência de leis da natureza em constância ou em uniformidade, a eternidade e a semelhança de todos os átomos etc. A doutrina de Peirce não negaria a existência de um elemento de inexplicável ou do Absoluto, mas defenderia não ser possível lançar mão disso como fonte de explicação a qualquer coisa. Assim, a presunção de uma inexplicabilidade seria, para Peirce, uma barreira no caminho da ciência. Todavia, a forma sob a qual algo singular poderia ser entendido seria na forma da generalização, da universalização, o que diria respeito à continuidade. Essa insistência tão efetiva na doutrina da continuidade como um princípio heurístico em ciência natural e matemática, ao invés da filosofia, distinguiria o pragmatismo de Peirce daquele reformulado por James (COHEN, 1923, p. xviii), nos moldes de um empirismo radical cujo enfoque seria, justamente, a experiência singular.

²⁶ Decidiu-se manter não traduzidos os dados termos em inglês uma vez que eles não dizem respeito às suas acepções tradicionais.

O princípio do falibilismo e a ideia de um mundo em processo, conforme Peirce, se aplicariam com força peculiar no inquérito sobre a investigação, algo que Dewey assume efetivamente em seu instrumentalismo. Em "Lógica: a Teoria da Investigação" (1938) – obra, aliás, dedicada a Peirce –, Dewey se apropria de termos da velha epistemologia para, a partir deles, reconstruir significados a partir daqueles fixados no passado (DEWEY, 1939a, p. 40). É significativo também que, nessa sua obra "Lógica", Dewey tenha afirmado que a melhor definição de verdade, ou melhor, de verdadeiro, que ele conheciado ponto de vista lógico, seria justamente a de Peirce, segundo o qual a verdade – o verdadeiro, do ponto de vista científico, de verificação pragmática ou experimental – seria uma opinião definitivamente acordada por todos os que investigam um determinado assunto, o que seria, portanto, uma verdade, e o objeto de tal opinião verdadeira seria o real; a busca de tal concordância de uma dada afirmação deveria ser contínua, não definitiva, em prol de formar a melhor "crença científica" (DEWEY, 1939a, p. 345)– que por sua vez seria sempre provisória, relativa.

Inicialmente, William James teria disseminado asideias de Peirce da "essência da crença como regras de ação", e de que "toda a função do pensar não seria nada mais do que um passo na produção dos hábitos de ação" (DEWEY, 2008c, p. 6) a partir de sua obra "O Direito de Crer", publicada por James em 1896 – aliás, obra dedicada a Peirce. Grosso modo, nessa obra, James redirecionaria os princípios pragmatistas para sua teoria do direito de crer. Todavia, o movimento pragmatista seria inaugurado nos EUA, de fato, dois anos depois, a partir do artigo de James, "Concepções Filosóficas e Resultados Práticos" (DEWEY, 2008c, p. 6), de 1898, e tomaria força definitivamente a partir das conferências de James em Boston e na Califórnia sobre o pragmatismo, entre 1906 a 1907. Tais conferências deram origem a diversos artigos de W. James – conforme reunidos posteriormente nos "Ensaio e Resenhas Coligidos", de 1920. Em ensaios como "Pragmatismo: um novo modo de algumas antigas formas de pensar", de 1906/1907 ou em "O significado da verdade", de 1909, dentre outros textos, W. James também teria estendido a aplicação do método pragmático ao problema específico da natureza da verdade e à questão da importância vital das crenças filosóficas, ou seja, na determinação do significado de problemas e questões filosóficas, em especial os de natureza teológica ou religiosa – caso da teoria do direito de crer, já mencionada. James procuraria, assim, um critério que determinasse se dada questão teria um significado autêntico e vital, ou se, ao contrário, seria trivial e puramente verbal (DEWEY, 2008c, p. 7-8; 10-11).

O pragmatismo de James se caracterizaria por considerar uma ideia como verdadeira se conduzisse à percepção do objeto, e por considerar que uma proposição seria verdadeira

quando, uma vez admitida, resultasse satisfatória ao se confirmar na prática. Para James, o significado racional de qualquer proposição também residiria no futuro (DEWEY, 1923, 303). Ele teria proposto que a prova definitiva do significado de uma verdade residiria na conduta que tal significado daria ou inspiraria, conduta esta inspirada por predizer uma "mudança particular à experiência a qual solicitaria exatamente tal conduta de nós"(DEWEY, 2008c, p. 6-7). Assim, é nesses termos que o pragmatismo metódico e restrito peirceano não seria uma teoria da verdade (DEWEY, 1923, p. 302) tal como a de James – afirma Dewey; segundo ele, entende-se melhor a filosofia de James quando a consideramos integralmente como uma revisão do empirismo inglês, a grande influência de James (2008c, p. 13).

Em "O Direito de Crer", W. James também defendia – assim como logo Dewey viria a defender, principalmente em sua obra "Uma Fé Comum", de 1934 – a emancipação da "experiência religiosa" em relação à "religião", principalmente a judaico-cristã, completamente fundada na ideia do Absoluto. Segundo James, o pragmatismo não rejeitaria qualquer hipótese se consequências experimentais úteis – fenomenológicas – surgissem de tais crenças. Conceitos universais, enquanto coisas a serem consideradas, seriam tão reais quantos sensações particulares supostamente o são, todavia tais coisas imateriais ou invisíveis não teriam significado ou realidade enquanto não tivessem utilidade – defendia James (1912, p. 273).

Segundo Dewey, William James, obviamente não preocupado com questões lógicas, mas com questões religiosas – nos moldes humanistas, experimental ou fenomenológico, frisa-se –, mencionava o uso do método peirceano na determinação do significado distinto da verdade enquanto algo particular, atrelada a algo determinado, estendendo assim o escopo do princípio pragmatista de Peirce, pois substituiu a regra ou método geral aplicável à experiência futura pelas consequências particulares – eis uma diferença muito importante entre Peirce e James. Conforme coloca Dewey, a verdade, sendo um termo, consequentemente possuiria significado, portanto essa ampliação de James seria uma aplicação legítima do método pragmático. Mas isso, por outro lado, limitaria a aplicação do método peirceano, uma vez que extinguiria a importância atribuída à maior possibilidade de aplicação da regra ou do hábito de conduta, ou seja, sua extensão à universalidade. Em outras palavras, o método de Peirce conforme a aplicação de James serviria para aclarar o significado do termo específico “verdade”, o que diferiria da proposta de Peirce de se buscar a clara definição ou verdade mais universal de um termo particular, fosse ele qual fosse (DEWEY, 2008c, p. 7). É em virtude fundamentalmente dessa distinção de aplicação do

método pragmático entre Peirce e James que Dewey afirma ser Peirce mais pragmático do que James. Peirce também seria menos nominalista, pois enfatizaria muito menos a consequência particular sensível, e muito mais o hábito ou atitude genérica de resposta, criada no futuro, em consequência das experiências de algo (DEWEY, 1923, 307).

Apesar da importância inicial de se ter em conta essa diferença de aplicação na apropriação do pragmatismo peirceano por William James, é ainda mais relevante considerar o relato do próprio Dewey, em seu artigo autobiográfico, "Do Absolutismo ao Experimentalismo", de 1930. Segundo Dewey, a influência sofrida por ele de James, antes do pragmatismo, do pluralismo ou da teoria do direito de crer jamesianos, se deveria muito mais a nova psicologia funcionalista, fisiológica ou evolutiva, conforme os fundamentos dados e professados por James em sua obra "Princípios de Psicologia", de 1890. Isso porque, segundo Dewey, essa nova psicologia de James, que pensava a vida em termos de "vida em ação" – uma nova ética e uma nova psicologia – teria, efetivamente, segundo defende Dewey, contribuído de forma "revolucionária" para a própria filosofia (DEWEY, 1930b, p. 23-24).

Essa abordagem biológica objetiva da psicologia jamesiana teria conduzido Dewey à percepção de importância de certas categorias sociais, em especial a "comunicação" e a "participação" – e Dewey cria que a filosofia precisaria se voltar e se reconstruir a partir desse ponto de vista, o que resultaria numa síntese integrada entre filosofia e ciência modernas, por sua vez, relacionadas e voltadas a questões e necessidades em "educação, moral e religião" (1930b, p. 25-26). Ou seja, para Dewey, o pensamento de William James no geral, mas principalmente sua psicologia, o teria influenciado fundamentalmente em sua busca de uma certa continuidade que lhe era possível entre ciências naturais e ética, moral (1930b, p. 23).

1.3 O instrumentalismo deweyano em suas origens: uma ênfase na continuidade entre estética e investigação

Convém salientar que Dewey – como ele mesmo relata (1930b, p. 23) – teria estreitado seu interesse no pragmatismo e na lógica de Peirce apenas posteriormente, através do seu interesse inicial pela psicologia de James. Ou seja, ainda que a presente exposição tenha introduzido Peirce antes de James, tal ordem se deve ao fato de que o pragmatismo americano remonta à teoria peirceana. Todavia, Dewey entrou em contato com o pragmatismo peirceano através e primeiramente por James. Assim, o que mais chamou a atenção e primeiramente influenciou Dewey foi justamente a psicologia dinâmica de James, e não sua aplicação peculiar do pragmatismo peirceano.

Nesses termos, foi a partir das influências de W. James e de C. S. Peirce, crê-se, que teria Dewey fundamentado sua filosofia, escrevendo obras que marcaram o início de seu pragmatismo nos moldes do seu chamado "instrumentalismo", o que, por sua vez, pressupunha a proposição de um princípio de continuidade. Grosso modo, crê-se que há duas obras de Dewey que podem ser tidas como marcos representantes das duas vertentes em continuidade na filosofia deweyana – a estética e a investigação – quais sejam:

[1] Entre outros muitos aspectos, destaca-se o desenvolvimento da vertente da teoria da arte ou estética: a tese da psicologia jamesiana foi trabalhada por Dewey em sua obra "Psicologia", de 1886²⁷. Foi a partir dessa influência que Dewey teria conseguido consolidar seu instrumentalismo, o que, segundo Schneider, teria revolucionado sua própria teoria da ética [de Dewey] (SCHNEIDER, 1946, p. 534)²⁸, sendo que a obra "Psicologia" conteria todo

²⁷ Cf. Dewey, J. *Psychology* (1886), New York: Harper & Brothers, 1890. Ainda que toda a referida obra fundamente a filosofia deweyana, inclusive ou principalmente no que respeita à educação e à estética, o capítulo XV, "Sentimento Estético" (*Aesthetic Feeling*) é especificamente voltado para a discussão estética.

²⁸ Evidenciou-se aqui a influência da psicologia funcionalista de W. James em virtude do pressuposto de ser esta fonte a principal, mas que evidentemente aglutinou outras referências, por exemplo, H. Mead e H. Spencer, figuras de fato

o gérmen teórico que seria posteriormente desenvolvido pelo filósofo em inúmeros aspectos em continuidade, como o educacional ou o estético. Para tanto, Dewey adota o método próprio da psicologia, bem como conceitos relativos, conforme suas fundamentações de base biológica – por exemplos: da "percepção" que para Dewey seria sempre imaginativa, individual, em continuidade com o da "comunicação", que seria associativa, social; pressuposto do ideal na imaginação; a continuidade entre teoria e prática, o ideal enquanto um elemento instrumental, tanto da percepção quanto da memória etc. Sobretudo, grosso modo, a obra reconheceria e pressuporia a vontade humana livre como uma fonte do ideal e de sua realização (DEWEY, 1890, p. 417-424).

[2] Igualmente entre outros aspectos, também se destaca aqui a vertente da teoria da lógica enquanto método efetivo de investigação: a obra "Estudos em Teoria da Lógica", escrita em coautoria, em 1903 ²⁹, marcou a ascensão do movimento da "Escola de Chicago" e do instrumentalismo, um movimento filosófico supostamente liderado por Dewey (SCHNEIDER, 1946, p. 535-539). A tese proposta por Dewey nessa obra seria, posteriormente, melhor desenvolvida em diferentes aspectos – especificamente nas obras decorrentes, "Como Pensamos", de 1910; "Ensaio em Lógica Experimental", de 1916 e, conseqüentemente, "Lógica: a Teoria a Investigação", de 1938 – conforme o próprio Dewey relata ao prefaciá-la (1939a, p. iii).

Pode-se dizer que, desde essa obra, por excelência, Dewey se posiciona no objetivo de refutar a epistemologia clássica em prol de uma lógica experimental, que concretize um método efetivo de investigação pautado pela "continuidade na e da experiência" (DEWEY, 1909a, p. 10). Nesse sentido, conforme H. W. Schneider, Dewey estaria, desde o começo de sua trajetória, preocupado em demonstrar a função prática dos conceitos, ou ainda, do pensamento: em "Estudos em Teoria da Lógica", Dewey teria exposto argumentos próprios,

fundamentais na formação do pensamento de Dewey. A teoria da ética de Dewey aparece pela primeira vez consolidada em "Ética" (*Ethics*, 1908), 1909, escrita por Dewey em parceria com James H. Tufts.

²⁹ Cf. Dewey, J. *Studies in Logical Theory* (1903), Chicago: University of Chicago Press, 1909. Uma coletânea de ensaios de autoria de Dewey e de seus colegas do Departamento de Filosofia da Universidade de Chicago. Os quatro primeiros ensaios do referido livro são de Dewey. Em verdade, pode-se dizer que os quatro ensaios são um só, uma vez que tratam da mesma questão – qual seja, o pensamento e a matéria que lhe seria própria –, sob aspectos e dimensões diferentes.

através de críticas à lógica epistemológica de Lotze (1817-1881 ³⁰), procurando estabelecer um modo de como ele poderia concordar com as críticas de separação radical de Lotze, do pensamento de seu assunto, sem, contudo, cair na conclusão de Lotze de que o pensamento, portanto, deveria ser constitutivo da realidade. Dewey, ao mostrar que as ideias, abstrações, ou objetos lógicos têm um papel específico (que seria instrumental, ativo – na experiência, ou seja, teriam a função de esclarecer atividades confusas – tese aliás, essencialmente pragmática) teria supostamente conseguido evitar o dualismo "pensamento" versus "realidade" inerente à conclusão de Lotze, mas sem, contudo, endossar a doutrina idealista de que realidade seria pensamento. Isso teria significado a Dewey e seus colegas da "Escola de Chicago" a emancipação da teoria do conhecimento em relação ao idealismo e à metafísica. Conforme Schneider, os instrumentalistas teriam supostamente chegado à formulação de uma ciência da inteligência (SCHNEIDER, 1947, p. 538).

Morton White escreveu em “As origens do instrumentalismo de Dewey” ³¹, que o instrumentalismo deweyano teria convertido termos clássicos hegelianos para uma nomenclatura naturalista, ou seja: teria convertido “consciência universal” em “natureza”, “individual” em “organismo”, e o “objeto do conhecimento” em “ambiente” ou “meio”. O resultado seria que o organismo e seu ambiente se tornaram partes da natureza – ou seja, conforme o instrumentalismo deweyano, o homem é, sob todos os aspectos, uma extensão da natureza, ou melhor, é natureza, contingente. A atividade ou capacidade conhecida como conhecimento – o que obviamente incluiria o ato de idealização – se manifestaria no homem de acordo com o princípio e lógica da evolução, do devir do processo. A partir desse pressuposto, Dewey teria julgado conseguir resolver todos os seus antigos dualismos. Morton G. White tem uma conclusão já célebre quanto a isso: segundo ele, Dewey seria “o que um idealista se torna quando incorpora em si os resultados da moderna biologia, psicologia e ciência social”(WHITE, 1947, p. 18; 46).

Segundo Dewey, seu instrumentalismo seria como “uma tentativa de estabelecer uma teoria lógica precisa dos conceitos, dos juízos e das inferências em suas diversas formas,

³⁰ Rudolf Hermann Lotze, filósofo e lógico alemão, pertencente à corrente da metafísica, que teria empreendido uma tentativa de mediação entre ciência e filosofia. Cf. Bochenski, I. M., 1947, p. 32.

³¹ White, M. G. *The origins of Dewey's instrumentalism*, 1947. Obra sem tradução em português, originalmente publicada em 1943 pela Universidade de Columbia.

considerando primeiramente como o pensamento funciona na determinação experimental de suas consequências futuras” (DEWEY, 2008c, p. 14). Nesses termos o instrumentalismo sustentaria que, em oposição a muitas tendências filosóficas contrárias dentro do ambiente americano, a ação deveria ser inteligente, reflexiva (2008c, p. 18-19). O instrumentalismo atestaria uma função positiva ao pensamento, qual seja, a de reconstituir o estágio presente das coisas ao invés de, simplesmente, conhecer – ou seja, proporia o conhecimento ativo, operativo, numa investigação contínua, e não mais uma ética ou um conhecimento contemplativo nos moldes clássicos. Nas palavras de Dewey: "num senso profundo, o conhecimento cessa de ser contemplativo e se torna prático" (DEWEY, 1920, p. 116)³². Em outros termos, a filosofia, para Dewey, é o pensamento que teria se tornado consciente de si mesmo, generalizando seu lugar, função e valor na experiência (DEWEY, 1935, p. 381)³³.

³² Dewey, J. "Reconstrução em Filosofia" (*Reconstruction in Philosophy*, 1920).

³³ Dewey, J. *Democracy and Education*, (1916) 1935.

1.4 Apontamentos fundamentais sobre a crítica ao pragmatismo instrumentalista de Dewey: uma comparação necessária

Em "Pragmatismo: um novo nome para algumas formas antigas de pensar", W. James aponta "Estudos em teoria da lógica" como obra basilar na formação do pragmatismo americano (1922, p. viii). James se refere a Dewey, nos EUA, e ao filósofo anglo-alemão Ferdinand C. S. Schiller (1864-1937) ³⁴, na Inglaterra, como os dois expoentes do instrumentalismo, mencionando um ataque feroz, o desprezo e a ridicularização que ambos, Dewey e Schiller, teriam sofrido da parte dos racionalistas por conta de suas definições de verdade; já que, em quaisquer circunstâncias, Dewey e Schiller defenderiam que a verdade em nossas ideias, as crenças, significariam o mesmo que em suas acepções científicas, ou seja, nada além do fato de que as ideias e ou crenças – elas mesmas parte da experiência, lembra James – se tornariam verdade apenas na medida em que elas seriam úteis ou seja, nos ajudam instrumentalmente a alcançar alguma relação satisfatória com outros aspectos da experiência. Este seria o ponto de vista fundamental do instrumentalismo, conforme professado pelos membros do Clube de Chicago (JAMES, 1922, p. 66-67).

James ponderaria que, enquanto o pragmatismo ficaria desconfortável se apartado dos fatos, o racionalismo, ao contrário, estaria confortável somente na presença de abstrações (1922, p. 67), e num partido fervoroso de Dewey, James expressa abertamente grande entusiasmo em relação aos escritos do filósofo, os quais James considerou cheios de "vitalidade" e "unidade", contendo uma teoria que, segundo James, já mereceria o título de "um novo sistema filosófico"(DYKHUIZEN, 1978, p. 85).

I. M. Bochenski critica o instrumentalismo de Dewey, dizendo que o filósofo teria combinado as ideias de James a um materialismo completamente voltado para as ciências da natureza. Conforme Bochenski, Dewey teria, portanto, abandonando qualquer transcendentalismo em prol de uma filosofia fundada inteiramente na experiência. Nesse

³⁴ F. Schiller foi um filósofo inglês humanista, contemporâneo de J. Dewey, que professava igualmente do movimento instrumentalista. Cf. Bochenski, I. M., 1975, p. 120.

sentido, diz Bochenski, Dewey apenas acreditaria no devir e na instabilidade do mundo, fosse no plano material ou imaterial, sendo o próprio pensamento nada mais que um instrumento para a ação (BOCHENSKI, 1975, p. 121).

De fato, o naturalismo professado por Dewey se mostra evidente sobretudo em sua teoria da ética; ainda que esta teoria pressuponha certa espiritualidade comunitária – a crença democrática – que deteria a função de fomentar e guiar a conduta moral numa vida associativa (DEWEY, 2008a)³⁵. Nesse ponto, tem-se o grande tema de Dewey é que, a partir da dita consolidação das ciências naturais nos tempos modernos: a questão do homem que se erigiria, seja em "sua origem" e em "seu destino" (DEWEY, 2008a, p. 206-207) – conforme as próprias palavras do filósofo. Segundo Dewey

Essa seria a polêmica peculiar dos cientistas que voltaram seus pensamentos à esfera da ação moral, segundo a qual eles têm colocado a ética, pela primeira vez, numa base científica; dando a isso uma sanção e um final positivos. Já não estamos mais no reino da decisão arbitrária, mas a ciência descobriu certas verdades sobre todos os seres, sobre a vida animal em particular, e sobre o homem e suas relações com seis iguais em especial. Essas verdades, capazes da mesma certeza e definição como a lei da gravidade, ou da combinação química, são a base futura de ética. E o final oferecido é igualmente certo e preciso. A ciência já descobriu as leis da evolução. Esta lei mostra o universo fazendo movimento rumo a um determinado fim. Que maior objeto, de fato, que outro objeto da ação humana poderia ser concebido então de acordo com a lei de toda a existência? Além disso, não há mais a sanção necessária; o que se torna perdido no motivo para a ação correta. Ensinar ao homem a unidade de sua natureza com a do mundo, fazê-lo perceber que ele é uma consequência do seu desenvolvimento; mostrar-lhe, em particular, a sua unidade com o organismo social, promover nele a ideia e a sensação de que o seu bem é o bem deste todo maior e seu detrimento é a sua perda, – e tudo isso não como uma questão de especulação, mas de fato científico, – e o que mais é preciso? Assim, os cientistas insistem na certeza da sua ética, em contraste com a insegurança e a arbitrariedade da "moral teológica"; eles enfatizam sua realidade, colocando-a lado a lado com a atmosfera artificial e fictícia da moral não secularizada, pois eles exaltam seus ideais latentes, elevando-os sobre o caráter pessoal e até egoísta da ética do "outro mundo" (DEWEY, J., "Ética e Ciências Físicas", 2008a, p. 208-209)³⁶.

Muitos foram os filósofos que reagiram às proposições filosóficas levantadas por Dewey. A crítica antagônica, contradita ao pragmatismo instrumentalista foi, sem dúvida, uma constante em toda a trajetória filosófica de Dewey³⁷. Crê-se que aqui, para o tema da

³⁵ Cf. Dewey, J. "Ética e Ciência Física" (*Ethics and Physical Sciences*, originalmente publicado em *Andover Review*, VII, 1887, p. 573-91) In: Dewey, J. *Early Works*, Vol. 1, 1882-1898, 2008, p. 205-226.

³⁶ A teoria da ética de Dewey seria mais bem desenvolvida na obra "Ética" (*Ethics*), de 1908, escrita em co-autoria com James Tufts, e essa teoria da ética consolidada seria base e norte a todas as demais obras futuras de Dewey.

³⁷ Cf., por exemplo, as críticas ou explanações diversas, formuladas por vários filósofos contemporâneos a Dewey, conforme reunidas na obra editada por Paul Arthur Schilpp, "A Filosofia de John Dewey" (*The Philosophy of John Dewey*,

presente pesquisa, importa principalmente a crítica do filósofo americano, um idealista absoluto, Josiah Royce, que, pela própria essência e pressupostos de sua filosofia, evidentemente não poderia concordar com toda a perspectiva naturalista que serve de base ao instrumentalismo encabeçado por Dewey. Tal crítica de Royce e a consequente resposta de Dewey se tornam pertinentes, nesse ponto da discussão, no sentido de se mais bem expor o próprio conceito filosófico do "instrumentalismo", deixando claro que a concepção de verdade conforme a proposição instrumentalista parte de pressupostos próprios ao experimentalismo enquanto corrente de pensamento, a qual se opõe antagonicamente aos pressupostos próprios da filosofia clássica e da epistemologia. Assim, crê-se que a exposição dos argumentos centrais de Royce servem como um contraponto necessário e esclarecedor do próprio instrumentalismo deweyano. Vejamos.

Royce teria argumentado que o instrumentalismo, enquanto movimento filosófico, não expressaria motivo ou fundamento algum por si só suficiente para poder se constituir como qualquer teoria da verdade; grosso modo, o referido filósofo entendia que a tal teoria instrumentalista da verdade não daria conta, efetiva e substancialmente, de reconhecer e discutir as funções naturais do homem enquanto um perseguidor da verdade, ou das implicações sociais das ideias e crenças; isso seria fatal ao instrumentalismo enquanto teoria da verdade. Diz Royce: "somente o sentido no qual o instrumentalismo é uma verdadeira explicação da vida humana é oposto à adequação de sua própria definição da verdade". Royce também defendia a tese de que, se alguém seguisse a concepção instrumental e avançasse em sua investigação, esse alguém se veria, portanto, obrigado a lidar com o caminho do Absoluto (ROYCE, 1911, p. 187-254; 218-222)³⁸.

Dewey, por sua vez, afirmaria ser a investigação, a verificação contínua pelo método experimental – como uma parte das reais atividades orgânicas – a característica essencial do

Vol. 1, 1939) – em tributo ao aniversário de oitenta anos de Dewey. Joseph Ratner, Donald Piatt, Bertrand Russell, George Santayana, Stephen C. Pepper, Edward L. Schaub e Alfred North Whitehead são alguns dos filósofos comentaristas constantes dessa obra, que contém também a respectiva resposta de Dewey – "Experiência, Conhecimento e Valor: uma Resposta" (Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder) – a todas as críticas ou apontamentos levantados pelos autores dos artigos. O próprio Aldous Huxley foi um crítico antagonico da ética naturalista de Dewey. Aldous Huxley foi justamente o neto de Thomas Huxley, o discípulo de Darwin tão estudado por Dewey. Cf. Ryan, A., 1995.

³⁸ Cf. Royce, J. "William James e Outros Ensaios sobre a Filosofia da Vida" (*William James and Other Essays on the Philosophy of Life*), 1911, 187-254; 218-222, passim.

instrumentalismo enquanto sua "teoria da verdade"³⁹. Nesse ponto, ante o exposto, crê-se pertinente destacar as seguintes palavras de Dewey:

É obvio (não é?) que quando um criticismo é feito a partir do ponto de vista da aceitação de certa concepção, e quando o procedimento crítico tenta mostrar que a aceitação de lógica boa fé é quase incompatível com a versão da concepção divulgada por aqueles mais engajados em sua propagação, então é obvio, digo, que tudo depende de qual significado é atribuído à concepção que se aceita, e de como se concebe a concepção que se anuncia enquanto aceitação. Se o conceito do instrumentalismo que é 'aceito' é, sobretudo, a própria concepção da pessoa antes daquela das pessoas que detêm a definição da verdade em questão, o que se tem demonstrado, no fim, é que a concepção de instrumentalismo, própria de alguém, é logicamente compatível apenas com o absolutismo – uma conclusão não de todo surpreendente a partir de tal dialético resoluto como o Professor Royce. Minha primeira tarefa, portanto, é grosseira. Tenho que mostrar que o êxito lógico do Professor Royce consiste em atribuir aos instrumentalistas certas ideias que são pressuposições próprias do Sr. Royce, mas que são estranhas em fato e em lógica à posição dos instrumentalistas. Em suma, o professor Royce não aceitou adequadamente, afinal, a proposta instrumentalista nem mesmo como uma proposta empírica de busca e verificação da verdade. Para abordá-la, ele partiu de coisas tão óbvias, tão evidentes para ele mesmo que sequer lhe ocorreu que os instrumentalistas fizeram seu próprio caminho, para melhor ou pior, precisamente e só porque ele rejeitou e eliminou tal pressuposto (DEWEY, "Resposta à Crítica ao Instrumentalismo pelo Professor Royce", 1912, p. 69-70).

Mister, portanto, considerar os pressupostos e pontos de vista filosóficos de ambos filósofos americanos – o idealismo absoluto de Royce (SCHNEIDER, 1946, p. 466; 481-490) versus o experimentalismo, ou mais bem definido, o instrumentalismo naturalista de Dewey – como claramente opostos, por partirem de pressupostos fundamentalmente divergentes ao extremo⁴⁰.

Ainda quanto a isso, é crucial que se tenha em conta que, ante o advento das ciências naturais e da filosofia moderna, construiu-se progressivamente um novo limite ou rejeição ao ideal ou transcendental que levou a filosofia moderna a pouco ou nada considerara aceção clássica de

³⁹ Cf. Dewey, J. "Resposta à Crítica ao Instrumentalismo pelo Professor Royce" (*A Reply to Professor Royce's Critique of Instrumentalism*), *The Philosophical Review*, Vol. 21, No. 1 (Jan., 1912, pp. 9-81), p. 69. Cf. também Royce, J. 1911, p. 218; 222.

⁴⁰ Royce, no geral de sua exposição, deixou claro que não poderia aceitar as conclusões recentes acerca dos problemas da verdade, conforme fomentadas pelo pragmatismo ou, principalmente, pelo instrumentalismo, movimentos que, por sua vez, compreenderiam a teoria idealista da verdade – precisamente o que Royce defendia – como um "intelectualismo estéril". Evidentemente, a discussão filosófica ou mesmo as críticas mútuas entre o idealismo absoluto de Royce e o pragmatismo instrumentalista de Dewey sequer podiam se legitimar entre si, uma vez que os significados pressupostos do termo "prático" eram essencialmente divergentes entre os dois filósofos. Royce não se apartava do seu caro conceito de "verdade absoluta", algo que, ao idealista, de modo algum lhe parecia remoto, impraticável, inumano; ao contrário, tal conceito detinha, para Royce, máxima profundidade e onipresença, portanto, uma importância real que era efetivamente prática Cf. Royce, J., 1911, p. vi-vii.

Absoluto ⁴¹. Grosso modo, seja de um ponto de vista mais subjetivista ou objetivista, tal limite, a partir da modernidade ou contemporaneidade, em sua maioria costuma se encerrar nas questões do homem e ou da história. E aqui é muito pertinente, para se melhor entender a referida crise filosófica, ter em conta a clara e definitiva diferença entre os termos "transcendente" e "transcendental" a partir de I. Kant ⁴², tida como "uma verdadeira revolução de ordem de importância copernicana" (DEWEY, 1930a, p. 273) ⁴³, assim como a outra revolução, as "teorias darwinistas", conforme expressamente mencionada por Dewey em seu ensaio contido em "A influência do darwinismo na Filosofia", de 1910 ⁴⁴.

De qualquer modo, ante as diversas críticas dirigidas ao pragmatismo e ou ao instrumentalismo americano, Dewey expressamente evitou o termo "pragmatismo" em sua obra "Lógica: a Teoria da Investigação" (DEWEY, 1939a, iii-iv), prevendo que ela pudesse dar margem a concepções equivocadas, incompreensão ou controvérsia. Dewey decidiu evitar mencionar, ou citar mais cautelosamente, a palavra "pragmatismo" e seus termos decorrentes, como "instrumentalismo". O filósofo chegaria mesmo a preferir o termo "experimentalismo" para dirimir controvérsias acerca de sua filosofia (RYAN, 1995, p. 128). Todavia, com relação à sua teoria da investigação, Dewey fez questão de esclarecer que

(...) conforme a interpretação adequada da palavra "pragmática", ou seja, enquanto uma função das consequências como testes necessários para determinação da validade das proposições, desde que tais consequências sejam operacionalmente instituídas, como para resolver o problema específico evocando as operações, o

⁴¹ Vide, por exemplo, a dada citação de Wilhem Dilthey, logo no início deste capítulo, sobre a ética cuja fundamentação somente poderia ser naturalista, biológica.

⁴² Entenda-se "transcendente" ou "transcendental", primeiramente, enquanto termos vinculados a questões teológicas ou metafísicas. Nesse sentido, Deus seria a própria transcendência. Esta seria a acepção clássica escolástica tal como defendida por São Tomás de Aquino. Immanuel Kant, porém, teria estabelecido um novo uso e transformação na interpretação em relação à doutrina escolástica clássica ou tomista dos transcendentais, ao distinguir entre os termos "transcendental" (referindo-se ao que torna possível o conhecimento da experiência e não vai mais além da experiência, ou seja, o conhecimento a posteriori) e "transcendente" (que aludiria ao que se encontra mais além de toda a experiência). Esse é o ponto de vista propriamente gnoseológico acerca do conceito de transcendência, referente à relação restrita "sujeito-objecto". Neste caso, o sujeito transcende para o objeto cognoscível. Assim, a partir de Kant, rejeita-se as ideias de transcendentais do mesmo modo que se admite os princípios transcendentais, determinados pela possibilidade do conhecimento. Cf. Mora, J. F., "Dicionário de Filosofia", 1978, p. 284.

⁴³ Ainda nesse contexto, o próprio Dewey lembra o fato de que Kant teria chamado de "revolução copernicana" a mudança de ponto de vista segundo a qual o sujeito giraria em torno do objeto para determinar as possibilidades de seu conhecimento, em vez de deixar que o objeto gire em torno do sujeito. Cf. Dewey, J., "A Busca da Certeza" (*Quest for Certainty*, 1929), 1930a, p. 273.

⁴⁴ Cf. Dewey, J. "A Influência de Darwin na Filosofia e outros ensaios" (*The Influence of Darwin on Philosophy and others Essays in Contemporary Thought*), 1910.

texto que se segue é completamente pragmático (DEWEY, J., "Lógica: Teoria da Investigação", 1939a, p. iv)⁴⁵.

Num outro exemplo representativo do partido de Dewey com relação ao movimento filosófico do instrumentalismo, dado em "Arte como Experiência", de 1934 – obra que sem dúvida consolida a teoria estética nos moldes do instrumentalismo deweyano – o filósofo expõe a síntese do conceito em seu amplo sentido:

Vez por outra, expus a concepção de que o conhecimento é "instrumental". Os críticos imputaram sentidos estranhos a essa concepção. Seu conteúdo real é simples: o saber é instrumental para o enriquecimento da experiência imediata, mediante o controle que exerce sobre a ação (DEWEY, J., "Arte como Experiência", 1934a, p. 290).

Nesses termos, o instrumentalismo refletiria a crença de Dewey numa unidade do mundo, e pode ser tomado como um monismo que engloba um pluralismo em continuidade, uma vez que se funda no processo mesmo da natureza biológica, em constante mudança, devir. Eis a justificativa de Dewey para sua consequente rejeição de todos os supostos dualismos da filosofia clássica, da epistemologia e da religião judaico-cristã – inclusive no protestantismo calvinista do congregacionalismo no qual cresceu –, os quais, a partir já da primeira fase filosófica de Dewey, lhe soavam artificiais, ilógicos. O filósofo, portanto, teria consolidado um sistema filosófico que denominou "instrumentalismo", característica essencial de sua filosofia restaurada à continuidade da vida prática de um ponto de vista psíquico-biológico, num mundo plástico, em constante reconstrução, o que expressaria o aspecto pluralista intrínseco ao monismo deweyano.

Segundo uma observação de A. Tocqueville, negar de bom grado tudo aquilo que ultrapasse os limites da experiência e da inteligência, bem como negar aquilo que não pode ser compreendido, seria mesmo uma característica do método filosófico americano, o que resultaria numa "pouca fé no extraordinário e uma quase invencível aversão ao sobrenatural" (TOCQUEVILLE, 1962, p. 322). Assim, tem-se que qualquer idealismo concernente à ideia do Absoluto, principalmente – no contexto da filosofia americana representa, de fato, exceção. O pragmatismo ou experimentalismo científico – em todos os seus desdobramentos –, por excelência, é a regra.

⁴⁵ Dewey, em sua obra "Democracia e Educação", expõe abertamente sua teoria educacional como "pragmática". Cf. Dewey, J. (1916) 1935, p. 400.

Ante o exposto até aqui, espera-se que tal base panorâmica sirva para um melhor entendimento do conteúdo mais especializado do trabalho, visando que não se perca algo de mais amplo que se crê igualmente indispensável para fundamentar e, justamente, delimitar coerentemente a presente pesquisa.

Pela importância que se credita à trajetória de Dewey, não apenas em seu aspecto filosófico, mas também biográfico – algo que o próprio filósofo valora e põe em evidência (DEWEY, 1930b, p. 22) –, o seguinte capítulo parte, prioritariamente, da trajetória de vida do filósofo. Todavia, isso somente é feito em vista de se melhor tentar compreender o pensamento de Dewey, em especial no que tange ao tema em questão – o caráter investigativo da estética deweyana, considerando sua continuidade entre arte e ciência, ou ideal e real.

2. Alguns aspectos da trajetória biográfica e filosófica de J. Dewey: educação, filosofia e política

Em seu artigo autobiográfico “Do absolutismo ao experimentalismo”, Dewey exalta a importância decisiva de suas experiências pessoais na formação de sua filosofia (1930b, p. 15-17; 22). As seguintes palavras do filósofo resumem essa influência:

Sobretudo, as forças que me influenciaram advieram de pessoas e de situações, mais do que de livros – não que eu não tenha, espero, aprendido muito a partir de escritos filosóficos, mas o que eu aprendi de tais escritos foi algo técnico, em comparação com o que fui forçado a pensar, em consequência e em associação, por causa de alguma experiência em que eu me vi envolvido (DEWEY, J., "Do Absolutismo ao Experimentalismo", 1930b, p. 22).

Considerando-se isso, decidiu-se, complementarmente, buscar uma compreensão mais integrada de tal aspecto biográfico, como apoio ao desenvolvimento do presente trabalho. Assim, a decisão de se debruçar sobre algo da trajetória biográfica e filosófica de Dewey se justifica pela tentativa de se mais bem compreender o experimentalismo deweyano.

John Dewey viveu pouco mais de nove décadas, entre os séculos IXX e XX – período tão revolto historicamente. Assim, o que se tem aqui é um breve relato panorâmico, mas que se crê pertinente e necessário, uma vez que a crença que Dewey desenvolveu na democracia, bem como seu chamado princípio de continuidade e sua posição política manifestadamente liberal, moldariam decisivamente o próprio caráter investigativo da proposta da estética deweyana.

2.1 Apontamentos sobre as primeiras décadas da vida de J. Dewey: entre o religioso e o científico, e o psíquico e o social

John Dewey nasceu em Burlington, no estado de Vermont, Estados Unidos, a 20 de outubro de 1859, como o terceiro filho de Archibald Sprague Dewey e de Lucina Dewey, uma família de classe média americana. Archibald foi um comerciante emergente que prosperou em Burlington principalmente devido à rápida ascensão demográfica desse vilarejo de quatro mil habitantes, que logo se tornou uma cidade de quarenta mil habitantes. O pai de Dewey, já bem estabelecido financeiramente, contava com quarenta e quatro anos quando conheceu e se casou com Lucina Artemesia Rich, vinte anos mais jovem. Ambos eram originários de famílias rurais sediadas no interior de Vermont – ainda que ela viesse de uma família mais próspera e socialmente mais proeminente que a dele ⁴⁶. É relevante informar que o estado de Vermont foi o primeiro de todos da América a abolir a escravidão, no ano de 1777, conforme registra Melvin Tuggle: "é razoável dizer que ele [Dewey] viveu entre os brancos dispostos e capazes de tentar ajudar a trazer um fim ao tratamento desumano dos negros" (1997, p. 168)⁴⁷.

Crê-se relevante registrar a atuação política da ascendência materna de Dewey. O pai de Lucina havia sido um dos membros da Assembleia Geral de Vermont por cinco anos, enquanto seu avô havia sido um congressista em Washington por dez anos. Archibald Dewey, por seu lado, também era um patriota e chegou a se separar da família por três anos, para prontamente se alistar na Guerra Civil dos Estados Unidos (1861-1865), atendendo ao chamado nacional do presidente vigente, Abraham Lincoln. Dois anos após a guerra a família se reuniu novamente em Burlington, onde Archibald se tornou sócio em uma tabacaria, vindo a prosperar e a se tornar, em poucos anos, o único dono desse estabelecimento. Ou seja,

⁴⁶ Cf. Dykhuizen, "A Vida e o Pensamento de John Dewey" (*The Life and Mind of John Dewey*), 1978, p. 1-2. Note-se que a divisão dos subcapítulos acerca da trajetória de John Dewey segue cronologia similar à defendida pelo Centro de Estudos de Dewey, da Universidade de Southern Illinois, Carbondale, bem como de Jo Ann Boydston, editor das "Obras Reunidas de John Dewey" (*Collected Works of John Dewey*), 2008.

⁴⁷ Cf. Tuggle, M., "A Evolução da Concepção de Filosofia de Dewey e sua Noção de Verdade" (*The Evolution of John Dewey's Conception of Philosophy and His Notion of Truth*), 1997.

tratava-se de uma típica família americana nortista dos Estados Unidos, para quem o patriotismo, a democracia e o empreendedorismo econômico eram valores já arraigados (DYKHUIZEN, 1978, p. 2).

Mas a chamada Nova Inglaterra ou Novo Mundo, além de ser considerada uma terra cheia de promessas, seria também cheia de contradições herdadas do Velho Mundo – da Inglaterra ou mesmo de toda a Europa:

Logo após o fim da guerra entre o Norte e o Sul, a América viu-se mergulhada em outro conflito perturbador com implicações de longo alcance. Foi em 1859 ⁴⁸ que Charles Darwin publicou *Origens das Espécies por Meio da Seleção Natural*, e sua teoria da evolução biológica intensificaria dramaticamente a batalha entre ciência e religião, deixando um grande número de americanos sofrendo a confusão da divisão em suas psiques entre a cabeça e o coração. Havia muitas dimensões positivas para a experiência de Dewey de infância, mas o mundo em que ele cresceu foi também de grandes contrastes, tristes separações e conflitos ameaçadores (ROCKEFELLER, "John Dewey: Fé Religiosa e Humanismo Democrático", 1991, p. 1-2).

Os pais de John Dewey, congregacionalistas – uma ramificação do puritanismo calvinista –, educaram seus filhos conforme os valores cristãos próprios do protestantismo congregacionalista – e, nessa empreita, estaria em destaque especialmente sua mãe, que seria uma cristã fervorosa, desde jovem envolvida em trabalhos voluntários para com a comunidade, na qual as crianças eram estimuladas a efetuar pequenas tarefas, assumindo responsabilidades que envolveriam a si próprias e à sociedade. Essa educação cristã, nos moldes congregacionalistas, que Dewey teria recebido de sua família e de seu convívio na comunidade em Burlington também estaria fortemente atrelada aos costumes e valores democráticos. O ambiente congregacionalista, que primava pelo desenvolvimento de responsabilidades individuais, pela liberdade de pensamento, pela solidariedade e por certa unidade religiosa cristã democrática – a julgar, por exemplo, pela participação dos "inconvertidos não escandalosos" na comunidade (DYKHUIZEN, 1978, p. 1-9; AMARAL, 2007, 31-32; 36) –, parecer formou em Dewey um espírito humanista comunitário, democrático (AMARAL, 2007, p. 34-35).

Dewey teria sido um adolescente recatado, sensível, de disposição compassiva e gentil que logo desenvolveria rara habilidade para o pensar. À medida que Dewey crescia ele teria passado a sofrer cada vez mais em virtude do conflito surgido em razão de sua descrença na concepção dualista que ele atribuía à filosofia clássica e à fé cristã. O suposto

⁴⁸ 1859 é também o ano do nascimento de John Dewey, conforme as biografias e cronologias consultadas.

"antagonismo radical" entre a miserabilidade atribuída à carne, ou seja, ao corpo e uma certa superioridade metafísica atribuída ao espírito, pertencente à esfera do ideal ou Divino, lhe representariam um dualismo inútil, um grande distúrbio existencial, algo que ele começaria a tentar dirimir, gradualmente, a partir de seus estudos durante seu bacharelado na Universidade de Vermont – uma universidade de forte tradição filosófica moderna (DEWEY, 1930b, p. 14) na qual ele ingressou em 1875, tornando-se um vermontiano quando ainda não contava com dezesseis anos de idade (DYKHUIZEN, 1978, p. 8-10).

A religiosidade congregacionalista, nessa época, ainda fazia parte de sua vida cultural, e ele haveria de conviver com suas contradições por muito tempo, obrigando-se a fazê-las coexistir junto aos estudos de base naturalista ou biológica que tanto passaram a lhe impressionar, a partir dessa fase. A formação intelectual que recebeu na Universidade de Vermont foi eclética, considerando que a junção das matérias comuns e eletivas, possibilitadas pelo sistema curricular universitário – o *senior-year course* –, deram a Dewey a oportunidade de aprofundar-se em estudos conforme seus interesses mais emergentes. A diversidade filosófica dada na Universidade de Vermont combinava textos mais clássicos – como filosofia grega, por exemplo – a textos diversos da filosofia e da ciência modernas ocidentais – como Thomas Huxley, Kant e Augusto Comte (DEWEY, 1930b, p. 13).

O estudo sobre o positivismo francês de Augusto Comte (1798-1857), especialmente mediante artigos especialistas de Frederic Harrison (1831-1932) e da edição de “Filosofia Positivista”, de Comte, comentada por Harriet Martineau (1802-1876), interessou muito a Dewey, nessa fase. O que mais o atraiu no positivismo, segundo Dewey, teria sido a ideia de que a cultura ocidental moderna sofreria de certa “desorganização em virtude de um individualismo desintegrativo”, sendo que, contra esse caos, “a ciência deteria um método regulativo para uma vida social mais organizada” (1930b, p. 20). Data também dessa época os primeiros estudos de Dewey sobre psicologia e fisiologia, a partir do texto “Elementos de Psicologia” de Thomas Huxley (1825-1895), que o influenciaria em sua futura proposição de seu “princípio de continuidade” de base biológica. Conforme Dewey relatou, Huxley lhe teria gerado “um senso de interdependência e interrelação” que o agitou intelectualmente, fazendo-o desejar, mesmo inconscientemente, “um mundo e uma vida que tivessem as mesmas propriedades do organismo humano”, tal qual a concepção dada por Huxley” (1930b, p. 13).

Determinados professores também foram fundamentais, e crê-se que a referência breve a algumas dessas personalidades – a maioria congregacionalista e de fortes valores

democráticos, ajuda a melhor compreender as influências sofridas por Dewey. Nesse sentido, na fase de Dewey em seu bacharelado na Universidade de Vermont, é mister evidenciar e comentar sobre as influências de James Marsh, Matthew Buckham e H.A.P. Torrey (DYKHUIZEN, 1978, p. 17).

James Marsh ⁴⁹ era um professor congregacionalista pioneiro na universidade, presidente da Universidade de Vermont, e adepto de uma filosofia desuposta tendência transcendentalista, que ousava ser crítico do pensamento alemão de Kant, Schiller e Hegel (DYKHUIZEN, 1978, p. 9; 15). Marsh também era admirador do poeta inglês romântico, Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), tendo sido o responsável pela edição americana de “Auxílio à reflexão”, que contém um ensaio preliminar de autoria de Marsh ⁵⁰.

Matthew Buckham, professor de política e filosofia social, também foi presidente da Universidade. Sua didática e ideais socráticos encorajariam os alunos a questionarem, opinarem e defenderem seus pontos de vista, comportamento que teria marcado o pensamento filosófico-pedagógico de Dewey. No que Dewey não se deixou influenciar por Buckham, talvez tenha sido o conservadorismo social do mestre, que refletiria certa "atitude geral dos velhos americanos de Burlington". Buckham, de fato, não via mesmo com bons olhos uma "reconstrução radical da sociedade", ou seja, rejeitava os "reformadores sociais autoconstituídos e suas utopias socialistas" (RYAN, 1995, p. 19-34). Buckham defendia que, se a sociedade era imperfeita e se tolerava ou cometia abusos, isso se devia ao fato de que a humanidade não acreditava nem praticava inteiramente os três grandes princípios sociais cristãos – conforme o congregacionalismo calvinista, frisa-se –, quais sejam: "o valor infinito de cada homem, a solidariedade de todos os homens em Cristo e a supremacia da justiça concebida enquanto amor" (DYKHUIZEN, 1978, p. 13).

O terceiro professor, também congregacionalista, que teria influenciado profundamente Dewey foi H. A. P. Torrey. Este seria dotado de “uma mente realmente sensível e culta, com interesse estético marcante”, conforme palavras do próprio Dewey

⁴⁹ Cabe comentar que Dewey, futuramente, participaria, em 1929, de um evento em memória de Marsh na Universidade de Vermont, o que originaria os artigos *Coleridge, Marsh and the Spiritual Philosophy* e *James Marsh and American Philosophy*, publicados no mesmo ano. Cf. "Cronologia Extensiva de Dewey" (*Dewey's Extensive Chronology*), In: Site Institucional do Centro de Estudos sobre Dewey. Disponível em: <http://deweycenter.siu.edu/pdf/CHRONO.pdf>. Acesso em 11 de jul. 2013.

⁵⁰ Cf. Marsh, J. *Preliminary Essay*. In: Coleridge, S. T., *Aids to Reflection*, Burlington, 1840, p. 9-58.

(1930b, p. 14). Religioso supostamente fervoroso, adepto de obras clássicas e do intuismo, Torrey, certa vez, teria confessado a Dewey crer que o panteísmo seria a forma intelectual mais satisfatória de metafísica, ainda que Torrey imediatamente lamentasse verbalmente ao aluno ser isso "contra a religiosidade cristã" – tal como ele a concebia (1930b, p. 14). Torrey introduziu em Dewey o interesse pelo estudo de Kant a partir da obra “Crítica da Razão Pura” – o que, para Dewey, teria sido como uma segunda revolução em seu pensamento, uma base para outros estudos e reflexões. A influência de Torrey foi decisiva enquanto uma tutoria inicial que iria auxiliar Dewey em sua tarefa de reorganizar e redirecionar seus conflitos e crenças notavelmente contraditórias e poder, assim, cogitar tornar a filosofia sua profissão (DYKHUIZEN, 1978, p. 15; 25-26).

Dewey se bacharelou na Universidade de Vermont em 1879, aos vinte e um anos (DYKHUIZEN, 1978, p. 18). O que é importante entender dessa fase é que: [1] Dewey rejeitou o intuicionismo da Escola Escocesa ortodoxa, que defendia a crença intuitiva em Deus, quanto à racionalização germânica da doutrina teológica cristã; [2] durante o bacharelado, Dewey ainda estaria muito próximo do idealismo e, portanto, inapto a pensar uma filosofia que desse mostrar de romper com a metafísica – mesmo que já vislumbasse que, para ele, tal idealismo ou metafísica somente seria válido nos moldes de um organismo biológico, o que lhe havia sido sugerido pelos estudos da fisiologia de Huxley; [3] Dewey ainda não havia entrado em contato com a filosofia de Hegel (1770-1831) – o que faria, porém, em seu doutoramento na Universidade de John Hopkins (DEWEY, 1930b, p. 14; DYKHUIZEN, 1978, p. 17-18).

Formado, Dewey lecionou em colégios na cidade de Oil, Pensilvânia, e em Charlotte, Vermont, por aproximadamente dois anos. Ainda que ele tenha exercido a docência em tais colégios antes de se definir, Dewey manteve seus estudos filosóficos e procurou escrever artigos. De qualquer forma, essa rápida experiência como docente também deve ter contribuído para a formação de Dewey como um filósofo que se voltaria à educação ou pedagogia (DYKHUIZEN, 1978, p. 18-21). Outro fato relevante ou curiosidade dessa fase, que se destaca, diz respeito ao interesse de Dewey na atuação religiosa junto à comunidade, o que é notável pelo envolvimento de Dewey na organização, como presidente, em 1881, de uma associação de jovens na "Primeira Igreja Congregacionalista de Burlington". Dewey precisou pensar a religião e ou o religioso – ou melhor, a experiência religiosa e democrática em comunidade – para poder repensar a filosofia até chegar ao seu instrumentalismo. Manter-se

como membro ativo ou mesmo presidente nas reuniões congregacionalistas provavelmente lhe serviu como um laboratório ⁵¹.

Dewey mandou dois de seus artigos a W. T. Harris, homem de forte influência hegeliana, editor do único periódico especializado em filosofia ⁵² dos Estados Unidos, à época – cuja linha editorial era de ordem filosófica, não teológica. Dewey teria pedido, em carta, a opinião de Harris sobre os artigos no sentido de saber se ele, Dewey, deteria aptidões intelectuais para prosseguir seus estudos em filosofia. Como a resposta final de Harris teria sido encorajadora o suficiente, e Dewey já havia sido estimulado por seu amigo e professor, H. A. P. Torrey – com quem continuou tendo aulas particulares –, ele finalmente se decidiu tornar-se um filósofo, escolhendo a Universidade John Hopkins para empreender seu Doutorado em Filosofia (DYKHUIZEN, 1978, p. 25-26).

⁵¹ Evento fundado em maio de 1881. Note-se ainda ser inegável que Dewey escreveu amplamente sobre religiosidade versus filosofia, desde seus primeiros escritos filosóficos, buscando uma continuidade entre ambas, vide principalmente os inúmeros artigos que versam sobre esse tema. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

⁵² O *Journal of Speculation Philosophy*, um jornal de cunho predominantemente idealista, onde também publicavam Peirce, James e outros grandes pensadores americanos. Cf. Dewey, J., 1930, p. 16. Os artigos referidos por Dewey versavam sobre o Materialismo e sobre o Panteísmo de Spinoza. Cf. Dykhuizen, G., 1978, p. 23-24.

2.2 A definição filosófica de Dewey em prol do experimentalismo e sua crença religiosa voltada à democracia como conduta moral

Dewey iniciou seu doutorado na Universidade John Hopkins, em 1882, aos vinte e quatro anos – evento que marca o início da primeira fase da trajetória filosófica de Dewey. Nesse período, Dewey teve de conciliar seus estudos de doutoramento com o trabalho como professor que já estava prestando, no colégio em Charlotte, Vermont, uma vez que Dewey não logrou financiamento aos seus estudos de pós-graduação (DYKHUIZEN, 1978, p. 26-27).

Na John Hopkins, Dewey viria a tomar aulas de lógica com C. S. Peirce, mas sem grandes interesses pelo novo professor, nessa fase. Sobre essa época Dewey escreveria que o tratamento dado por Peirce às matérias de lógica era demasiadamente matemático e científico, parecendo-lhe pouco ou nada filosófico, confessando mesmo que lhe soava bastante desinteressante (DYKHUIZEN, 1978, p. 30-31). Posteriormente, em seu livro “Lógica: a teoria da investigação”, de 1938, Dewey deixaria expresso que se fundamentara, principalmente, no “princípio da continuidade da investigação”, de Peirce (1939a, p. iii).

Assim, não foi C. S. Peirce, mas o professor neohegeliano George Sylvester Morris, um neohegeliano que lecionava História da Filosofia, quem mais influenciou Dewey nessa fase da John Hopkins. Conforme as palavras do próprio Dewey, Morris combinaria “uma metafísica lógica e idealista com uma epistemologia realista” (1930b, p.19).

Dewey teria sempre se mostrado incomodado com os dualismos supostamente presentes não só nas religiões judaico-cristãs – por exemplo, o dualismo “carne versus espírito” –, mas também em toda a filosofia clássica, a qual se caracterizaria, segundo Dewey, por um “senso de divisão e separação”, o que seria “herança da cultura da Nova Inglaterra”. Tais supostos dualismos, pensava Dewey, separariam “eu” e “mundo”, “alma” e “corpo” etc. Isso causaria em Dewey, segundo ele mesmo, uma “dolorosa sensação de opressão”, ou ainda, “uma dilaceração interna”, conforme palavras do filósofo em seu artigo autobiográfico. Nesse sentido é que a síntese hegeliana – monista, frisa-se – do sujeito e objeto, matéria e espírito, divino e humano teriam lhe representado um “alívio imediato”, uma “libertação”. E o

tratamento de Hegel com relação à cultura humana, às instituições e às artes, segundo Dewey, seria uma dissolução da “dura e firme parede divisória” (1930b, p. 19).

A influência hegeliana que Dewey sofreu na Universidade de John Hopkins, por intermédio das aulas do professor George Sylvester Morris, principalmente, teria permitido que ele coexistisse, ainda por um tempo, religião e filosofia, ou idealismo e experimentalismo – o que Dewey manteria durante a maior parte do tempo enquanto professor de filosofia da Universidade de Michigan (DYKHUIZEN, 1978, p. 8). Dewey mesmo relata que os estudos de Hegel teriam lhe suprido a procura por uma unidade que lhe seria “uma fome ou anseio emocional intenso, que somente um alimento intelectual poderia satisfazer”. É nesse sentido que os estudos de Hegel, portanto, teriam representado para Dewey uma “verdadeira libertação”, conforme palavras do próprio filósofo; mesmo que, mais tarde, Dewey tenha vindo a perder o interesse nesse hegelianismo, já que, com o tempo, o sistema filosófico hegeliano também acabou lhe parecendo “artificial ao último grau” (DEWEY, 1930b, p. 19).

Essa fase de Dewey na Universidade de John Hopkins – de 1882 a 1884 – parece ter sido mesmo dominada, principalmente, por estudos de Kant⁵³ e de Hegel, ou melhor, por estudos de Kant numa releitura através de Hegel, tal como era a abordagem usada pelo professor Sylvester Morris⁵⁴ – eis algo muito importante a frisar. Esse professor reconheceria em Kant o início do idealismo alemão, o que teria originado a concepção hegeliana da realidade como um sistema conectado, o que, por sua vez, teria conduzido Morris a entender e a defender a consciência – individual e universal – em relação orgânica intrínseca, como um “espírito comum”. Morris também teria influenciado Dewey ao reconhecer a virtude de Kant ao tratar as formas e funções da mente como experiências advindas de uma realidade vital, e dotadas de “energia da inteligência”, como uma autoconsciência dinâmica que não consistiria num estado passivo. Isso seria uma contribuição para a futura concepção de “mente ativa” no pensamento de Dewey (DYKHUIZEN, 1938, p. 38-43).

⁵³ A tese de doutoramento de Dewey na John Hopkins, intitulada “A psicologia de Kant” nunca foi publicada e acabou desaparecida. Cf. Dykhuizen, G., 1978, p. 30-37.

⁵⁴ Dewey, futuramente, produziria três escritos sobre esse seu ex-professor: os artigos “A Maturidade do Professor Morris” (*The Late Professor Morris*), de 1889 e “George Sylvester Morris: Uma Consideração” (*George Sylvester Morris: An Estimate*), de 1917, além da resenha sobre o livro de Robert Mark Wenley, “A Vida e a Obra de George Sylvester Morris” (*The Life and Work of George Sylvester Morris*), de 1919. Cf. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

Em 1884, aos vinte e seis anos, Dewey se doutorou em filosofia pela John Hopkins e, no mesmo ano, se tornou instrutor no Departamento de Filosofia da Universidade de Michigan (DYKHUIZEN, 1978, p. 42-43). Nessa época, Dewey mantinha-se responsável pelas aulas bíblicas na associação de estudantes congregacionalistas, um trabalho que se relacionava com sua busca filosófica – como se nota, por exemplo, pelos artigos "A obrigação de conhecer Deus" ou "A Igreja e a Sociedade"⁵⁵. Os artigos de cujo religioso, grosso modo, evidenciam que tal temática seguia uma abordagem fenomenológica e coexistia junto aos demais temas, como os de psicologia fisiológica e o experimentalismo. Além disso, era característica de Dewey, nessa época, uma busca em conciliar a nova psicologia com seu neohegelianismo que ainda lhe subsistia (DYKHUIZEN, 1978, p. 48-49).

No ano de 1886, aos vinte e oito anos, Dewey se casa com Alice H. Chipman, aluna de graduação em filosofia da Universidade de Michigan. A formação de Alice viria a se somar a de Dewey, posto que trabalhariam juntos na Escola Laboratório de Chicago, a partir de 1894 (DYKHUIZEN, 1978, p. 53-54). Em verdade, Alice teria contribuído muito para uma mudança consideravelmente radical de pensamento da parte de Dewey, o que o teria deixado mais ousado política e filosoficamente, sem tanto medo de expressar opiniões. Isso teria acarretado, inclusive, que Dewey paulatinamente viesse a se desinteressar de participadas reuniões congregacionalistas (DYKHUIZEN, 1978, p. 50). Alice Chipman seria desacreditada de religiões institucionalizadas, vendo-as mesmo como inimigas do que seria uma verdadeira religiosidade. Tal pensamento acabaria por contribuir para o ceticismo de Dewey (RYAN, 1995, p. 80-81).

Ainda atuante na sua associação congregacionalista dos estudantes, Dewey escreve mais artigos ou resenhas de cunho filosófico-teológico, mas cada vez mais atrelados à ciência moderna⁵⁶, numa abordagem bastante naturalista, voltada à ciência experimental e à fisiologia⁵⁷. Dewey finalmente publica sua obra "Psicologia"⁵⁸, em 1887.

⁵⁵ Dewey, J. *The New Psychology, The Obligation to Knowledge of God e The Church and Society* (1885). Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

⁵⁶ Dewey, J., Resenha "A ciência e a idéia de Deus" (*Science and the Idea of God: review of The Idea of God as Affected by Modern Knowledge*) e "Qual é a demonstração da natureza espiritual do homem?" (*What Is the Demonstration of Man's Spiritual Nature?*), ambos de 1886. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

⁵⁷ Idem, "Ética e Ciências Físicas" (*Ethics and Physical Science*), 1887.

⁵⁸ Dewey, J. *Psicologia (Psychology)*, 1887.

Importante sublinhar que foi nessa fase que Dewey, afastando-se paulatinamente do congregacionalismo, começou a se interessar por movimentos mais relacionados não somente à ciência, mas também à política liberal, num momento político da emergência das grandes indústrias e seus efeitos sobre a classe trabalhadora – o que, por exemplo, se nota em artigos como "A Ética da Democracia"⁵⁹, uma defesa do liberalismo social à sua época, comum aos idealistas ingleses e americanos. Dewey defendia a sociedade como "um organismo social", cujos membros seriam unidos e apaziguados por propósitos e ideais comuns (DYKHUIZEN, 1978, p. 50-51). Aliás, esse liberalismo social é um dos temas dinâmicos que o acompanhariam durante toda a vida, moldando seu posicionamento político, pedagógico e filosófico – seja no tocante à ciência, seja à ética ou à estética.

Dewey se tornou professor de filosofia na Universidade de Minnesota em 1888, solicitando sua demissão da Universidade de Michigan (DYKHUIZEN, 1978, p. 57-58). Continuaría, porém, a conduzir suas aulas bíblicas junto à associação congregacionalista de estudantese até presidir o encontro das Igrejas Congregacionalistas, em Ann Arbor, no ano seguinte.

Em 1890, Dewey entrou em contato com uma instituição sócio-educacional chamada Hull-House, de Jane Addams, uma ativista liberal que se tornou amiga de Dewey durante sua vida em Chicago. A Hull-House, lugar de encontro de formadores de opinião atuantes à época, foi uma entidade com a qual o Dewey passou a contribuir ativamente, por muitos anos – como conselheiro e palestrante –, e que muito o influenciaria, posteriormente, principalmente em sua teoria geral da educação, em sua teoria da arte como experiência e em suas concepções políticas nos moldes liberais por uma reforma social em prol, por exemplo, de uma educação laica e democrática para os imigrantes e demais trabalhadores (RYAN, 1995, p. 122-123; DYKHUIZEN, 1978, p. 104-105). Diz Jane Dewey sobre essa instituição:

⁵⁹ Idem. "A Ética da Democracia" (*The Ethics of Democracy*), 1888. É desse ano, também, o artigo "Os Novos Ensaios de Leibniz acerca do Entendimento Humano" (*Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding*, dentre outros vários ensaios religiosos, como por exemplo "O lugar da Emoção Religiosa" (*The Place of Religious Emotion*) e "O Valor do Cristianismo Histórico" (*The Value of Historical Christianity*), além dos filosóficos, como "A Filosofia de Thomas Hill Green" (*The Philosophy of Thomas Hill Green*) e "A Lição da Literatura Francesa Contemporânea" (*The Lesson of Contemporary French Literature*), esses últimos de 1889. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

A Hull House era uma instituição social num sentido particular. Ela era um lugar no qual todo tipo de pessoa, de todas as crenças e não crenças, se encontravam num patamar comum. Os Dewey [a família Dewey] eram visitantes regulares e formaram calorosas amizades pessoais entre os residentes, especialmente com Jane Addams. (...). Uma das principais convicções da Senhora Addams era a de que as associações formadas pela Hull House seriam importantes tanto para aqueles mais privilegiados cultural e economicamente como para aqueles residentes mais pobres das cercanias da instituição. Não se tratava de "ver como os mais desfavorecidos viviam", mas simplesmente de entender como todos viveriam juntos, aprendendo especialmente que a democracia é uma forma de vida, a verdadeira moral e conduta de vida humana, não apenas uma instituição política (DEWEY, Jane. Biografia de John Dewey. In: Schilpp, P. A., "A Filosofia de John Dewey", Vol. 1, 1939, p. 29).

Jane Dewey afirma que a crença na democracia de Dewey, enquanto uma força condutora da educação, teria se desenvolvido em forma e em significado a partir do contato do filósofo com a Hull House e com sua fundadora, Jane Addams. Assim, os debates e leituras das quais Dewey participou nessa instituição o teria ajudado a moldar seu pensamento sociopolítico e prática educacionais, bem como todos os escritos filosófico-pedagógicos de Dewey – o que por sua vez teria influenciado tanto a Escola Laboratório de Chicago, em 1894, quanto a Fundação Barnes, a partir de 1917 (DEWEY, Jane, 1939, p. 30).

Em 1891, ainda na associação congregacionalista dos estudantes, Dewey publica seu artigo "O arco reflexivo", entre outros artigos sobre filosofia, religião, lógica e psicologia⁶⁰. Nesse mesmo ano, Archibald S. Dewey, o pai de Dewey, morre de parada cardíaca. Dewey continua participando da associação congregacionalista, o que, junto à suas pesquisas acadêmicas, dão origem a mais artigos ou ensaios de temática híbrida entre o filosófico e a experiência do religioso⁶¹.

Segundo M. G. White, entre 1889 e 1894, deu-se uma fase intermediária para Dewey, que teria permanecido como um "idealista experimental". Diz White: "uma vez que Dewey se libertou da dominação de [Thomas Hill] Green e de [John e Edward] Caird (DYKHUIZEN,

⁶⁰ Dewey, J., "O Arco Reflexivo" (*The Angle of Reflection*, 1891). Também escreve, por exemplo, os artigos "É a lógica uma ciência dualista?" (*Is Logic a Dualistic Science?*) e "As relações entre poesia e filosofia" (*The Relations of Poetry and Philosophy*). Escreve também um artigo sobre a estética de Hegel (*Hegel's Aesthetics*) e sobre teoria da lógica (*The Present Position of Logical Theory*), além do artigo "Como os conceitos nascem das percepções?" (*How Do Concepts Arise from Percepts?*), entre muitos outros artigos, resenhas e ensaios. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

⁶¹ É desse ano, por exemplo, o artigo "Cristianismo e Democracia" (*Christianity and Democracy*), 1892. Dewey também escreve uma resenha sobre a obra de Bernard Bosanquet, sobre a História da Estética (*Bernard Bosanquet's A History of Aesthetic*), e os artigos "Ensino Ético no Colégio" (*Teaching Ethics in the High School*), "A relação da filosofia com a teologia" (*Relation of Philosophy to Theology*), entre outros, todos de 1892. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

1978, p. 34)⁶², seu interesse na teoria da evolução se desenvolveu rápido”⁶³, até que a filosofia deweyana acabou se definindo como um experimentalismo a partir de 1894, ano no qual Dewey começou a trabalhar, a convite, como professor na Universidade de Chicago, aos trinta e seis anos, num Departamento que incluía as cátedras de Filosofia, Psicologia e Pedagogia (DYKHUIZEN, 1978, p. 64-75)⁶⁴.

Essa nova fase, além de marcar a tendência notadamente experimentalista de Dewey, é a fase da fundação da Escola Elementar Laboratório de Chicago, em 1894. Esse ano também marca o último discurso de Dewey junto à associação congregacionalista de Ann Arbor. O tema da palestra de Dewey teria sido "Reconstrução", cujo conteúdo era nada menos do que um esboço daquilo que o filósofo proporia, vinte e seis anos depois, em sua obra "Reconstrução e Filosofia", de 1920 (DYKHUIZEN, 1978, p. 65). O experimentalismo e o ceticismo de Dewey passaram, pois, a ser evidentes, caracterizando a própria consolidação do filósofo cuja crença religiosa se voltou totalmente à natureza e à democracia (DYKHUIZEN, 1978, p. 73-74).

Considerando a formação congregacionalista recebida por Dewey, bem como a lida do filósofo para conciliar, de um modo que lhe fosse coerente, a experiência religiosa, o científico, o político e o filosófico, a democracia teria mesmo se tornado uma crença permanente para Dewey, que a defendia enquanto uma “religião da experiência compartilhada” (DYKHUIZEN, 1978, p. 8-9).

Segundo Schneider, Dewey teria a crença religiosa na democracia como algo que o homem pode e deve ter em comum, numa tendência com o "mínimo de teologia e cosmologia e um máximo de liberalismo naturalista" (SCHNEIDER, 1947, p. 560). Dewey teria em conta que todas as virtudes humanas – como a sinceridade, a caridade, a honestidade, a amabilidade – seriam como funções biológicas, naturais, que adviriam, existiriam e se subordinariam a uma lógica orgânica, como os ossos do corpo humano (DEWEY, 1935, p. 415).

⁶² Neohegelianos herdados, principalmente, da fase do doutoramento de Dewey pela Universidade de John Hopkins. Cf. Dykhuizen, G., 1978, p. 34.

⁶³ Cf. White, M. G., (1943) 1947, p. 46; passim. Como já foi esclarecido anteriormente, a maturidade do filósofo instrumentalista teria emergido a partir de 1887, com a publicação de "Psicologia", e se consolidado em 1903, com a publicação de "Estudos em Teoria da Lógica".

⁶⁴ Dewey também publica artigos diversos, como "A psicologia da linguagem infantil" (*The Psychology of Infant Language*), e escreve "Psicologia e Religião" (*Psychology and Religion*), todos de 1894. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

A precedente tradição de religiosidade de Dewey, reconstruída como sua crença democrática, teria tido forte influência do chamado cristianismo histórico protestante de Thomas Jefferson, o qual desconsiderava os aspectos sobrenaturais ou de autoridade eclesiástica e seus credos, para professar apenas um ideal humanista de justiça ou equidade de direitos e deveres como um bem comum da tradição moral de fundamentação religiosa – valores humanistas aos quais Jefferson seria extremamente rigoroso; todavia, Thomas Jefferson não aceitaria dogmas ou quaisquer revelações divinas, mas defenderia a noção de verdade numa progressão contínua, enquanto livre inquirição (TUGGLE, 1997, p. 158-159). Para Dewey, Jefferson seria mesmo a corporificação da visão americana (RYAN, 1995, p. 325). Dewey também teria sofrido influência de Ernest Renan, a qual moldaria sua crença fervorosa na ciência e na democracia, principalmente no sentido de que Renan defenderia a ciência aplicada à prática social humana. Dewey igualmente professou a crença na adoção do conhecimento e dos métodos científicos aplicados na tarefa de resolver problemas humanos (DYKHUIZEN, 1978, p. 71).

Esse ideal democrático deweyano, a "religião" do filósofo, segundo ele mesmo ⁶⁵, também deveria muito à filosofia platônica (DEWEY, 1935, p. 102-106). Segundo Dewey, não obstante os supostos defeitos ou defasagem do platonismo em relação ao conhecimento na modernidade, o valor da filosofia Platão residiria na busca de uma estabilidade social, mediante a consciência e o comprometimento social dos indivíduos, e aí estaria o valor dessa filosofia clássica para Dewey (1935, p. 140). Para Platão, a educação deveria, sobretudo, cumprir a função de desenvolver essa consciência social, visando equilibrar o individual e o social: se cada um fizesse a sua parte, sem transgredir, a ordem do mundo seria mantida, coerente e estavelmente. Num sentido amplo, a educação, para Dewey, solicitaria a democracia como "mais do que uma forma de governo", mas como uma "forma de vida associada, de experiência conjunta e mutuamente comunicada" (DEWEY, 1935, p. 101; 112; 325).

No que respeita a algumas características mais fundamentais da democracia deweyana e suas diversas influências, crê-se que cabe aqui algumas breves considerações sobre o puritanismo angloamericano. O sistema ramista, modelo a partir do qual se desenvolveram as

⁶⁵ Conforme o filósofo expõe principalmente em "Democracia e Educação" (1916), "Reconstrução em Filosofia" (1920), "A Busca da Certeza" (1929), "Uma Fé Comum" (1934), entre outras obras e artigos.

seitas protestantes nos Estados Unidos, foi originalmente introduzido na Universidade de Cambridge, Inglaterra, em 1580, contribuindo para o crescimento do platonismo nessa universidade britânica (SCHNEIDER, 1947, p. 5). Ainda na Europa, as novas gerações de puritanos platônicos começariam uma gradual revolta contra a supremacia da religião em favor da democracia, revolta essa que se potencializaria na América. Segundo Schneider, o que, na Europa, era primariamente uma revolta das classes medias contra o privilegio do clero puritano, acabou se tornando, na América, uma base positiva para a fundação de comunidades políticas independentes nos quais o clero gradualmente perdeu poder, mantendo seu prestígio apenas na extensão que eles mesmo adotaram como ponto de vista "leigo". Assim teria surgido um tipo distinto de independência, numa mistura de "idealismo platônico" e "prosperidade mercantil Yankee", e a antiga "eleição" e "providência" divinas se transformariam na sanção ou ideologia das repúblicas independentes dos Estados Unidos. A teoria da natureza e da filosofia da história teriam sido unificadas pelos puritanos dessa Nova Inglaterra via seu platonismo calvinista.

Da Universidade de Cambridge, na Inglaterra, o platonismo ramista, calvinista, teria "atravessado o Atlântico rumo ao Yale College", nós Estados Unidos (SCHNEIDER, 1947, p. 7). Nessa conjuntura dos Estados Unidos da América, a chamada Nova Inglaterra, as forças econômicas, políticas, religiosas e filosóficas pareciam estar muito mais em harmoniado que em conflito, apesar de todas as mudanças do advento da modernidade. No navio Mayflower, ainda ancorado, recém-chegado à nova terra, um governo em moldes democráticos foi instituído sobre bases calvinistas, de orientação supostamente cristã, entre orações e sermões (MORRIS, 1830, p. 885)⁶⁶. Schneider afirma que a maior contribuição filosófica do ramismo teria sido reviver e sistematizar uma dialética ou dicotomia platônica como base mais útil que a lógica da demonstração escolástica e aristotélica comumente aceita. O historiador afirma que

As fontes do Puritanismo Congregacionalista nos leva ao Platonismo Renascentista, especificamente a Peter Ramus (1515-86). Ele foi um humanista e platonista francês que empreendeu um vigoroso ataque à lógica e à retórica do escolasticismo aristotélico, especialmente em relação às categorias e predicados que lhe pareciam inúteis (SCHNEIDER, "Uma História da Filosofia Americana", 1947, p. 5).

⁶⁶ Cf. MORRIS, B. Franklin. *Civil Government Instituted in the Mayflower on a Christian Basis*. In: Morris, B. Franklin. *Christian Life and Character of the Civil Institutions of the United States*. (1804) 1830. Obra histórica sobre as bases da civilização anglo-americana, mediante a qual se percebe a dimensão dos valores cristãos para os pais fundadores da América e os cidadãos que os sucederam.

Convém citar as três principais características de tal calvinismo ramista, o qual guarda as bases do congregacionalismo mas não só, pois o pensamento filosófico americano como um todo sofreu certa influência de tal seita calvinista. Conforme nos relata Schneider, as três características seriam, justamente: [1] o fato de ter sido fortemente influenciado pela filosofia platônica, [2] o partido que tomou pela democracia e [3] a continuidade entre lógica e estética (SCHNEIDER, 1947, p. 3-11). Ante tal origem, crê-se que se torna possível entender melhor não apenas o pragmatismo anglo-americano, mas também a filosofia instrumentalista e a teoria estética de John Dewey.

Significativo observar, conforme nos relata Schneider, que o sistema ramista concebia a lógica e a natureza como arte. Nesse sentido, conforme o historiador, ainda que o sistema ramista tenha se alterado ou mesmo se corrompido, ante o fracasso da tentativa de Jonathan Edwards (1703–1758), teólogo americano protestante, de unificar o novo platonismo sensível americano, mais versado em "conceber Deus em termos de arte", e o antigo lockeanismo empirista britânico, mais interessado nas "inovações de Descartes na ontologia" (SCHNEIDER, 1947, p. 5; 13-18), crê-se que as bases dessa religião protestante que se ramificou em inúmeras seitas calvinistas nos Estados Unidos a partir do século XIX são bastante relevantes para se compreender a conjuntura – em verdade bastante heterogênea e conflituosa – da filosofia que acabou se desenvolvendo na América a partir do século XX.

Schneider deixa claro que o puritanismo que moldou a democracia americana era um sistema cuja intenção era ser prático tanto quanto científico: “A teoria da natureza e a filosofia da história foram unificadas pelos Puritanos da Nova Inglaterra conforme seu platonismo cristão. Eles definiam natureza como arte (técnica) de Deus” (SCHNEIDER, 1947, p. 8-9). Ante isso e que se torna plausível ver o congregacionalismo não só como influenciado experimentalmente, ao pragmatismo ou ao instrumentalismo anglo-americanos, mas também, principalmente, à concepção da teoria estética deweyana da arte como experiência.

2.3 Entre guerras: uma filosofia prática, pautada pelo “princípio de continuidade” e em prol de uma democracia liberalista

A maioria dos artigos e obras de Dewey versados à educação buscava conjugartemas como psicologia, moral, ética, arte, religião e ciência, ou estético e investigativo, individual e social, velho e novo, método e matéria, teoria e prática, ideal e real etc.⁶⁷ – por exemplos célebres dessa época, convém citar os artigos “O conceito de arco reflexivo em psicologia”, “O interesse em relação à formação da vontade” e “Imaginação e Expressão”, todos de 1896, “Meu Credo Pedagógico” e “O elemento estético na educação”, ambos de 1897, ou mesmo os livros “A escola e a sociedade”⁶⁸, de 1900, bem como “Vida e Educação” e “A criança e o currículo”, os dois de 1902.

Com relação aos escritos predominantemente sobre educação, reitera-se que estes foram escritos, principalmente, a partir da experiência prática da Hull-House – o que, obviamente, não desconsidera as demais influências de Dewey, as quais são inúmeras. Tal experiência vivenciada nesta instituição sócio-educativa, a partir de 1889⁶⁹, teria capacitado Dewey para que propusesse o experimento junto à Escola Elementar Laboratório de Chicago, em 1894. Aliás, Dewey teria mesmo chegado a testar suas proposições educacionais com seus próprios filhos (DYKHUIZEN, 1978, p. 66).

Convém frisar, também, que a partir da Hull-House, o interesse e participação sociopolítica de Dewey parecem despontar, progressivamente. De 1889 a 1900, Dewey se torna Presidente da Associação Psicológica Americana, e membro da Sociedade Nacional Herbart para o Estudo Científico da Educação. Além de continuar a participar ativamente das

⁶⁷ Em 1898, Dewey também escreve “O uso da imaginação na religião” (*The Uses of Imagination in Religion*), “Evolução e ética” (*Evolution and Ethics*), “O elemento estético na educação” (*The Aesthetic Element in Education*); “Meu credo Pedagógico”, (*My Pedagogyc Creed*) “O significado do problema do conhecimento” (*The Significance of the Problem of Knowledge*), entre outros diversos ensaios sobre educação. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

⁶⁸ Dewey, J. *The School and Society*, 1899. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

⁶⁹ Falecimento da mãe de Dewey, Lucina A. Rich, em 1889. Cf. LEVINE, B. Ibidem, 2013.

reuniões do Clube Filosófico formado na Universidade de Chicago (DYKHUIZEN, 1978, p. 91-98).

No ano de 1903 dá-se a publicação de "Estudos em Teoria Lógica"⁷⁰, obra escrita em parceria com seus colegas docentes da Universidade de Chicago a qual, como já se disse, marca o experimentalismo instrumentalista deweyano⁷¹. Em 1904, Dewey se desliga como diretor da Escola Laboratório de Chicago, bem como se desliga, também, como professor da Universidade de Chicago, para poder assumir, a partir de 1905, aos quarenta e sete anos, o cargo de professor de filosofia convidado na Universidade de Columbia – instituição na qual Dewey viria a se aposentar.

Entre 1908 e 1909, então com cinquenta anos, Dewey escreve, por exemplos, "Ética", "Inteligência e Moral", "O que o pragmatismo quer dizer com o termo prático", "A religião e nossas escolas", dentre outros artigos menos conhecidos, que não só mantinham os temas recorrentes – filosofia, religião, psicologia, a relação entre educação e pragmatismo, teoria e prática –, mas os ampliava, buscando tratar de questões notadamente democráticas e liberais, conforme uma tendência socialista que emergia nos EUA. Nesse mesmo Dewey participa da "Conferência Nacional do Negro" em prol do fortalecimento do cidadão e trabalhador negro nos EUA e preside a sessão da Associação Americana para o Avanço da Ciência (RYAN, 1995, p. 30-55).

Dewey publica, em 1910, sua obra "Como Pensamos", ministra palestras na Universidade de John Hopkins sobre o pragmatismo na filosofia moderna, além de escrever muitos artigos – são dessa época, por exemplo, "Alguns pensamentos sobre religião", "O desenvolvimento do pragmatismo na América" e "O problema da verdade" etc. Os artigos versam sobre assuntos bastante variados, ainda que haja uma lógica temática confluyente entre a democracia liberal, a educação laica, o experimentalismo e o princípio de continuidade biológico, enquanto preocupações máximas do filósofo. Em sua maioria, os artigos abordam temas como educação, filosofia, ciência e religião, nos moldes do pragmatismo e do humanismo democrático, num claro posicionamento progressivista e liberal – Dewey, por

⁷⁰ Dewey, J. *Studies in Logical Theory*, 1903.

⁷¹ Outros vários artigos, cujas temáticas oscilam ou mesclam filosofia, psicologia, pedagogia, educação nas indústrias e religião, também são publicados. Cf. LEVINE, B. *Cronologia*, SIU, 2013.

exemplo, se coloca em prol dos movimentos feministas, do controle da natalidade, da emancipação do negro, da educação secular anti-clerical e anti-católica em vista da democracia, bem como da educação técnica nas indústrias, para trabalhadores imigrantes e negros (RYAN, 1995, p. 20; 36).

Nessa conjuntura, é crucial ter em conta que, em 1914, eclodiu a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Dewey se envolveu politicamente, inclusive em questões de estado, o que teria influenciado e alterado fortemente sua vida e relações pessoais. Alan Ryan registra um isolamento de Dewey nessa fase, em virtude da seriedade com a qual o filósofo defendia e colocava seus pontos de vista éticos com relação às questões da guerra, e sua defesa inicial de que os EUA não deveriam interferir⁷². Apesar de sua visão enfraquecida, bem como toda a fragilidade física trazida pelo avanço da idade, Dewey escreveu muitos artigos político-filosóficos nos tempos de guerra (RYAN, 1995, p. 29-30; 187-189).

Em 1915, em plena guerra, Dewey participou de mais eventos da Sociedade Nacional para a promoção da educação industrial, além de presidir as boas vindas à médica e pedagoga italiana Maria Montessori (1870-1952), no Carnegie Hall (DYKHUIZEN, 1978, p. 174). Dewey participou também do Simpósio Científico do Clube da cidade de Chicago e do Segundo Congresso Científico Pan-americano na Universidade George Washington, além de atender a um encontro na Primeira Igreja Metodista Episcopal Principal de Burlington. Ele também continuava participando ativamente do Clube Filosófico⁷³. Ou seja, Dewey demonstrava enorme crença na ciência, e o debate democrático e científico enquanto a religião de Dewey continuaria a ser um interesse constante em sua conduta enquanto filósofo.

No ano de 1916, aos cinquenta e oito anos, Dewey publica seu livros "Democracia e Educação" e "Ensaio em Lógica Experimental", além de vários outros artigos. Participa ativamente da Associação Americana dos Professores Universitários e da Associação Psicológica America, em Nova Iorque⁷⁴. Nesse contexto da Primeira Guerra, Dewey

⁷² Uma aproximação estreita de tais assuntos se nota pelos vários encontros de Dewey com o Escritório de Inteligência Militar do Departamento de Guerra, em Washington. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

⁷³ Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

⁷⁴ A partir da participação nesse evento, Dewey escreve seu artigo "A Necessidade de uma Psicologia Social" (*The Need for Social Psychology*), 1916. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

reafirmou sua rejeição em relação a dois extremos filosóficos, quais sejam, o racionalismo e o sensacionalismo (DEWEY, 1935, p. 400).

Entre 1917 e 1918, Albert C. Barnes, muito influenciado por "Democracia e Educação", contatou oficialmente John Dewey, convidando-o para conhecer seus propósitos em arte e educação, o que daria origem e consolidaria o método educacional experimentalista da Fundação Barnes. A partir disso, ambos travaram uma parceria até o fim de suas vidas. Dewey tinha então sessenta anos, em 1918; e a Primeira Guerra Mundial chegava ao fim (DYKHUIZEN, 1978, p. 221-223).

As preocupações educacionais de Dewey no pós Primeira Guerra Mundial, em moldes democráticos liberais e progressivistas, seriam cada vez mais evidentes nos estudos, participações e publicações de Dewey, à época⁷⁵. Convém esclarecer a importante questão social que se erigia, desde o início do século XX, que era a proposta de uma educação industrial vocacional, prática, às crianças a partir de doze anos, de modo paralelo ou integrado ao currículo da escola pública, visando prepará-las para que se mantivessem empregadas e estudando. Com relação a essa questão, Dewey de fato acreditava numa reforma do sistema educacional, em moldes liberais, enquanto um ideal de transformação da sociedade (DEWEY, 1935, p. 372-374). Nesse propósito, o filósofo sempre defendeu um componente de treinamento prático nos primeiros anos da educação primária (RYAN, 1995, p. 173-174) e, nesse sentido, defendia abertamente o sistema curricular integrado entre currículo básico e profissional, acreditando que tal preparação poderia promover beneficemente o desenvolvimento social de trabalhadores da indústria, muitos dentre estes imigrantes ou negros, descendentes de ex-escravos (DYKHUIZEN, 1978, p. 141-142). Tal educação vocacional, segundo Dewey, deveria incluir desenvolvimento artístico, habilidade científica, cidadania e ensino técnico, profissional, de um modo que não fosse um "adestramento mecânico" (1935, p. 359).

Isso seria, de fato, um problema de relevância nacional para os Estados Unidos em seus princípios democráticos, principalmente em virtude das consequências da guerra global,

⁷⁵ Dewey, J. como a resenha "Indústria Criativa" – sobre a obra "Impulso Criativo na Indústria" (*Creative Industry, review of Helen Marot's Creative Impulse in Industry*), de Helen Marot (1865-1940), ou os artigos "O advento da Liga das Nações" (*The Approach to a League of Nations*), "Os Quatorze Pontos e a Liga das Nações" (*The Fourteen Points and the League of Nations*) e "O problema da educação secundária depois da guerra" (*The Problem of Secondary Education after the War*), todos artigos de 1918. Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

durante e após a qual o país recebeu muitos imigrantes. Assim, a parceria entre John Dewey e Albert Barnes foi formulada, desde o começo, nos moldes liberais, tendo em vista as realidades das classes trabalhadoras da indústria e do multiculturalismo do pós-Primeira Guerra (DYKHUIZEN, 1978, p. 234). Ambos consideravam a emergência de uma educação técnica profissional que fosse voltada principalmente aos imigrantes, negros e outros trabalhadores das indústrias (RYAN, 1995, p. 161; 171). Em 1925, quando a Fundação Barnes foi inaugurada publicamente, Dewey defendeu, enquanto Diretor Educativo da fundação, que a apreciação estética ativa deveria fundamentar a educação democrática. Sobre isso, convém lembrar que Dewey mesmo redefiniu a própria filosofia enquanto "a teoria geral da educação" (1935, p. 383) e, segundo observa Alan Ryan, Dewey teria integrado muito bem filosofia, educação e política, talvez julgando mesmo impossível discutir qualquer desses temas isoladamente (RYAN, 1995, p. 171).

No ano de 1919, Dewey empreende uma viagem diplomática ao Japão, para realizar uma série de palestras e visitas a instituições políticas e educacionais, principalmente, no intuito de promover sua filosofia pedagógica. No mesmo ano, viaja também para a China, com propósitos bastante similares. Diferentemente de sua viagem ao Japão, que durou menos de um ano, Dewey permanece aproximadamente dois anos na China – onde, inclusive, estreita seu contato com as religiosidades orientais – o que deve ter servido, futuramente, como material complementar para seu futuro livro "Uma Fé Comum", a ser publicado em 1934. É do solo Chinês que Dewey publica sua obra "Reconstrução em Filosofia", em 1920, e recebe, no ano seguinte, o título honorário de Doutor em Filosofia da Universidade de Pequim, instituição governamental. Concede também uma série de palestras, como presidente honorário, na Associação de Promoção à Educação Chinesa, cuja temática é a comparação das ideias e práticas educacionais de John Dewey em relação às do general Mao Zedong – ou, numa variante de tradução, Mao Tsé Tung (1893-1976). Não obstante a viagem à China tenha sido diplomática, Dewey, por sua vez, segundo Dykhuizen, teria expressado descontentamento com certos "rastros de totalitarismo que antevia no país" (DYKHUIZEN, 1978, p. 203-205) – o que de fato se concretizou, abertamente, a partir da instauração da China Comunista, em 1949.

Com relação à visita de Dewey ao México, em 1926, durante o governo do ditador liberal Plutarco Elías Calles, entre 1924 a 1928, Dewey, por sua crença inquebrantável na ciência moderna e na democracia liberal, teria tomado partido da educação secular, laica, sem interferência da Igreja Católica, conforme imposta pelo referido governo (DYKHUIZEN,

1978, p. 232; RYAN, 1995, p. 339-343). Em seus artigos "Igreja e Estado no México" e "O Renascimento Educacional do México", ambos de 1926, o filósofo americano defendeu a educação laica e as políticas públicas de secularização obrigatórias do regime liberal mexicano, uma vez que, segundo acreditava Dewey, a educação dada pelo catolicismo e a própria Igreja Católica seriam como um monopólio a ser combatido para o bem estar e o progresso social do povo mexicano, para que este fosse incorporado à vida moderna pelas vias das políticas públicas do estado (DEWEY, 2008c, p. 194-205) ⁷⁶.

Em 1928, aos setenta anos de idade, Dewey participa, como membro da União dos Professores, como convidado de honra em eventos da Sociedade Americana para Relações Culturais com a Rússia e, nessa condição, empreende uma viagem diplomática à Rússia Soviética para visitar escolas e instituições ⁷⁷. É dessa época seus seis artigos homônimos, "Impressões da Rússia Soviética" ⁷⁸. No ano de 1929 – quando ocorre a crise econômica histórica devida à queda da bolsa de Nova Iorque – Dewey publica sua obra "A Busca da Certeza" ⁷⁹ e é eleito para presidir o Comitê Nacional da Liga para a Ação Política Independente, ou LIPA ⁸⁰ – organização a qual Dewey pertenceria até sua morte, mediante participações ativas constantes.

Em 1930, Dewey se torna membro do Conselho Nacional de Justiça da Federação dos Estados Unidos e presidente honorário da Associação de Educação Progressiva, e funda, junto com Carl Murchison, o *Jornal de Psicologia Social* ⁸¹. Em 1932, Dewey publica "Natureza Humana e Conduta", entre outros artigos, de temáticas diversas, notadamente progressivistas e liberalistas. É conforme essa pauta que Dewey escreve o artigo "Em defesa da obra 'O lado sexual da vida', da feminista Mary Ware Dennett (1872-1947) ⁸², que advogava em prol de

⁷⁶ Cf. Dewey, J. *Church and State in Mexico*, originalmente publicado no jornal *New Republic*, 48 (25 August 1926): 9-10; *Mexico's Educational Renaissance*, originalmente publicado no mesmo jornal, 48 (22 Sept. 1926): 116-18. Ambos artigos republicados em Dewey, J., *The Later Works, 1925-1953, Vol. 2*, editado por J. A. Boydston, Carbondale, 2008, p. 198; 200-205. Cf. também Dykhuizen, G., 1978, p. 232.

⁷⁷ De 1922 a 1925, Dewey publica seus livros "Natureza Humana e Conduta" "Experiência e Natureza", além de vários outros artigos. 1927 é o ano da publicação de "O Público e seus Problemas". Nesse mesmo ano, Alice Chipman, esposa de Dewey, morre. Cf. LEVINE, B. *Cronologia da Vida e Obra de Dewey*, 2013.

⁷⁸ Dewey, J. "Impressões da Rússia Soviética: I, II, III, IV, V e VI (*Impressions of Soviet Russia: I, II, III, IV, V and VI*). Também escreve muitos outros artigos. Cf. LEVINE, B. *Cronologia, SIU*, 2013.

⁷⁹ Dewey, J. *The Quest for Certainty*, 1929.

⁸⁰ Comitê Nacional da Liga para a Ação Política Independente (*National Committee of League for Independent Political Action, LIPA*). Cf. LEVINE, B. *Cronologia, SIU*, 2013.

⁸¹ *Journal of Social Psychology*, 1930. Cf. LEVINE, B. *Cronologia, SIU*, 2013.

⁸² Dewey, J. *In Defense of Mary Ware Dennett's 'The Sex Side of Life'*, 1930. Cf. LEVINE, B., *Cronologia, SIU*, 2013.

causas como a do controle de natalidade, do feminismo e da educação sexual nas escolas. Ainda nesse ano, Dewey se aposenta de seu cargo de professor na Universidade de Columbia, onde não obstante é nomeado Professor Emérito. Sobre essa época, aliás, Alan Ryan diz ser a mais surpreendente, pois Dewey, sendo já autor de muitos livros, após se aposentar, passaria a se dedicar energicamente à causa política da democracia liberal, seja escrevendo ou participando de eventos ou organizações políticas e diplomáticas (RYAN, 1995, p. 32).

Na década de trinta, ainda com relação à atuação política, Dewey se torna presidente honorário da Associação de Educação Nacional, participa da "Vigésima Terceira Conferência Anual da Associação Nacional para a Emancipação das Pessoas de Cor", na Igreja Batista de Washington, DC, além de participar de um encontro sobre professores negros de Baltimore. Dewey é eleito vice-presidente da Sociedade Americana para as Relações Internacionais com a Rússia, e viaja ao continente africano para visitar o Senegal e a África do Sul – onde fica na Cidade do Cabo, para participar da Conferência da Associação para a Nova Educação na África do Sul, e em Johannesburgo ⁸³.

Em 1935, Dewey participa, como membro, do Comitê Internacional sobre Presos Políticos. É também vice-presidente da Liga para a Democracia Industrial, eleito de 1935 a 1939, e presidente honorário da Associação de Educação Progressiva, a partir de 1936. Em 1937, Dewey volta ao México diplomaticamente, para presidir, enquanto membro do Comitê Internacional sobre Presos Políticos, a Comissão de Investigação e Defesa de Leon Trotsky face às acusações processuais do governo de Moscou. Em 1938, Dewey publica, aos oitenta anos de idade, suas obras "Experiência e Educação", sobre Filosofia da Educação, e "Lógica: a Teoria da Investigação"⁸⁴. No ano seguinte, em 1939, início da Segunda Guerra Mundial, Dewey publica seu livro "Liberdade e Cultura", dentre vários outros artigos ⁸⁵.

Em 1940, Dewey participa do Conselho de Educação de Nova Iorque, posicionando-se contra a volta do período escolar reservado para o estudo religioso – num posicionamento similar ao expressado pelo filósofo no México, em 1926. Segundo Dykhuizen, Dewey creia que a imposição do ensino religioso causaria ainda mais distúrbios do que encontros no

⁸³ Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

⁸⁴ Dewey, J. *Logic: The Theory of Inquiry e Experience and Education*, ambas obras de 1938. Cf. LEVINE, B., Cronologia, SIU, 2013.

⁸⁵ É desse ano de 1939 sua réplica "Experiência, Conhecimento e Valor: Uma Resposta" (Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder), editada e publicada por Paul Arthur Schilpp.

contexto democrático das escolas públicas dos EUA, à época, apesar do problema emergente da delinquência e criminalidade entre os jovens, o que era comumente associado, pelos conservadores, justamente à indiferença da juventude secularizada quanto aos valores morais tipicamente preservados pela educação religiosa (DYKHUIZEN, 1978, p. 275-277).

Dois eventos históricos importantíssimos marcam a última década de Dewey: o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, e o golpe comunista na China, sob a liderança de Mao Zedong, em 1949. Entre 1951 e 1952, durante os últimos dois anos de vida de Dewey, Em 1951, o filósofo se torna membro honorário vitalício na Associação Americana dos Administradores de Escolas e escreve mais alguns artigos curtos. Aos noventa e três anos, Dewey se mantém como membro do Comitê Consultivo para Igualdade Racial, como vice-presidente da União Ética Americana e é eleito vice-presidente honorário do Comitê Estatal do Partido Liberal do Estado de Nova Iorque. Em primeiro de Junho, antes de seu aniversário, Dewey morre de pneumonia em Nova Iorque, e seu memorial é realizado pela Igreja Comunitária da mesma cidade ⁸⁶.

Ante o exposto, tendo em vista a toda a conjuntura histórica, resta impossível tratar apenas de um aspecto – até pelo caráter de continuidade imposta pela própria teoria do filósofo. Nessa lógica, a religiosidade da democracia, a aposta igualmente fervorosa na ciência aplicada ao social e o aspecto político de Dewey, conforme os movimentos do liberalismo e do progressivismo norte-americano do século XX, longe de serem apartados, de fato acabaram moldando toda a concepção e a atuação estético-pedagógica de Dewey.

A partir dessa base, que procurou focar a trajetória biográfica, passa-se à discussão especializada propriamente dita, referente ao recorte da presente pesquisa.

⁸⁶ Cf. LEVINE, B. Cronologia, SIU, 2013.

3. O sistema filosófico deweyano sob o foco de sua estética da “arte como experiência” em continuidade com a investigação: processo e método enquanto arte ou ideal

Pragmatismo instrumentalista, experimentalismo, filosofia em reconstrução e teoria geral da educação são denominações que Dewey deu ao seu sistema filosófico (DEWEY, 1935, p. 383). Esse sistema filosófico propõe uma "verificação em permanente reconstrução", ou seja, deseja romper definitivamente com a ortodoxia do pensamento clássico, tradicional (DEWEY, 1917, p. 3-7)⁸⁷.

Haveria uma unidade – ou monismo – que caracteriza o sistema filosófico deweyano. Este se concretizaria, precisamente, mediante seu princípio de continuidade, ou seja, sua crença numa unidade do mundo do ponto de vista naturalista. Todavia, paradoxalmente, essa mesma unidade somente se daria mediante o pluralismo, no sentido em que Dewey compreende o pluralismo: como um fato empiricamente estabelecido no devir, no qual se sobressai o próprio processo e os ritmos que lhe são intrínsecos (1917, p. 15). A velha fórmula da beleza, na arte e na natureza, para Dewey, seria justamente essa, qual seja, a de uma unidade na variedade (1934a, p. 161). A consciência dessas infinitas conexões do processo em virtude da natureza seria o ideal que Dewey conceberia e acreditaria (DEWEY, 2008d, p. 180)⁸⁸.

Em seu último e breve artigo sobre estética, "Experiência Estética enquanto uma Fase Primária e enquanto Desenvolvimento Artístico", escrito em 1950⁸⁹, Dewey reafirma definitivamente sua crença na continuidade, no pluralismo – e, não obstante, na unidade – desse sistema fundado no devir, confluindo a lógica de sua teoria estética aos demais aspectos

⁸⁷ Dewey, J. "A Necessidade de uma Reconstrução em Filosofia" (The Need for a Recovery in Philosophy), In: *Creative Intelligence*, 1917.

⁸⁸ DEWEY, J. "Natureza Humana e Conduta" (Human Nature and Conduct, 1922), In: Dewey, John, 1859-1952.: *The middle works, 1899-1924*. Jo Ann Boydston (Ed.) Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008.

⁸⁹ Dewey, J., *Aesthetic Experience as a Primary Phase and as an Artistic Development*. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, New York, Vol. 9, 56-58, Set. 1950.

– psicossociais, políticos, econômicos, históricos etc. – da experiência da vida humana (DEWEY, 1950, p. 58).

É considerando essa conjuntura fundamental que se procurou encadear aqui os conceitos e proposições de Dewey acerca de sua estética. Ou seja, este capítulo, fundamentalmente conceitual, buscou evidenciar e encadear os principais pressupostos, conceitos e proposições de John Dewey com relação ao recorte da questão da continuidade entre estética e investigação, ou entre ideal e real não mais em suas acepções clássicas, mas conforme reconstruídos pelo instrumentalismo deweyano.

Para que esse objetivo fosse cumprido satisfatoriamente, o capítulo se constrói a partir de subcapítulos temáticos, os quais procuraram abordar aspectos tanto mais predominantemente teóricos quanto práticos da estética deweyana, conforme a proposta desta pesquisa.

3.1 A estética deweyana: alguns conceitos e proposições basilares

Crê-se que o presente discurso deve ser introduzido a partir da concepção naturalista de Dewey sobre o termo "experiência" – este em conexão intrínseca aos termos "vida" e "educação", enquanto processo contínuo, cumulativo, plástico. "Experiência", assim como "processo", ou "método", aparecem no epicentro do sistema filosófico deweyano. Experiência, para Dewey, enquanto pressupõe a singularidade do vivente, é também um termo complexo, pois envolveriam necessariamente a pluralidade de outros aspectos que lhe são inerentes, uma vez que a experiência não somente se faria no processo, mas seria inerente ao próprio processo – ou melhor, processo no sentido de ser natureza: como professou sinteticamente Dewey na obra "Democracia da Educação", de 1916, segundo a qual experiência seria natureza.

Haveria na experiência, enquanto processo que é natureza, formas convergentes, em continuidade, quais sejam, a forma estética e a científica. Assim, a experiência da vida, para Dewey, se daria mediante a junção instrumental ou operativa entre arte e ciência, estético e investigativo, experiência e direção. Nessa lógica, considerando o "princípio de continuidade" biológico defendido veementemente por Dewey (1935, p. 388), o pluralismo desse processo é rítmico, e por isso não seria dualista no sentido filosófico tradicional, conforme Dewey. Esse processo rítmico, pluralista, se sobressairia e se imporia como a ordem do mundo empírico, que é plástico. Nesse mundo nada está acabado, tudo flui, muda constantemente. Crê-se adequado recuperar o pensamento de Henri Bergson, segundo o qual o devir seria mais do que o ser – o que, grosso modo, caracterizaria as filosofias da vida, conforme Bochenski⁹⁰.

Logo, para Dewey, a própria experiência seria o método mais adequado, senão o único, para se desvendar a natureza – uma vez que experiência não somente é da natureza, mas está na natureza, ou seja, a experiência penetra na natureza, é "natureza experimentada": "pedras, plantas, animais, doenças, saúde, temperatura, eletricidade e tudo o mais. Coisas interagindo de certos modos são experiência. Elas são o experimentado" (DEWEY, 1958, p.

⁹⁰ Cf. Capítulo primeiro desta dissertação.

2a-4a)⁹¹. A filosofia experimentalista – ou instrumentalista – de Dewey se fundaria nesse experimentalismo.

Essa lógica da continuidade entre experiência e natureza seria válida, inclusive, para o homem e sua cultura distinta, uma vez que tal sofisticação adviria da natureza como sua extensão, ou seja, seria igualmente natureza (DEWEY, 1958, p. 2a-4a; DEWEY, 1935, p. 267; 333-334). Nesses termos é que a concepção de experiência de Dewey não seria mentalista, ou seja, não seria uma questão relativa a puro conhecimento, mas adviria da conexão biológica entre subjetivo e objetivo, experiência singular e o processo regidos pela natureza (DEWEY, 1917, p. 7). A experiência, assim concebida, seria uma questão de fazer e padecer simultâneos, enquanto ritmos naturais, categorias primárias da vida empírica. Considerando o mundo plástico, contínuo e cumulativo em virtude do qual vivemos, a experiência seria o "futuro implicado no presente" (DEWEY, 1917, p. 11-13).

Reiterando, a concepção ampla de experiência, para John Dewey, se junta, obrigatoriamente, a de natureza, que por sua vez se confunde com a concepção de cultura, considerando que a vida, para Dewey – grosso modo –, teria se sofisticado, desde os níveis físicos mais rudimentares até o níveis mais complexos, vindo assim a possibilitar a experiência estética e a investigação científica, bem com as tecnologias e as artes mais refinadas⁹².

Nesse sentido, Dewey defende a ideia de, substituindo-os pela ideia de ritmos, ou sub-ritmos na experiência contingente, que daria graus variados de complexidade, conforme a expansão e sutilezas qualitativas da experiência (1934a, p. 8; 21-23; 56). Assim como os "lugares comuns biológicos" chegariam mesmo a ser "as raízes da estética na experiência" para Dewey (1934a, p. 76-77), igualmente o "ideal", em si mesmo, segundo Dewey, fosse qual fosse seu nível de sofisticação humana, teria suas raízes na natureza, a partir da origem da mente e da imaginação (1934b, p. 48):

A filosofia foi escrita em versos e, sob a influência do esforço imaginativo, o mundo tornou-se cosmos. Os primórdios da filosofia grega contavam a história da natureza e, como a história tem começo, movimento e clímax, a substância da narrativa exigiu a forma estética. Dentro da história, ritmos menores transformaram-se em partes do grande ritmo da geração e destruição, do vir a ser e do deixar de ser, da remissão e da concentração, da agregação e da dispersão, da consolidação e da

⁹¹ Cf. também Dewey, J. *Democracy and Education*, (1916) 1935, p. 267; 333-334.

⁹² Dewey, J., 1958, p. 354-393, *passim*.

dissolução. A ideia de lei surgiu juntamente com a ideia de harmonia, e as concepções que hoje são lugares-comuns prosaicos emergiram como parte da arte da natureza, bem como daquilo que foi construído na arte da linguagem (DEWEY, J., "Arte como Experiência", 1934a, p. 281).

Dewey buscou rejeitar, terminantemente, quaisquer dualismos – o que fez com especial ênfase justamente no caso de “experiência” e “natureza”, “natureza” e “cultura” ou “natureza” e “homem”. Rejeitando os dualismos clássicos advindos de pressupostos idealistas, metafísicos, teológicos judaico-cristãos, Dewey parte de pressupostos naturalistas, segundo os quais a pré-configuração biológica do homem, enquanto um processo mutável, em permanente reconstrução, supostamente o poria em conexão e em continuidade a todas as coisas, nunca em oposição. Essa continuidade seria expressa, por exemplo, quando Dewey defende que haveria coisas estranhas ao corpo dentro dele, como também coisas fora do corpo que lhe pertenceriam, de juízo e de fato, as quais deveriam ser buscadas pela criatura para a continuidade de sua vida. Numa escala mais baixa, estariam o ar e os alimentos; numa escala superior, as ferramentas, a propriedade, os amigos e as instituições, ou seja, todos os suportes sem os quais não haveria vida civilizada, afirma Dewey (1934a, p. 58-59). A influência inconsciente do meio circundante – natural e social – afetaria tudo no caráter e na mente, moldando o indivíduo em seus hábitos de linguagem e em seu comportamento social, dando-lhe boas maneiras e, finalmente, bom gosto e apreciação estética (DEWEY, 1935, p. 20-21).

Nessa lógica, haveria uma união entre o material e o imaterial, o objetivo e o subjetivo, o material externo, ou o meio, e o reflexivo individual etc. A experiência dita subjetiva do homem se confundiria com a objetividade do mundo empírico num mesmo processo. O homem, vivendo em virtude do meio natural, mas sendo ele mesmo natureza, incorporaria e reconstruiria contínua e continuamente experiências nesse meio, que é tanto natural quanto social, pois ainda que sua experiência distinta, denominada cultura, revestida das formas estética e científica, viesse a expandir e a enriquecer sua própria natureza humana, tal experiência humana não deixaria de pertencer à natureza (AMARAL, 2007, p. 53). Com relação a isso, diz o filósofo:

Apesar de toda a hostilidade e indiferença da natureza em relação aos interesses humanos, deve haver alguma congruência entre a natureza e o homem, caso contrário, a vida não poderia existir. Na arte, as forças que são receptivas, que sustentam não este ou aquele objetivo especial, mas os processos da experiência desfrutada em si, são liberadas. Essa liberação lhes confere um caráter ideal, pois que ideal pode o homem alimentar sinceramente, senão a idéia de um meio ambiente

em que tudo conspire para o aperfeiçoamento e a sustentação de valores ocasional e parcialmente experimentados? (DEWEY, J., "Arte como Experiência", 1934a, p. 366).

Dewey defende que o mundo seria cheio de coisas indiferentes ou até hostis à vida, sendo que os próprios processos pelos quais a vida se mantém tenderiam a desajustá-la de seu meio. Não obstante, a vida continuaria e, ao continuar, se expandiria, superando dos fatores de oposição e conflito. Para Dewey, seria essa expansão que daria uma força transformadora, capaz de sofisticar a vida biológica, o que a tornaria continuamente significativa. Tal seria a lógica, o equilíbrio e a harmonia mediante os ritmos e subritmos da natureza, a partir e em virtude da tensão, do processo, segundo Dewey (1934a, p. 162-186).

Consequentemente, as criaturas vivas só continuariam a viver conforme e em respeito a essa ordem natural em torno delas. A vida seria, pois, a ação contínua de incorporar essa ordem natural a elas mesmas – que são, por sua vez, igualmente natureza – no sentido de garantir e manter a estabilidade, a harmonia, a lógica da natureza. Todavia, nessa lógica do devir, a estabilidade pressupõe e depende da instabilidade, da mudança, do falibilismo. Assim, toda ação vital pressupõe uma fase cíclica de perturbação e conflito correspondente o ser vivo perde e restabelece repetidamente o equilíbrio com o meio circundante, e esse momento de passagem da perpetuação para a harmonia seria, para Dewey, o da vida mais intensa. É crucial entender que a estética deweyana entende esse processo contínuo de tensão e harmonia, em si mesmo conclusivo, satisfatório, como o germen e essência do estético, do ideal; tal processo concretizaria uma consumação análoga ao estético desenvolvido pela experiência e pela cultura humanas (DEWEY, 1934a, p. 76-80).

Toda experiência, defende Dewey, deve tender a uma conclusão, ou seja, a uma transformação ou satisfação conclusiva. A experiência, para se fazer conclusiva, deve obrigatoriamente ter ambas formas, a estética e a investigativa em continuidade, ainda que possa deter qualquer outra qualidade predominante a lhe dar unidade – qualidade esta que pode ser estética, investigativa, prática, teórica etc. A experiência, portanto, possuiria uma unidade que a lhe dar nome: por exemplo, uma comida, uma tempestade, uma discussão – e essa unidade constituiria a qualidade que a impregna. Tal unidade, porém, não seria nem intelectual, nem emocional, nem prática, pois esses termos denominariam apenas as distinções da reflexão do ser vivo na experiência enquanto adjetivos de interpretação. Assim, para Dewey, independente de sua qualidade predominante, toda experiência conclusiva daria,

necessariamente, as formas estética e investigativa em continuidade (DEWEY, 1934a, p. 35-36).

Ou seja, como explica o próprio Dewey, numa análise póstuma, poderia-se descobrir que um aspecto caracterizou predominantemente uma experiência como um todo – por exemplo, as experiências científicas e filosóficas em sua última forma seriam intelectuais, mas primariamente seriam emocionais, deliberadas e voluntárias. Essa unidade tornaria a experiência mais significativa, e, por isso mesmo, mais esteticamente satisfatória e educativa, defende Dewey. Ou seja, toda experiência conclusiva e satisfatória, nesses termos, implicaria crescimento contínuo, cumulativo, progressivo. É nesses termos que, para Dewey, a experiência da vida seria, necessariamente, a própria educação, como sinônimos (1934a, p. 37).

Para Dewey, o significado da vida é, de fato, crescimento, o qual não cessaria, seja qual for o estágio da vida, justamente pela lógica da interação e da continuidade entre o homem e seu meio – já que o homem, pelo processo que é a própria natureza, viveria em virtude do meio (1935, p. 55-59). Em razão disso, Dewey proporia sua concepção de educação precisamente enquanto crescimento por si mesmo – ou melhor, o crescimento, pois, seria o objetivo máximo da educação (1935, p. 131-144). Logo, vida, experiência, educação e crescimento seriam processos intrínsecos, contínuos e cumulativos, tal como lados coligados num mesmo quadrado. Segundo Dewey

Quando se diz que educação é desenvolvimento, tudo depende do como se concebe este desenvolvimento. Nossa conclusão essencial é que a vida é desenvolvimento e que o desenvolver-se, o crescer é a vida. Traduzido em termos educacionais equivalentes, isto significa: que o processo educativo não tem outro fim além de si mesmo: ele é seu próprio fim; e que o processo educativo é um contínuo reorganizar, reconstruir, transformar (DEWEY, J., "Democracia e Educação", 1935, p. 59).

Disso também decorreria que a educação significa a empresa de suprir as condições que asseguram o crescimento ou desenvolvimento, – a adequação da vida – independentemente da idade. Essa capacidade de crescer decorreria do estado de plasticidade, enquanto capacidade de mudança em virtude do meio – a aptidão especial de um imaturo para crescer, aprendendo com a experiência –, a partir da dependência social, subentendida como oportuna e benéfica "interdependência" (DEWEY, 1935, p. 49-54).

Nessa lógica, o hábito, para Dewey, seria sempre ativo, reflexivo. Significaria nunca uma acomodação, mas uma capacidade plástica de reorganizar-se, seja física ou psiquicamente; ou seja, uma suposta capacidade de por em continuidade real e ideal, o velho e o novo na experiência. Dewey fala do poder de reter dos fatos alguma coisa aproveitável para resolver as dificuldades de uma situação ulterior, o que significaria poder modificar seus atos tendo em vista os resultados de fatos anteriores, ou seja, o poder de desenvolver atitudes mentais reflexivas entre o velho e o novo – sem o qual seria impossível contraírem-se hábitos ativos (DEWEY, 1935, p. 53-62; 89-92). Nesse processo, de acordo com Dewey, as experiências individuais armazenadas seriam revividas e reconstruídas em face da tensão que deve compor uma nova experiência, cumulativa e sucessivamente (1934a, p. 60).

Esse crescimento pessoal que adviria dessa plasticidade, porém, não deveria servir apenas ao indivíduo, mas estar em continuidade com o propósito comum à sociedade como um todo (DEWEY, 1934a, p. 377). O instrumentalista acredita num ideal, ou melhor, numa idealização – operativa, gerada e fundada na natureza – que se concretizaria através de ações dirigidas pelo pensamento, tais como manifestos nas obras de artes refinadas e em todas as relações humanas aperfeiçoadas pelo senso de comunidade (DEWEY, 1930a, p. 287).

Conforme essa capacidade de desenvolver hábitos ativos, o ser vivo, a medida de sua vida e crescimento, em virtude de experiências anteriores, seria cumulativamente mais capaz de converter emoção ou impulso em interesse, mediante a referida reflexão inteligente, conforme concebida por Dewey – o que teria, obrigatoriamente, para o filósofo, como pano de fundo, o espírito da consciência social, o qual seria o norte ético da humanidade (1934a, p. 60).

O que distinguiria uma experiência estética, seja enquanto ato expressivo, seja enquanto cultura, seria essa conversão da resistência e da tensão, das excitações que tentam a distração, num movimento até um final satisfatório, num ritmo de intervalos nos quais uma fase cessaria, e uma outra latente se prepararia. Ou ainda, cada descanso – ou harmonia – na experiência seria um padecimento – tensão, conflito – a absorver e a assimilar as conseqüências do ato anterior, transmitindo o significado extraído e conservado, num ritmo incessante que buscaria aproveitar a experiência o melhor possível (DEWEY, 1934a, p. 23; 56-57). De acordo com o filósofo

Todas as interações que afetam a estabilidade e a ordem no fluxo em turbilhão de mudança, são ritmos. Existem o influxo e o refluxo, a sístole e a diástole: a mudança

ordeira. Esta se move dentro de limites. Ultrapassar os limites estabelecidos equivale à destruição e à morte, a partir das quais, entretanto, se constroem novos ritmos (DEWEY, J., "Arte como Experiência", 1934a, p. 78-79).

Dewey imagina dois tipos de mundo nos quais a experiência estética não ocorreria: [1] um mundo de mero fluxo, no qual a mudança não fosse cumulativa, não havendo, portanto, desfechos, estabilidade ou repouso; [2] um mundo acabado, concluído, sem suspense ou crise, portanto sem oportunidades de resolução. Logo, seria somente pelo fato deste mundo no qual vivemos ser uma combinação de movimento e culminação, de rupturas e reencontros, é que a experiência do vivente seria passível de deter qualidade estética. Assim, a arte seria, para Dewey, um processo contínuo, um eternofluxo entre tensão e a harmonia. Sem essa união, a arte, ou sequer a experiência, não teriam material – crê Dewey(2010, p. 484). Arte não seria nem meramente externa, nem meramente mental, nem meramente física. Como todo modo de ação, ela geraria transformações no mundo plástico, no processo (DEWEY, 1935, p. 159). Para o filósofo, pois, o material da vida seria, estritamente, o processo no qual a experiência seria um aspecto sofisticado eintrínseco.

Considerando essa sofisticação de ritmos significativos cujo fundamento e sustentação seriam estritamente biológicos, o filósofo conceberia arte, ou ato expressivo, como uma atividade mentalmente organizada, uma experiência completa e controlada, que compartilharia o mesmo processo de abstração da capacidade mental de descobrir relações ou qualidades de um objeto (DEWEY, 1959, p. 198). Assim, Dewey definiria a arte ou estética, em amplo sentido, como a forma natural da experiência humana, contínua e completa, pré-configurada pela evolução animal, desde suas raízes subumanas. Por isso mesmo, Dewey entenderia a experiência estética como algo vital à felicidade humana, indispensável à conclusão satisfatória da experiência, ou seja, indispensável ao crescimento, à educação (DEWEY, 1934a, p. 10; 25; 38).

Para Dewey, a forma estética, em seu amplo e primitivo sentido, estaria no cerne do "instinto" humano – conforme palavra do filósofo, instinto o qual teria algo de imutável. As manifestações dessa natureza, desse instinto, essas seriam mutáveis, mas respeitando à tal ordem imutável, pré-configurada (DEWEY, 1946, p. 184-192)⁹³.

⁹³ Idem, "A Natureza Humana Muda?" (*Does Human Nature Change?*, 1938. In: *Problems of Men*, 1946, p. 184-192.

Todavia, a natureza, para Dewey, não seria criação acabada que deve ser meramente contemplada, mas um acaso, cujo equilíbrio, fundado na lógica do processo evolutivo (DEWEY, 1935, p. 391-393), se faria entre o instável e o estável, no processo da natureza como um todo. Mais especificamente no tocante à humanidade, esse equilíbrio se faria pela conexão entre individual e social, ou subjetivo e objetivo. Nesse contexto, frisa-se, a arte seria uma expansão a partir da vida biológica, algo que se teria se sofisticado de tal maneira até gerar as artes refinadas, o extraordinário (DEWEY, 1930a, p. 7-8)– crença de Dewey que atestaria tanto seu naturalismo quanto seu humanismo. A evidência dessa sofisticação, advinda do próprio devir da natureza, para Dewey, seria justamente as belas-artes (1930a, p. 98; 143), as quais se manteriam em continuidade com todas as artes técnicas, utilitárias ou industriais (DEWEY, 1930a, 255-256)⁹⁴. Para Dewey, tanto a revolução científica, industrial e a política teriam derrubado o dualismo clássico entre as artes refinadas e utilitárias, ou populares (1946, p. 84-85). E em lugar de dualismos, diz Dewey, haveria na modernidade o reconhecimento das relações mútuas entre as artes refinadas e as industriais (1939c, p. 271)⁹⁵.

Em virtude da raiz biológica, a arte no geral, ou o lúdico – o que inclui, por exemplo, o esporte ou o drama –, seriam necessidades morais, e teriam uma função moral indispensável, pois eles significariam, ordenariam e elevariam esteticamente os impulsos que, sem tal forma, seriam meramente ordinários (DEWEY, 2008d, p. 111-112). É conforme essa lógica que Dewey afirma que todo hábito ativo, reflexivo, seria uma forma de arte (2008d, p. 15-16; 47-51).

Para Dewey, o hábito reflexivo deve ser espontâneo; mas enquanto arte, ou seja, ato expressivo, deve ser também organizado, não mero improviso ou acomodação. A experiência seria, para Dewey, nesse sentido, autosuficiente, e seria estética porque conclusiva (1930a, p. 235). Nesses termos é que se poderia entender o termo "crescimento" para Dewey, o qual se confunde com os conceitos deweyanos de "educação", "vida" e "experiência". E é por essa dinâmica que o filósofo instrumentalista defendia que o ordinário pudesse se converter em extraordinário (1930a, p. 118).

Para se entender a questão do sagrado na experiência, para Dewey, convém ter em conta que o filósofo difere "religião" de "religioso", emancipando este daquela – ou seja, o

⁹⁴ Cf. também Dewey, J., (1916) 1935, p. 274-278; 1934a, p. 3-19, passim; 250.

⁹⁵ Dewey, J. "Inteligência no Mundo Moderno" (Intelligence in the Modern World), 1939.

religioso, num sentido fenomenológico ou experimentalista, seria uma função ou uma forma natural da experiência que, segundo o instrumentalista, não deveria ser tido como monopólio de quaisquer religiões instituídas (DEWEY, 1934b, p. 3; 27; 43). Para o filósofo, religioso e estético se confundiriam, ou estariam em continuidade por compartilharem a mesma origem e limite, ou seja, a natureza biológica que se sofisticou (1934a, p. 6).

Dewey defendeu a separação imperativa dos valores religiosos em relação às religiões – separação que, segundo ele, não deveria ser superada uma vez que tais valores ou ideais não deveriam ser monopólio de religiões determinadas, pois o religioso seria, segundo Dewey, uma função da experiência. Qualquer atividade realizada no interesse de um fim ideal – ou seja, instrumental – daria qualidade estética e religiosa para o filósofo (DEWEY, 1934b, p. 3; 27-28; 43). Ainda com relação à religião, convém evidenciar que Dewey rejeita o legado judaico-cristão, em seu drama do pecado, redenção e salvação, o qual seria um entrave ao desenvolvimento do homem, já que este, segundo Dewey, poderia se relacionar com Deus diretamente (DEWEY, 1920, p. 46-47).

3.2 A função unificadora da arte – entre as formas estética e científica

Para John Dewey, a arte deteria função unificadora como "plena e intensa experiência a conservar vivo o mundo em sua plenitude e continuidade, transformando a matéria prima dessa experiência em virtude do mundo numa matéria ordenada e esteticamente formada"(1934a, p. 133). Nesse entendimento de Dewey, a arte serviria, inclusive, como parâmetro à qualidade de uma teoria filosófica, como crê o filósofo: “Não há teste que revele tão seguramente a unilateralidade de uma filosofia como o seu tratamento da arte e da experiência estética” (1934a, p. 274).

Com relação a tal função unificadora da arte, entende-se que aspecto mais importante a ser evidenciado na conjuntura desse trabalho é a relação entre estética e educação; consequente, entre arte, educação e ciência. Com relação à teoria de Dewey sobre arte – considerando-se até aqui algumas das principais obras como “Democracia e educação” (1916), “Como pensamos”, “Experiência e natureza” (1925), “Arte como experiência” (1934), entre outras – pode-se afirmar que a experiência estética de base biológica, naturalista, se conclusiva, satisfatória, é nevrálgica na filosofia da educação deweyana. Todavia a arte, enquanto forma de experiência, também requereria, necessariamente, uma direção, um caráter investigativo inerente, pois arte, educação e ciência seriam de fato inseparáveis da experiência. Dewey afirma, veementemente, que a arte, incluindo nela o lúdico – o que inclui o esporte, por exemplo –, seria a resposta à demanda complexa da educação, uma vez que a arte enquanto experiência, ou seja, processo, em amplo sentido, livraria a atividade de ser mero meio para atingir um fim externo a si mesmo (DEWEY, 1935, p. 241-242).

Conforme Dewey, a arte teria a função instrumental de unificar meios e fins, ou o prático e o teórico. Por exemplo dado pelo próprio Dewey, a experiência intelectual teria qualidade emocional satisfatória pela sua integração interna e seu cumprimento devido a um movimento ordenado e organizado. Sem essa qualidade emocional, essa energia reorganizada reflexivamente, a experiência do pensamento, predominantemente intelectual, não se concluiria. Ou seja, o estético não se poderia separar da experiência intelectual porque está requisitória a forma estética para se fazer satisfatória. O mesmo vale para uma ação

predominantemente prática, que poderia ser feita mecanicamente, mas não alimentar a experiência porque não se consoma, não detém qualidade emocional, integração e organização suficientes para serem esteticamente satisfatórias. Toda ação prática daria qualidade estética se interessada, integrada – ou seja, organizada disciplinarmente, mediante certa medida de esforço ou padecimento – na busca de uma satisfação emocional – estética e diretiva (1935, p. 38-39) – defende Dewey. A fase emocional de apreciação ligaria as partes como um todo, a intelectual traria o feito significativo da experiência, enquanto o prático indicaria que todo o organismo está em interação com os acontecimentos e ou objetos apreciados. Dessa forma, essas experiências em questão poderiam ser predominantemente intelectuais ou práticas, mas todas seriam distintivamente estéticas pelo interesse e propósito que as significassem e controlassem (1934a, p. 55).

Numa experiência do pensamento as premissas surgiriam após a manifestação de uma conclusão, que seria a consumação de um movimento, por isso uma experiência de pensamento, cuja conclusão lida com símbolos ou signos teóricos, teria sua própria qualidade estética em sua forma, diferente das experiências reconhecidamente estéticas por causa de seu tema artisticamente tratado, desde o início voltado a produzir a obra de arte propriamente dita (1934a, p. 37-38). Dewey argumenta que haveria também um trabalho intelectual a demandar inteligência extraordinária do artista, durante seu processo de criação estética (1934a, p. 45-46).

Segundo Dewey, certos dualismos psicologistas separariam o intelectual e o sensível, como se o pensamento fosse próprio aos pensadores e cientistas, e a emoção ou sensibilidade inspiradora fosse própria aos artistas. Todavia, diz o filósofo, na extensão em que seria possível comparar ambos trabalhos, ter-se-iam pensamentos carregados emocionalmente e sentimentos cuja substância consistiriam em significações reflexivas. A única diferença seria relativa à classe material, pois os artistas teriam como matéria as qualidades das coisas da experiência direta, enquanto os investigadores intelectuais tratariam com as qualidades que se manipulam por meio de símbolos no lugar de qualidades, não significativas em sua presença mais imediata. Em relação à técnica de pensamento e à emoção, não existiriam diferenças no que concerne à interdependência de idéias emocionais e sua clarificação e maturação a partir de algo quase inconsciente: pensar diretamente em termos de cor, tons, texturas, imagens seria, tecnicamente, uma operação diversa do pensar em palavras (DEWEY, 1934a, p. 73-74; 95).

Dewey entende que a produção de uma obra de arte demandaria "inteligência extraordinária" àquela do pensamento puramente intelectual, que seria a da manipulação mecânica de símbolos matemáticos ou verbais (1934a, p. 45-46). O cientista, por sua vez, se interessaria diretamente em resolver esses problemas advindos da tensão entre a matéria observável e o pensamento de forma cumulativa, sendo que uma resolução sua seria apenas mais um escalão a outro problema a ser resolvido. Mas ainda nesse caso, defende Dewey, não se trataria simplesmente de uma busca diretiva, própria ao cientista em suas pesquisas teóricas ou práticas, não se trataria apenas de escalões, pois a ciência, pura e simplesmente, não se traduziria em forma de experiência, mas enquanto forma de direção. Nesse ponto, o filósofo argumenta que a experiência estética, sendo a forma natural de toda experiência, deveria estar presente na experiência predominantemente científica, conferindo-lhe, além da solução de um problema, uma significação emocional e estética. Nesses termos, artistas, e principalmente cientistas ou pensadores, não operariam sempre de forma consciente na extensão que se imagina popularmente. Apesar de todo planejamento próprio ao trabalho de cada um, todos tenderiam a um fim obscuro, imprevisto. Ambos tateariam o caminho, rumo a algo inicialmente débil, sobre o qual aplicariam observação e reflexão (DEWEY, 1934a, p. 15-16; 38).

Para Dewey, haveria um ponto evidente e crucial de diferença entre o artista e o cientista, ou melhor, arte e ciência. Este se refere ao fato de que, enquanto uma experiência intelectual teria seu valor na conclusão, que poderia ser extraída como uma forma de verdade e usada como fator e guia para outras investigações, uma obra de arte não deteria tal sedimento auto-suficiente. Seu resultado seria significativo não em si mesmo, mas pela integração das partes, pela função e pela experiência de unificar e significar (DEWEY, 1934a, p. 55).

A concepção e o tratamento dado à experiência estética é que a arte teria uma qualidade única como um processo e obra de clarificação e concentração de significados dispersos e débeis na matéria de outras experiências. Isso se tornaria mais claro pela seguinte exemplificação do autor: traçando-se uma distinção entre expressão e enunciação; pois a ciência enunciaria significados, mas seria a arte, por excelência, que os expressaria. Ou seja, segundo Dewey, um sinal dirigiria determinado curso a um lugar, mas não proporcionaria uma experiência desse lugar; apenas daria as condições para se procurar pelo lugar, pela experiência. Por sua vez, a ciência enunciaria as condições ou direções pelas quais se poderia obter a experiência de um objeto ou situação, sendo justamente o modo de enunciação, por

excelência, mais útil como direção. Ocorreria, porém, segundo Dewey, que o extremo prestígio da ciência em sua função direção que lhe seria predominante característica, poderia fazer com que ela fosse tida, erroneamente, como expressiva da natureza interna das coisas. Se assim fosse, diz Dewey, a ciência competiria com a arte obrigando a humanidade a tomar partido para julgar qual das duas promoveria a revelação mais genuína. Dewey defende que a arte – com o poético como distintivo do prosaico, o artístico como distintivo do científico, a expressão como distintivo da enunciação – manteria sua distinção, pois não só conduziria à experiência, mas constituiria a forma da experiência (DEWEY, 1934a, p. 84-85).

Em “Arte como experiência” o filósofo defende a continuidade entre arte e a experiência humana tida como comum (1934a, p. 3-19). Em “Como pensamos” ele já defendia que a estética estaria comumente em continuidade à educação (1910, p. 68-78; 165-166) – já que vida, experiência e educação, para Dewey, seriam aspectos de uma mesma coisa, qual seja, a experiência; e por sua vez a experiência somente seria efetivamente educativa se conclusiva, satisfatória, porquanto revestida de forma estética. A arte, nesse sentido, unificaria ordinário e extraordinário. Crescer continuamente, enquanto o único critério moral de Dewey, pressuporia plasticidade e significaria, grosso modo, adquirir ou incorporar organicamente hábitos, um novo modo de agir – ou seja, fundamentalmente, trata-se da aquisição do pensar reflexivo enquanto hábito (DEWEY, 1935, p. 49-54).

De acordo com Dewey, nenhuma experiência, de qualquer classe que seja – intelectual, prática, moral etc. – representaria uma unidade se não detivesse em si qualidade estética, e isso significaria ter qualidade emocional organizada até sua consumação (DEWEY, 1934a, p. 39-40). Cada experiência se desenharia como um “círculo de energia” que buscaria “incorporar”⁹⁶, como uma reconstrução, seja prazerosa ou dolorosa. Dewey reconheceria que seriam poucas as experiências estéticas totalmente prazerosas, pois o sofrimento seria uma emoção construtiva bem sucedida do estético, conferindo-lhe unidade emocional satisfatória, impulsionando-a, significando-a, administrando-a rumo a uma conclusão satisfatória. Essa emoção, ou energia, da qual Dewey fala, seria fundamentalmente orgânica em todo animal, como sua “força móvel”, “aglutinadora” (1934a, p. 41).

As emoções estariam unidas aos acontecimentos e objetos em movimento e se relacionam a dúvidas e certezas do eu, ou seja, seriam uma reação ou crença em virtude de

⁹⁶ Ao qual Dewey se refere com o termo *to taking-in*. Cf. Dewey, J., 1934a, p. 41.

algum aspecto provocador, ou mesmo ameaçador, do meio no qual o ser vive. Segundo Dewey, uma efetiva experiência estética deveria controlar, simultaneamente, o fazer e a apreciação (1934a, p. 215-216). Nesses termos, todo ato expressivo ou hábito reflexivo seriam organizados, cumulativos (1934a, p. 41).

Para Dewey, a matéria prima que comporia a experiência requereria reconstrução contínua para se tornar expressão artística. Os materiais físicos que compõem uma obra de arte deveriam sofrer uma alteração física; e alteração semelhante deveria ocorrer com as imagens, observações, recordações e emoções a formar o material mental interior, progressivamente reconstruídos e organizados no interesse objetivo de moldar o hábito reflexivo, ou o ato expressivo – ou ainda, uma crença (1934a, p. 74).

De acordo com o filósofo, nesse ato expressivo, que concretiza a experiência estética, os meios e os fins, conforme suas concepções pragmáticas, deveriam se conjugar. Diz o filósofo que nos casos nos quais os meios e fins são externos uns aos outros, estes seriam inestéticos. Dewey argumenta que quando os gregos identificaram o bom e o belo nos atos, eles teriam revelado, por seu sentimento de graça e proporção na conduta correta, a percepção da necessária fusão entre meios e fins, pois os gregos uniriam o bom e o belo, a graça e a proporção na arte, seja esta poética ou técnica, e na conduta ética (1934a, p. 355-356). Esse processo de concretização de uma experiência estética, frisa Dewey, não traduziria duas operações – uma sensível e outra intelectual – mas somente uma operação confluyente, entre os materiais externos físicos e internos mentais (1934a, p. 74-75). Diz o filósofo que

A ciência é uma arte, esta arte é prática, e a única distinção efetivamente válida não está entre a prática e a teoria, mas entre aqueles modos de prática que não são inteligentes, não intrínsecos e imediatamente satisfatórios, e aqueles os quais são cheios de significados satisfatórios. Quando essa percepção emergir, será um lugar comum que a arte – o modo de atividade que é instruída com significados capazes de resultados satisfatórios – é a completa culminação da natureza, e esta "ciência" é, propriamente, uma artesanaria que conduz os eventos naturais a esta questão feliz. Então, desapareceriam as separações que travam o pensamento presente: as divisões de tudo na natureza e na experiência, divisões entre o prático e o teórico na experiência, entre arte e ciência, ou entre arte útil e arte refinada, técnicas ou livres (DEWEY, J., "Experiência e Natureza", 1958, p. 268-269).

Dewey argumenta historicamente, dizendo que na Antiguidade "arte" e "ciência" foram termos virtualmente equivalentes (1930a, p. 74-97). De fato, para Dewey, a arte, enquanto instrumento, se confundiria com a ciência. Para o filósofo, a experiência do pensar reflexivamente seria uma arte essencialmente operativa, instrumental, que exporia e definiria

ideias em termos do que deve ser feito, pragmaticamente, visando o futuro, usando as conclusões da ciência experimental como instrumentos (1930a, p. 74; 270-271).

3.3 Experiência estética como ato expressivo, comunicação como cultura: indivíduo e sociedade, apreciação e criação

Dewey entenderia a arte como linguagem distinta e insubstituível (1934a, p. 95-106) que, em sua forma mais incipiente e primitiva, caracterizaria a experiência, um meio lingüístico que envolveria o que comunicar, e o como comunicar (1934a, p. 46; 84-85). A estética, enquanto forma que a experiência humana tomaria para se fazer satisfatória, poderia, segundo Dewey, ser mais bem compreendida pelos termos “expressão” ou “comunicação”. Etimologicamente, diz Dewey, "ato de expressão" seria uma conexão ou pressão – como com os sucos, pois nada se pode exprimir exceto de um material natural primitivo. O ato expressivo não seria simples descarga ou afrouxamento do material primário; seria a interação e a transformação que resignificaria o material primitivo para formar um produto novo. O impulso e a emoção, enquanto energias, bem como o imaginativo, agiriam na construção dessa expressão consciente, mediante dois atos confluentes e simultâneos: o fazer e o sentir (1934a, p. 64-65). Um ato expressivo, segundo Dewey, seria um processo complexo no qual intervêm elementos objetivos e substantivos muito diversos, que se organizariam e se unificariam até constituírem a expressão, incorporada na obra, em seu produtor e, inclusive, em seu apreciador (1934a, p. 85).

O ato expressivo, diz Dewey, deveria ser comunicado dos demais da sociedade e criar cultura. E enquanto o estético daria significado, a comunicação tornaria educativa (1935, p. 6-11). A arte produziria cultura à civilização (1934a, p. 132-133; 326), e a ciência igualmente funcionaria em prol do progresso social (1934a, p. 270). Esses dois aspectos – quais sejam, o do ato expressivo e o da comunicação mediante a cultura – talvez possam ser mais bem compreendidos pela exposição das concepções que Dewey dá aos atos de "fazer e padecer", criar e apreciar ou contemplar. Segundo o filósofo, o trabalho real de um artista consistiria em construir uma experiência coerente na percepção, e para isso este se converteria constantemente em apreciador de sua própria criação artística. Ao contrário do artista, seria mais difícil ao receptor, enquanto apreciador de uma obra, entender a relação intrínseca entre o fazer e o padecer do ponto de vista do artista, pois o receptor, ou leitor da obra, seria levado

a pensar o ato de apreciar como mera assimilação da forma acabada. Para Dewey, o apreciador não se daria conta de que essa sua apreciação seria formalmente comparável ao ato criador da obra. Assim argumentando, Dewey defende que receptividade não seria passividade, mas uma nova experiência estética conclusiva (1934a, p. 41).

Para Dewey, a percepção estética não seria uma questão de momentos raros ou etéreos, no sentido de algo metafísico. Para se apreciar uma obra, de acordo com Dewey, deveria-se recriá-la, reconstruir sua criação mediante uma experiência estética reflexiva. Tal recriação deveria incluir relações que fossem comparáveis as do artista da obra. Sem esse ato de recriação o objeto não seria percebido como uma obra de arte. O artista selecionaria, simplificaria, aclararia, abreviaria e condensaria de acordo com seu interesse, enquanto o contemplador recriaria esse caminho, indo ao encontro da experiência que gerou a obra. Em ambos casos, diz Dewey, teria lugar um ato de abstração que seria a extração do significado da obra. Em ambos casos deveria haver compreensão em seu significado literal, reunião de detalhes e particularidades dispersas. Em ambos casos haveria um trabalho ativo, re-construtivo, uma experiência coerente de características práticas, emocionais e intelectuais (1934a, p. 46-47). Segundo Dewey, objetos de arte, sendo expressivos, constituiriam linguagem, ou melhor, linguagens. Cada arte, sendo linguagem, diz Dewey, fala um idioma que não poderia ser dito da mesma forma em outra língua. Trata-se de uma linguagem que, necessariamente, estabeleceria uma relação tríade, de comunicação, pois a obra de arte só se faria completa na experiência de contemplação de alguém distinto de seu criador. No processo da experiência de criação, o artista fluidamente se converteria por compensação no apreciador, receptor, assumindo sua função de recriação estética, pois a intenção maior seria comunicar, e comunicar aquilo que o artista quer comunicar, por isso o autor criaria e, paralelamente, contemplaria sua obra em processo de execução (1934a, p. 106).

O tempo também seria uma ferramenta na constituição da obra, pois a experiência estética, para Dewey, seria rítmica, uma vez que tudo é processo, devir. O ato de expressão que constituiria uma obra de arte seria, de acordo com Dewey, uma construção temporal – como o pintor requereria tempo para transferir sua concepção imaginativa para a tela, ou um escultor trabalharia, num tempo determinado, no entalhe ou molde de algo. Essa expressão do subjetivo seria sempre uma interação em virtude do objetivo, do meio. Nesse sentido, haveria um processo no qual ambos – subjetivo e objetivo, homem e meio – adquiririam uma nova ordem, forma e significado que não possuíam antes (1934a, p. 14-16; 150-169).

O imaginativo, o qual une o velho e o novo, seja do ponto de vista do indivíduo, seja de toda uma civilização, seria outro fator essencial à experiência estética, para Dewey. A excitação determinada por um tema se aprofundaria pelo acúmulo de atitudes e significados derivados de experiências anteriores. Despertados à atividade, os pensamentos e emoções se fariam conscientes, enquanto imagens emocionais. Dessa forma, inspirar-se seria inflamar-se com um pensamento ou cena, pela imaginação, convertendo algo primitivo – seja material, seja reflexivo – num produto novo, refinado, ou seja, na obra de arte ou ato expressivo. Segundo Dewey, o encontro desse impulso interno com o ambiente, num contato de fato ou em idéia, mas sempre mediante o imaginativo, seria a força de alavanca do estético (1934a, p. 64-65).

Nesses termos, a arte seria seletiva em sua função aglutinadora, pela emoção concreta, partida da tensão em virtude do meio – conforme termos do autor: "lança tentáculos a materiais congêntos que a alimentarão e conduzirão a um cumprimento" (1934a, p. 67-68). Assim, a arte comunicaria e geraria cultura. Nessa operação seletiva, a emoção, ou energia, seria poderosa a formar uma série de atos contínuos, extraindo matéria de múltiplos objetos ou aspectos a princípio desconexos, condensando-os e os convertendo numa universalidade, a despeito da concreta individualidade daquele que a concebeu (1934a, p. 68). Diz Dewey

A expressão ultrapassa as barreiras que separam os seres humanos entre si. Como a arte e a mais universal das formas de linguagem, por ser composta, inclusive à parte a literatura, pelas qualidades comuns do mundo público, ela é a mais universal e mais livre das formas de comunicação. Toda experiência intensa de amizade e afeto se completa artisticamente. O sentimento de comunhão gerado por uma obra de arte pode assumir um caráter decididamente religioso. A união dos homens uns com os outros esta na origem dos ritos que, desde os tempos do homem arcaico até hoje, comemoram as crises do nascimento, da morte e do casamento. A arte é a extensão da força dos ritos e cerimônias unificadores dos homens, através de uma celebração comum a todos os incidentes e cenas da vida. Essa função é a recompensa e também a chancela da arte. Que a arte une o homem e a natureza é um fato conhecido, mas ela também conscientiza os homens de sua união uns com os outros na origem e no destino (DEWEY, J., "Arte como Experiência, 2010, p. 466-467).

Ante o exposto, um ato que se propõe estético seria tanto mais expressivo à medida da percepção da relação intrínseca do fazer e contemplar⁹⁷. Eis a conexão, conforme Dewey, do fenômeno da expressão com uma arte incipiente, uma atividade em princípio natural, ordinária, espontânea, mas que se transformaria excepcionalmente, se empreendida como

⁹⁷ Conforme o termo original, *doing and undergoing*. Cf. Dewey, J. 1934a, p. 46-47.

meio para obter conscientemente uma conseqüência expressiva significativa. Essa transformação marcaria todos os feitos na arte, definindo graus de genuinidade entre o material e o reflexivo. Segundo o filósofo, somente onde o material fosse empregado como meio – um método, instrumento – é que haveria expressão e arte (1934a, p. 63). A arte, para Dewey, portanto, seria essencialmente instrumental, pois não trataria das emoções em seu caráter intelectual ou simbólico, pois o artista realizaria aquilo que traduz uma emoção concreta para ele (1934a, p. 66-67).

Mesmo a individualidade da criação estética não constituiria exceção à regra da interação do homem em virtude do meio. Se suas atividades se mantivessem como mera brincadeira e simplesmente espontâneas, se não se deparassem com a resistência dada numa determinada situação real, nunca se produziria nenhuma obra de arte – defende Dewey(2010, p. 484-485). "Expressão", de acordo com o filósofo, assim como a palavra construção, significaria paralelamente um ato e uma obra final, fim e meio. Separando-se os dois significados, poder-se-ia considerar o objeto separado da ação que lhe deu resultado, e conseqüentemente, separado da individualidade da visão reflexiva, do indivíduo criador (1934a, p. 82). Para o filósofo instrumentalista, as teorias que supostamente se fixassem na expressão do objeto como puramente representativo e ignorassem a contribuição individual que faz do objeto algo novo, insistiriam num caráter universal e criariam certo significado ambíguo ou esotérico – o que, para Dewey, seria algo artificial(1934a, p. 9-10).

A obra seria o que seria devido ao ato criador que lhe originou como algo novo e característico. Não seria a simples representação de outras coisas não obstante ser uma recriação e ter algo em comum com outros objetos, pois a obra de arte serviria também para atrair as pessoas, para comunicar. Sua matéria seria uma mistura do mundo público e do privado, uma continuidade rítmica tal como a vida seria continuidade, processo, tanto a expressão pessoal como o resultado objetivo sejam orgânicos, diz Dewey(1934a, p. 82-83). A arte seria uma expressão imaginativa que, ao concretizar tecnicamente sentimento e percepção, tenderia a conciliar o individual com o universal. As energias que constituiriam os objetos e eventos do mundo, e que, portanto, determinam a experiência, seriam o universal, posto que comum a todos. Conciliar esteticamente, nesse sentido – diz Dewey –, seria buscar períodos de confluência entre homem e mundo. A emoção que daria origem à obra ou ao ato expressivo poderia ser pessoal, mas desde que concretizada como arte, esta se tornaria impessoal, assim como sua apreciação. Tal obra ou ato expressivo se reorganizaria e se converteria em energia e significado objetivos – conforme o filósofo (1934a, p. 336-337).

Dewey acreditava no método científico experimental tal como na democracia. A própria relação entre o fazer e o conhecer, que teriam uma conexão intrínseca em toda experiência estética conclusiva, conforme expõe Dewey, teria se tornado mais evidente a partir da tomada do método científico experimental (1935, p. 321-323). O filósofo defendia que a democracia, enquanto conduta humana, pressuporia plasticidade, continuidade e interdependência social; e, nesses termos, requisitaria uma nova teoria da investigação que convertesse o conhecimento num método instrumental pelo qual cada experiência se dispusesse de forma tal que significasse e conduzisse as experiências futuras. Para Dewey, as recentes descobertas na fisiologia, biologia e na lógica das ciências experimentais suplantariam as instrumentalidades intelectuais específicas demandadas para formular e concretizar tal teoria – e seu equivalente educacional seria "a conexão da aquisição de conhecimento com as atividades ou ocupações requeridas no meio de vida associada" (DEWEY, 1935, p. 401). Todavia, para Dewey, as artes políticas e econômicas capazes de proporcionar segurança e competência não seriam, isoladamente, garantia de uma vida humana rica e abundante, a não ser se "acompanhadas pelo florescimento das artes" – no sentido instrumental e não ideal clássico do termo –, as quais formariam a cultura (1934a, p. 345).

A arte, fosse no sentido amplo ou restrito, ao conciliar o velho e o novo, ao balancear o socialmente transitório e o socialmente significativo, teria então em si, segundo Dewey, a grande função de consolidação da cultura, sempre sob pressupostos e limites naturalistas (1934a, p. 326). Diz Dewey que

Os indivíduos dotados de uma mente desaparecem, um a um. As obras em que os significados receberam uma expressão objetiva permanecem. Tornam-se parte do meio, e a interação com essa fase do meio é o eixo de continuidade na vida da civilização (DEWEY, J., "Arte como Experiência", 1934a, p.326).

3.4 O ordinário e o extraordinário: artes úteis e alta cultura

É imprescindível deixar claro: para Dewey, o divino é tão somente a relação ativa entre o ideal e o real, reiterando que o ideal, nesse caso, diz respeito ao instrumental reflexivo no processo ou devir que é a própria natureza. O ideal de Dewey se funda, se sustenta e se limita na e pela natureza, na e pela experiência em virtude desse meio natural, que é o real. Logo, esse ideal, para o filósofo, não seria, de modo alguma, "um vôo a algum reino transcendente", conforme as palavras do próprio Dewey (1934a, p. 50-51; 1935, p. 388). Nesses termos, o ideal é forma e matéria dinâmica e não substância, é processo, método, devir, enquanto o saber é sempre instrumental para o enriquecimento da experiência imediata, pelo controle que exerce sobre a ação voltada para o futuro (DEWEY, 2010, p. 494-496).

O filósofo mantém definitivamente seu partido pelo experimentalismo e pragmatismo americanos que se fundam, sobretudo, nas teorias darwinistas e em estudos delas correlatos. Segundo a lógica do sistema filosófico deweyano, essa pré-configuração biológica não oporia real e ideal; ao contrário, os fundiria, visando compor uma ideia de verdadeiro, instrumental, o que, frisa-se, seria sempre mutável, plástico. Ou seja, a proposição deweyana da articulação ativa entre ideal e real se relacionaria diretamente com sua própria definição de um verdadeiro instrumental que se faria cumulativa constantemente, no processo, como verificação experimental – eis a concepção deweyana de “assertividade garantida” (DEWEY, 1939a, p. 7; 9). Dewey, professando seu pragmatismo instrumentalista, desconsidera ou mesmo rejeita, terminantemente, qualquer ideia de imutável (1930a, p. 10).

Segundo Dewey, o conhecimento puro, perfeito, imutável, completo em si mesmo – o único que ele entende que poderia ser atribuído a Deus, ao Absoluto –, nada procuraria além de si, já que nada lhe faltaria. Em contrapartida, o conhecimento de artífice, que seria prático, instrumental, executaria, mediante "experiências deliberadas" (DEWEY, 2011, p. 108-109), as mudanças nas coisas plásticas, perecíveis, insuficientes, imperfeitas. Esse conhecimento de artífice seria, conforme o filósofo, tradicionalmente desprezado pela cultura clássica, enquanto um conhecimento meramente contemplativo seria exaltado por ela (DEWEY, 1930a, p. 105-106). A suposta divisão clássica do mundo em duas dimensões de ser, uma superior e acessível por natureza apenas à razão e ao ideal, e a outra inferior, material,

modificável, empírica e acessível à observação sensorial, seria responsável, segundo Dewey, pela ideia da natureza contemplativa do conhecimento. Disso decorreria, segundo ele, a suposição da superioridade da teoria em relação à prática. O filósofo acreditava que, no curso real do desenvolvimento da ciência, cujo método último seria o experimental, o teste do conhecimento teria passado a ser a habilidade de produzir determinadas mudanças e o verdadeiro, o significado dos conceitos seria dinâmico, posto que processo, e passaria a residir no futuro (DEWEY, 2008c, p. 17).

Tendo em conta que o método experimental, segundo Dewey, se empenharia em quebrar toda a fixidez aparente das coisas, visando a mudanças, e que, se algo permanece inalterado isso seria tido como obstáculo e não garantia de acesso ao conhecimento, a mudança radical na maneira de conceber o conhecimento, de contemplativo para ativo, seria o resultado inevitável do modo como as pesquisas e descobertas passaram a ser perpetradas na modernidade. Assim, Dewey questionava onde estaria o "idêntico domínio sobre as forças que controlam o bem-estar social e moral da humanidade, ou o progresso moral correspondente às nossas realizações de ordem econômica, uma ciência e uma arte humana correspondentes" (1920, p. 123-126). Ele teria confessado que concordava com os idealistas no sentido de que eles tinham razão acerca da vasta severidade e poder do ideal, mas teria discordado deles num ponto essencial, uma vez que Dewey entende que eles teriam falhado ao desconsiderarem o ideal em sua função construtiva, operativa, instrumental, e não mais transcendente, metafísica (1930a, p. 133).

Para Dewey, qualquer coerência mental sem verificação experimental não iria além de uma hipótese se não passasse pelo reino da ação, por intermédio da experiência, para se considerar seus resultados concretos, dela decorrentes e observáveis. Dewey diz que nas ciências naturais, em virtude do método empírico, haveria a tendência de se identificar a verdade, em qualquer caso particular, com uma verificação – seja de uma teoria ou de um conceito – pela observação de fatos particulares. Tal atitude científica, acreditava Dewey, deveria ser aplicada de forma generalizada na cultura (2008c, p. 11).

Segundo o pensador crê, qualquer filósofo empírico que desejasse chegar a uma definição da verdade por meio de um método empírico sem lançar mão do método pragmático, deveria encontrar inicialmente casos particulares a partir dos quais pudesse generalizar. Igualmente, qualquer filósofo que aplicasse tal método empírico à verificação de uma verdade, acabaria por concluir que a verdade significa verificação" ou ainda, que a

verificação, sendo ela real ou possível, seria a definição de verdade – defende Dewey. Teoricamente, porém, mesmo tais verificações não poderiam ser absolutas, pois estariam sujeitas a correções devido às consequências futuras não percebidas, ou em virtude de fatos observados, mas desconsiderados – argumenta o filósofo. Assim, toda proposição a respeito de qualquer verdade seria, segundo Dewey, em última análise, provisória e hipotética (2008c, p. 11-12).

Assim, o verdadeiro deweyano se define, precisamente, como o processo contínuo de articulação ativa entre ideal e real, o que adviria e pertenceria à natureza como um aspecto sofisticado dela mesma. Crê-se que se pode dizer que Dewey vê o método, o instrumental, o processo, como arte, ideal, a verdadeira origem do estético:

O uso de um dado veículo, de uma linguagem especial com características próprias, é a fonte de todas as artes, sejam elas filosóficas, científicas, tecnológicas ou estéticas. As artes da ciência, da política, da história, bem como as da pintura e da poesia, todas têm, afinal, o mesmo material – aquele que se constitui pela interação da criatura viva com o meio que a cerca. Elas diferem nos veículos pelos quais transmitem e expressam esse material, não no material em si. Cada qual transforma uma fase da matéria-prima da experiência em novos objetos, de acordo com um propósito, e cada propósito requer um meio particular para sua execução. A ciência usa o veículo adaptado ao propósito do controle e da previsão, do aumento do poder; é uma arte (DEWEY, J., "Arte como Experiência", 2010, p. 541).

Ou seja, para Dewey, arte e ciência, ou melhor, método e investigação, seriam aspectos inerentes e em continuidade na experiência:

Em linguagem familiar aos estudiosos, a lógica é tanto ciência como arte: é ciência, à medida que fornece uma descrição organizada e comprovada da maneira por que o pensamento realmente opera; é arte, à medida que, à base desta descrição, planeia métodos pelos quais o pensamento no futuro se beneficiará das operações que condizem ao êxito e evitará as que resultam em fracasso (DEWEY, J., "Reconstrução em Filosofia", 1920, p. 135).

Segundo Dewey mesmo recupera, na Grécia antiga, pelos sofistas humanistas ou naturalistas, pensamento reflexivo, arte ou ciência, também eram considerados sinônimos chegando mesmo a serem denominados por uma mesma palavra: *techne* (1935, p. 229; 1939a, p. 72). Nessa conjuntura, nem a arte nem a ciência seriam, para o filósofo instrumentalista, constituídas por qualquer corpo particular de problema-matéria, mas por um método de modificar crenças mediante verificação, investigação testada (1934b, p. 38-39). Isso também torna mais claro o conceito instrumental do termo "experiência" para Dewey, o

qual denota igualmente o método deweyano em filosofia, que é o método experimental característico do pragmatismo instrumentalista (1958, p. 232-238).

Todavia, Dewey igualmente argumenta que, a despeito do fato que se tem salientado de que a aplicação realmente proveitosa da ideia contemplativa não teria ocorrido na ciência, mas sim no campo estético, teria se tornado difícil imaginar qualquer desenvolvimento importante no domínio das belas-artes se não houvesse interesse ativo e curioso pelas formas e movimentos do mundo, independentemente do uso com que possam ser empregados – ou seja, Dewey defende que a estética, enquanto conhecimento aplicável, seria tão ativa quanto contemplativa. Dewey reconhece que os povos que alcançaram elevado desenvolvimento estético teriam sido justamente aqueles nos quais a atitude contemplativa floresceu – caso dos gregos, dos hindus e dos cristãos da Idade Média, conforme exemplos dados pelo próprio filósofo (1920, p. 126). Nisso residiria, pois, a severidade da conexão entre o ideal como contemplação propriamente dita – ou seja, não somente como instrumento, método, processo –, e o real enquanto meio, ou matéria, na cultura. Assim, a necessidade humana de gerar alta cultura adviria do contemplativo, o que seria a chave para se buscar uma continuidade harmônica entre o ideal, que Dewey defende dever ser essencialmente instrumental, e o real (1920, p. 126-127). Sobre isso, diz Dewey:

(...) "A glória que foi a Grécia e a grandeza que foi Roma", para a maioria de nós – provavelmente para todos, exceto os estudiosos da história –, resumem essas civilizações. A glória e a grandeza são estéticas. Para todos, exceto o antiquário, o antigo Egito são seus monumentos, seus templos e sua literatura. A continuidade da cultura, na passagem de uma civilização para outra e dentro da própria cultura, é mais condicionada pela arte do que por qualquer outra coisa. Tróia só vive para nós na poesia e nos objetos de arte recuperados de suas ruínas. A civilização minóica compõe-se, hoje, de seus produtos artísticos. Os deuses e ritos pagãos passaram e desapareceram, mas perduraram no incenso, na iluminação, nos mantos e nos dias santos de hoje. Se as letras, presumivelmente concebidas no intuito de facilitar as transações comerciais, não tivessem evoluído para a literatura, ainda seriam um equipamento técnico, e nos mesmos talvez vivêssemos em uma cultura dificilmente superior à de nossos ancestrais e selvagens. Não fossem os rituais e cerimônias, a pantomima, a dança e o drama desenvolvidos a partir deles, a dança, o canto e a música instrumental que os acompanha, os utensílios e objetos da vida cotidiana que foram formados segundo padrões e estampados com insígnias da vida comunitária, semelhantes aos manifestos nas outras artes, os acontecimentos do passado longínquo estariam agora mergulhados no esquecimento (DEWEY, J., "Arte como Experiência", 1934a, p. 327).

Tanto em "Arte como Experiência" quanto em "Uma Fé Comum", ambas obras de 1934, Dewey desenvolve e reafirma sua proposição anteriormente exposta em "Reconstrução em Filosofia", de 1920, segundo a qual o imaginativo seria a ponte entre o velho e o novo.

Segundo o filósofo, uma ideia etérea da imaginação teria obscurecido o fato maior de que toda a experiência consciente possuiria, necessariamente, certo grau de qualidade imaginativa. Para Dewey, embora as raízes de toda experiência se encontrem na interação do vivente com o meio, essa experiência só se tornaria consciente, objeto da percepção e reflexão, quando nela entrassem significados derivados de experiências anteriores, o que se concretiza unicamente pela imaginação: "o ajuste consciente entre o novo e o velho é a imaginação" (1934a, p. 272). Conforme o pragmatista, a interação do vivente com o meio seria encontrada na vida vegetal e animal, mas a experiência seria humana e consciente à medida que aquilo que se dá no aqui e agora se ampliasse por significados e valores extraídos do que estaria ausente na realidade e presente apenas na imaginação (1934a, p. 272)⁹⁸.

Para Dewey não haveria no mundo questão mais importante do que a da reconciliação das atitudes da ciência prática e da apreciação estética contemplativa. Segundo o filósofo, sem a ciência, a humanidade se tornaria vítima das forças naturais, enquanto que sem a contemplação estética, ela se converteria numa "raça de monstros econômicos, sempre a cata de sórdidos negócios com a natureza, quando não entre si, corroídos pela ociosidade ou incapazes de dar um sentido ao lazer que não o de ostentação, exibição ou extravagante dissipação" – conforme as palavras de Dewey (1920, p. 127).

Fundado em sua crença inquebrantável nessa reconciliação, através de sua teoria instrumentalista e amparado no seu princípio de continuidade naturalista, Dewey intenciona refutar dualismos que conduziriam a separação entre as formas estética e científica. Segundo ele, a ciência deveria ser inteiramente impregnada pela consciência do valor humano, só assim, crê Dewey, o dualismo entre o científico e o moral poderia ser destruído (2011, p. 173-174). É em virtude dessa crença que o filósofo pragmatista rejeitaria o pensamento tradicional e suas concepções clássicas de ideal e real, propondo uma reconstrução em filosofia mediante a continuidade entre o conhecimento meramente contemplativo, mais próprio da estética, do religioso, da moral, e o conhecimento ativo, operativo, do método experimental, mais próprio da ciência – pois Dewey crê que a filosofia e o pensamento modernos deveriam à ciência uma nova visão das coisas, fundada totalmente nos pressupostos da ordem biológica natural (2011, p. 52).

⁹⁸ Cf. também 1934b, p. 49; 1920, p. 74; 103-106.

Em outros termos, Dewey propõe uma radical mudança no método ou teoria do conhecimento, que deveria deixar de ser contemplativo, conforme os moldes e ideais da teologia judaico-cristã (1920, p. 106-107). Tal mudança, defende Dewey, significaria que a função primordial da filosofia seria a de explorar racionalmente as possibilidades da experiência, especialmente as da experiência humana coletiva. Essa reconstrução permanente tal como proposta por Dewey à filosofia altera a concepção do “real”, o qual passaria a ser um material para mudança, e do “ideal”, que passa a ser uma possibilidade inteligentemente engendrada no mundo, um método ou alavanca para modificar, aperfeiçoar e transformar o mundo empírico do real (2011, p. 113-114).

Na filosofia clássica, o mundo ideal seria, conforme Dewey, essencialmente, um porto ou asilo devido à segurança da Realidade Última. O pragmatista, por sua vez, defende que o ideal, no pensamento moderno, deve ser como uma alavanca, uma sugestão para empreendimentos realizáveis. Nesses termos, o conhecimento cessaria de ser "contemplativo", "autofechado", "autosuficiente", em função da "Realidade Última" (1920, p. 106)⁹⁹, de um transcendental que busca a Deus conforme a cultura judaico-cristã, para se tornar prático, em virtude do mundo empírico (1920, p. 109-112).

Para melhor compreender a relação entre experiência ordinária e extraordinária segundo a teoria estética de Dewey, convém refletir novamente sobre o ato expressivo, conforme o filósofo. Para ele, a consciência reflexiva na união entre o velho e o novo, ou seja, entre experiências passadas e uma nova experiência que partiria sempre da tensão em virtude do meio é que converteria uma ação em um ato expressivo, significando-a e transformando-a, inclusive. Experiências passadas que poderiam ser esquecidas pela rotina ou inércia se tornariam coeficientes nas novas experiências. Expressar, nesse sentido, não seria somente dar curso a uma impulsão, descarregando energia. O material deveria clarificar-se e ordenar-se na consciência, incorporando valores de experiências anteriores. Esses valores seriam incorporados mediante objetos do ambiente que oferecessem resistência à descarga direta da emoção e do impulso, provocando interesse objetivo reflexivo, bem como esforço, visando sustentar e impulsionar o desenvolvimento da experiência, num senso tanto estético quanto científico, até a conclusão satisfatória do ato expressivo completo – eis a anatomia de

⁹⁹ O apreço pelo conhecimento contemplativo seria, segundo Dewey, herança dos pensadores clássicos desde Platão e Aristóteles, além de Plotino, Marco Aurélio, São Tomás de Aquino etc., conforme cita Dewey. Todos eles, grosso modo, teriam ensinado "ser a Realidade Última, por natureza, perfeitamente Ideal e Racional, ou mesmo possuir idealidade e racionalidade absolutas como seus atributos necessários". Cf. Dewey, J., 1920, p. 106.

uma ato de expressão, conforme o filósofo(1934a, p. 58-81). Sem tal elemento objetivo reflexivo a organizar e administrar a energia emotiva, adverte, ter-se-ia somente um lance caótico sobre um material ou objeto externo (1934a, p. 62; 77-78).

De acordo com Dewey, o que o artista faz ou experimenta que seria diferente dos outros homens ditos comuns, adviriam da habilidade para transferir fluidamente significados de um campo de experiência ordinária a um outro, o qual seria o da experiência estética. Para Dewey, a emoção estética seria algo distintivo, mas nunca apartado de outras experiências emocionais naturais, de base biológica (1934a, p. 20-34). Por isso Dewey proporia, em sua teoria da arte como experiência, "restaurar a continuidade entre as formas refinadas e intensas da experiência que são as obras de arte aos acontecimentos, feitos e sofrimentos diários que universalmente são reconhecidos como substâncias constitutivas da experiência"(1934a, p. 5; 11-12).

Dewey cita as artes consuetudinárias, religiosas e práticas nas antigas civilizações, como as fontes a partir das quais se desenvolveram todas as demais obras de arte refinadas, ou belas-artes, existentes em nossa cultura. Diz Dewey:

(...) Cada um desses tipos de atividade comunitária unia o prático, o social e o educativo em um todo integrado, que tinha forma estética. Eles introduziram valores sociais na experiência, da maneira mais impressionante. Ligaram coisas que eram manifestamente importantes e feitas abertamente à vida substancial da comunidade. A arte estava *nelas*, porque essas atividades se conformavam às necessidades e condições da experiência mais intensa, mais prontamente apreendida e mais longamente lembrada (DEWEY, J., "Arte como Experiência", 1934a, p. 327-328).

Como se disse, Dewey defende, em sua filosofia estética, a importância da experiência conclusiva, satisfatória – conforme exemplos do próprio Dewey: “uma viagem em alto mar”, “um jantar francês”, “lembranças e vivências da infância” etc.(1934a, p. 35-36); essas experiências comuns, se consumarias, carregariam o potencial do crescimento. O tratamento que Dewey dá à arte – seja como obra ou ato expressivo – , frisa-se, é definitivamente naturalista. O extraordinário, o ideal que significaria o ato expressivo, de qualquer modo, deteria origem e conjuntura que não seriam outra senão a própria natureza biológica, física, o devir do cosmos natural empírico – conforme o filósofo expressa num de seus últimos artigos:

Fundamentalmente, não há mais do que duas alternativas: ou a arte é uma continuação de tendências e acontecimentos naturais, por meio da seleção e disposição inteligentes, ou a arte é um apêndice da natureza, oriunda de situações conflituosas do coração humano ou de qualquer nome que se queira dar a ele. No

primeiro caso, prazerosamente, uma maior percepção ou apreciação estética é da mesma natureza que o gozo de qualquer objeto conclusivo. É o resultado de uma arte hábil e inteligente de lidar com as coisas naturais em prol da intensificação, purificação, prolongamento e aprofundamento das satisfações espontaneamente geradas. Nesse processo, novos significados se desenvolvem, originando novas características e modos de satisfação, eis o que acontece em todos os casos onde há crescimento (DEWEY, J., "Experiência e Natureza", 1958, p. 389).

Dewey confessou, em seu artigo autobiográfico, que Platão seria seu filósofo favorito e que a filosofia moderna teria muito a ganhar ao se voltar aos estudos de Platão. Todavia, o pragmatista também deixou muito bem claro que o que ele entendia e defendia era um Platão cujo voo metafísico mais alto sempre culminaria num aspecto sócio-político e prático (1930b, p. 21). Nesses termos, ainda considerando a questão da continuidade entre a experiência supostamente ordinária e a extraordinária, o cotidiano e o estético, a crítica de Dewey à chamada teoria da escada, de Platão, deve ser evidenciada aqui: segundo a visão platônica, o objetivo da arte seria o de nos educar, da arte para a percepção das essências puramente racionais, ou seja, dos sentidos, da beleza dos objetos sensíveis – grau moralmente perigoso, já que haveria a tentação de permanecer nele – até o alto, na beleza da mente, das leis e das instituições, de onde se ascende para a beleza das ciências e então, finalmente, se alçar ao conhecimento intuitivo da beleza absoluta. Essa escada de Platão, lamenta o filósofo pragmatista, seria como uma subida de mão única, pois não haveria retorno da beleza mais excelsa para a experiência da "beleza das coisas em processo de mudança", conforme expressão de Dewey (1934a, p. 290-292), ou seja, o dinamismo rítmico do mundo empírico.

Como oposição a tal ordem hierárquica, rumo ao ideal da perfeição, denominada escada de Platão, para mais bem compreender a concepção de extraordinário em Dewey, crê-se pertinente citar um exemplo concreto, dado pelo próprio filósofo, sobre uma revolucionária mudança ocorrida na literatura, qual seja, certo arco de mudança desde os personagens da tragédia grega clássica aristotélica, cujos infortúnios pertenceriam sempre anobres de posição elevada, para a tragédia burguesa de pessoas particulares e dramas domésticos a partir de D. Diderot (1713-1784) – ou seja, a partir do contexto histórico do Iluminismo francês – e, posteriormente, de J. Ibsen (1828-1906) (1934a, p. 341-342) – aliás, fenômeno notavelmente sentido não apenas na literatura, mas em todas as artes.

Assim, apesar do fato de que arte, ou a estética, em amplo sentido, teria certo valor de verdade para Dewey (1930a, p. 133), a perfeição, num sentido mais próprio da religião, principalmente a da religião judaico-cristã, seria um objetivo sequer considerado pelo

filosofo; em verdade este seria repellido(1935, p. 66). O ideal de Dewey residiria no fluxo, no constante ritmo entre inúmeros extremos, como o criar e o padecer, ou o extraordinário e o ordinário. Para Dewey, a extraordinariedade da arte residiria na sua importante função ou poder moral transgressor, libertário e unificador, no sentido de escapar "do louvor e da culpa", "da recompensa e do castigo" pelas vias do imaginativo (1934a, p. 348-349).

Por outro lado, Dewey também se afasta da ciência enquanto verificação em sua acepção pragmática, quando o filósofo se aproxima da discussão sobre a "beleza" enquanto valor. Dewey reconheceria na beleza, não um tema especial, relegado à estética, mas, um valor que seria, propriamente, uma energia emocional criadora. Para Dewey, a beleza seria a resposta ao que, para a reflexão, seria o movimento consumado da matéria integrada, em uma só totalidade qualitativa. Diante da presença concreta de uma paisagem, um poema ou uma pintura, o ser humano seria compelido a exclamar "quão belo", pois o objeto provocaria uma admiração que o filósofo entende enquanto experiência religiosa (1934a, p. 129-130).

Essa energia chamada beleza, segundo Dewey, não seria passível de definição analítica; antes se deveria partir da própria experiência visando sondar tal qualidade. A iminência em prol de um partido pelo ideal, pela beleza enquanto uma energia que se aproxima do religioso, é sentida de modo mais intenso, ou mesmo obscuro, em alguns pontos do discurso de Dewey quando este fala, por exemplo, sobre o célebre escritor inglês William Shakespeare ou, sobretudo, do poeta inglês John Keats (1934a, p. 33-34).

Dewey incorpora, como citação direta em sua obra "Arte como Experiência", um célebre fragmento de um poema de John Keats. Eis o fragmento: "Beleza é verdade, verdade é beleza – eis tudo o que sabemos na Terra, e tudo o que precisamos saber" (1934a, p. 34) ¹⁰⁰. Este trecho poético subentenderia, segundo Dewey, que aquilo que a imaginação captasse como beleza deveria ser, igualmente, verdade. Ou seja, tal fragmento remeteria à uma continuidade entre beleza e verdade, ideal e real. Nesse ponto, Dewey soa se afastar tanto do seu experimentalismo característico para flertar com a intuição (1934a, p. 266; 294):

Estamos acostumados a pensar nos objetos físicos como dotados de bordas delimitadas, como pedras, cadeiras, livros ou casas; o comércio e a ciência, com seu ímpeto de nos mensurados exatas, confirmam essa crença. Depois, nós transpomos inconscientemente essa crença no caráter delimitado de todos os objetos da experiência (uma crença fundamentada, em última instância, nas exigências práticas de nosso trato com as coisas) para nossa concepção da experiência em si. supomos

¹⁰⁰ Keats, John. Fragmento de "Ode a uma Urna Grega" (*Ode on a Grecian Urn*, 1819).

que a experiência tem os mesmos limites definidos das coisas a que se refere. Mas qualquer experiência, por mais comum que seja, tem um contexto total indefinido. As coisas, os objetos, são apenas pontos focais de um aqui e agora em um todo que se estende indefinidamente. É esse "pano de fundo" qualitativo que é definido e conscientização, de forma definida, em objetos particulares e propriedades e qualidades específicas. Há algo de místico associado a palavra intuição, e toda experiência se torna mística na medida em que o sentido, a sensação do envoltório ilimitado se intensifica – como pode ocorrer na experiência de uma obra de arte (DEWEY, J., "Arte como Experiência", 1934a, p. 193).

Sobre o fragmento poético referido, Dewey expõe que, para Keats, verdade não significaria a correção das afirmações intelectuais sobre as coisas, nem significaria verdade tal como sua acepção científica, mas denotaria uma sabedoria pela qual os homens viveriam, certo saber do bem e do mal. Segundo Dewey, Keats estaria particularmente ligado à questão de justificar o bem e confiar nele, apesar da abundância do mal e da destruição que é própria ao processo da vida (1934a, p. 33-34). A filosofia, complementa Dewey, seria a tentativa de responder racionalmente a essa questão que tanto incomodou Keats, todavia, cujo tema da morte, da destruição, da instabilidade da vida, seria o maior de sua poesia. A reflexão de Dewey a partir do fragmento de Keats, conclui que "aquilo que a imaginação capta como beleza deve ser, também, verdade, devendo gerar, supostamente, alguma segurança, conforto"(1934a, p. 34). Assim, se existiu um verdadeiro para Dewey, esse verdadeiro poderia ser supostamente entendido como belo, posto que, de algum modo, seguro, útil, ainda que não deixe de ser intangível, incerto, transitório.

Seria, sobretudo, neste ponto, no qual o experimentalismo de Dewey toca a estética em sua suposta essência que, notavelmente, a teoria deweyana mais teria que lidar com esse incerto. "Beleza" e "verdade", para Dewey, seriam termos para os quais não seria nunca possível atribuir definições. Nesses termos, Dewey defenderia o método experimentalista da verificação na busca da verdade, reconhecendo também a porção obscura e incognoscível na experiência, algo impossível de ser desvendado pela ciência, sequer pela filosofia (1934a, p. 34).

Dewey mesmo lembra que o homem vive em um mundo de suposições, e incertezas. Assim, o raciocínio puro estaria fadado a falhar. Por outro lado, o filósofo também não reconheceria qualquer explicação ou Revelação Divina no sentido do Absoluto, da Realidade Última, a qual seria perfeita e estável. Logo, os pressupostos naturalistas do filósofo o conduzem ainda com mais força à relação ativa entre o ideal e o real, na qual o discernimento do imaginativo e a investigação seriam suficientes. Conforme Dewey,

Em última análise, existem apenas duas filosofias. Uma delas aceita a vida e a experiência com toda a sua incerteza, mistério, dúvida e semi-conhecimento, e volta essa experiência para ela mesma, a fim de aprofundar e intensificar suas próprias qualidades – para imaginação e a arte. É essa a filosofia de Shakespeare e Keats (DEWEY, J., "Arte como Experiência", 1934a, p. 34).

As últimas duas páginas que encerram o capítulo "As Coisas Etéreas", na obra "Arte como Experiência", de 1934, contém desfecho enigmático, ou irônico. Crê-se que de modo algum foi uma falha do autor terminar tal capítulo, cujo encerramento se dá pelas palavras citadas acima, sem explicar qual seria a outra filosofia que Dewey dá a entender existir em paralelo às filosofias de Shakespeare e Keats. Tal filosofia, apenas aventada, não mereceu ser explicada, sequer denominada. Há apenas a admiração do filósofo pragmatista acerca da coragem que caracterizaria ambos os escritores ingleses ao tratar de "todas as incertezas, mistérios e dramas humanos" (1934a, p. 32-34). Eis dois exemplos de excepcionalidade na arte, para Dewey, ou ainda, a única filosofia que ele almejava e valorizaria. Contudo, isso não necessariamente se oporia ao experimentalismo naturalista do filósofo; em verdade, talvez torne seu naturalismo muito mais radical.

Dewey, efetivamente, expressou acreditar no progresso social a partir do progresso da ciência (1935, p. 261-267). Segundo Alan Ryan, Dewey creia que a ciência, socialmente aplicada, daria a "chave para a apreciação da unidade e da beleza do mundo, em sua forma última, enquanto o lar da humanidade" (RYAN, 1995, p. 236-237). Para Dewey, a arte teria o poder de valorar a experiência ordinária na educação (1935, p. 278-279) – que nada mais seria do que crescimento contínuo e cumulativo, mediante hábitos reflexivos, ou seja, atos expressivos cujos significados alimentariam e seriam alimentados pela comunicação, na experiência associativa de uma civilização. Aí estaria a continuidade entre experiência singular e cultura universal, entre expressão e compreensão, ou comunicação, conforme J. Dewey (1934a, p. 66; 182; 334-336).

3.5 Considerações histórico-filosóficas sobre a atuação de J. Dewey junto à Fundação Barnes

A atuação de Dewey junto à Fundação Barnes, do industrial e colecionador de arte Albert Barnes ¹⁰¹ – e a consequente proposição do chamado "método Dewey-Barnes", entre as décadas de vinte e trinta – serviu aqui como um complemento importante, visando melhor entender a teoria da arte como experiência de Dewey em seus aspectos político e educacional. Todavia, aqui não se procurou analisar qualitativamente a metodologia ou currículo propriamente ditos, pois a presente pesquisa se delimita à linha da Filosofia da Educação; mas o princípio de continuidade deweyano obrigou a presente revisão histórica, ainda que panorâmica.

Dewey, à época de sua atuação na Barnes, uma década após a experiência de gestão da Escola Laboratório, teria alcançado maior convicção filosófica acerca de seu experimentalismo instrumentalista. Havia também o contexto histórico do liberalismo e do pós Primeira Guerra Mundial. Albert Barnes e John Dewey, reconhecendo entre eles propósitos muito similares, desenvolveram uma parceria baseada em identificação comum com relação a princípios políticos, pedagógicos e filosóficos, o que, supostamente, teria dado a Dewey ampla liberdade de atuação na Fundação Barnes (RYAN, 1995, p. 31; 137).

A atuação de Dewey na Escola Laboratório durou sete anos, de 1894 a 1903, enquanto a parceria com Albert Barnes durou décadas – pode-se dizer que durou até a morte de Albert Barnes, em 1951, ainda que o trabalho de Dewey junto à Fundação Barnes tenha se mostrado mais próximo e efetivo entre os anos de 1918 a 1930. De fato, a Fundação Barnes deve muito à experimentação prévia de Dewey na Escola Laboratório de Chicago, a qual sempre esteve, desde seu início, vinculada à Universidade de Chicago, instituição que reconhece publicamente o pioneirismo de Dewey em tal experimento pedagógico (HARMS; DE

¹⁰¹ Albert Barnes foi um médico que se tornou multimilionário por co-desenvolver o anti-séptico Argylol, comercializado desde 1901 através da Barnes and Hille Chemistes Co. e, a partir de 1907-8, pela A. C. Barnes Co. A riqueza financeira advinda dessa patente possibilitou que ele, um cientista, alimentasse seu interesse pessoal em arte e em psicologia a ponto de se tornar um grande colecionador de arte especializado em pinturas francesas. Cf. Château, D., 2003, p. 7; 13; Cf. também Berenato, C., 2010, p. 34-36.

PENCIER, 1996, p. 1-10). Assim, a experiência acumulada pelo filósofo durante sua atuação na Escola Laboratório, entre o fim do século XIX e início do XX, foi base imprescindível a partir da qual a filosofia deweyana amadureceu, inclusive no que tange à sua teoria estética (RYAN, 1995, p. 253-262).

Harms e De Pencier (1996, p. 1-10) apresentam a Escola Laboratório em seu início, em 1896, como a escola de Dewey, laboratório educacional concebido e ardentemente desejado pelo filósofo que, em 1894, começou a trabalhar na Universidade de Chicago como chefe dos departamentos de Filosofia, Psicologia e Pedagogia. Os autores descrevem a escola como um evento destinado a ter um efeito profundo sobre o pensamento e prática educacional em toda a América e um verdadeiro laboratório de criação-experimental onde suas teorias de educação [de Dewey] poderiam ser postas em prática, testadas e avaliadas cientificamente, ao trabalhar com cerca de uma dúzia de alunos, de seis a nove anos de idade, com dois professores e um instrutor (1996, p. 1). Assim, os conceitos e pressupostos extraídos dos textos de Dewey pertencentes a essa fase têm de ser, obrigatoriamente, compreendidos em face dessa atuação experimental de Dewey junto à Escola Laboratório.

É importante entender que a forma pela qual Dewey tratou de conduzir a Escola Laboratório expressa concretamente sua interpretação da pedagogia como uma ciência indutiva e experimental – crê-se, conforme razões mais fundamentais muito similares àsquelas pelas quais ele tomou a filosofia como a teoria geral da educação. No documento intitulado “Relatório da Comissão sobre um Plano Detalhado para um Relatório sobre o Ensino Fundamental”¹⁰², Dewey procura relatar teoricamente os termos da investigação face à conduta das experiências na Escola Laboratório de Chicago. Esse registro – que é tão técnico quanto teórico – contém um subtítulo chamado “Método a Ser Perseguido” (DEWEY, 2008b, p. 453-454), cujo conteúdo é bastante relevante no ponto em que Dewey discorre em favor da continuidade entre a teoria e a prática. Convém explicar que a pesquisa experimental completa junto aos mesmos estudantes na Escola Laboratório de Chicago era planejada para durar três anos – do primeiro ao terceiro ano do ensino fundamental – e tais relatórios procuravam definir e documentar a teoria e o método que seriam aplicados no decorrer desse ciclo.

¹⁰² Dewey, J., *Report of the Committee on a Detailed Plan for a Report on Elementary Education*, 1898. In: *Early Works*: volume 5: 1895-1898, 2008.

Dewey expõe a escola como sendo de fato um trabalho de laboratório propriamente dito, o qual seria similar a um laboratório científico de física, biologia ou química. E como qualquer laboratório, a escola teria os propósitos principais de expor, testar, verificar e criticar afirmações teóricas e princípios em face dos fatos em si. A hipótese investigada por essa experiência seria a escola como uma instituição social, mas também como formadora de indivíduos a compor essa associação. Diz Dewey que a educação fora da escola se faria quase que inteiramente através da participação em sociedade da qual cada um é membro. Por meio da linguagem e do contato pessoal os recursos intelectuais e morais de todo o grupo se tornariam efetivos, ainda que inconscientes, e os indivíduos também aprenderiam a se auto ajustarem (DEWEY, 2008b, p. 281).

Segundo Dewey, a escola, em sua função social, deveria se pautar pela atividade comum à vida prática, no sentido de se formar uma verdadeira comunidade, construída em continuidade com a sociedade como um todo, num espírito social de atividade compartilhada, de cooperação e comunicação. A escola seria o "terreno laboral, por excelência, onde as ideias filosóficas deveriam ser testadas e aplicadas na prática" (1935, p. 383-384). A não observância de tal princípio seria, para Dewey, "grande ameaça ao efetivo treino moral do ser humano" (1935, p. 390; 415-418).

Questões práticas sobre uma busca de continuidade entre ética, educação, estética e investigação sempre se mostraram fundamentais na filosofia de Dewey. É o que se percebe na leitura de obras como "A escola e a sociedade" (1900), "A criança e o currículo" (1902) – escritos durante a fase da Escola Laboratório de Chicago, "Meu credo pedagógico" (1897) e "O elemento estético na educação" (1897). Schneider mesmo atenta que os conceitos desenvolvidos na Escola Laboratório de Chicago são predominantemente práticos (SCHNEIDER, 1946, p. 534). Todos esses textos e experimentações, aliados à "Como pensamos" (1910) e "Democracia e educação" (1916) contribuem para se compreender o método concebido por Dewey e Barnes na Fundação Barnes.

Carolyn Berenato, professora na Fundação Barnes, tendo pesquisado o tema em seu Doutorado em Educação na Universidade de Saint Joseph, Filadélfia, afirma que Albert Barnes, John Dewey e a própria Fundação Barnes devem ser entendidos como integrados. Na referida fundação, através da relação que John Dewey desenvolveu com Albert Barnes, o filósofo teria tido a rara oportunidade de ver como suas teorias estéticas e educacionais funcionariam na prática, ao criar um tipo de escola de laboratório para aprendizado de arte na

Fundação Barnes, com um programa educacional baseado em sua teoria estética e da educação. Barnes não conceberia a ideia que um interesse em obras ditas refinadas deveria separar as classes mais sofisticadas das classes sociais de trabalhadores, de pessoas comuns. E John Dewey, segundo Berenato, teria entendido perfeitamente o que Albert Barnes estava tentando fazer ¹⁰³. Em verdade, Dewey e Barnes, como parceiros, nunca mais se afastariam. Várias viagens à Europa foram feitas por eles em parceria, para concederem palestras conjuntamente e, sobretudo, pesquisarem e adquirirem obras de artes de diferentes culturas e períodos históricos para a fundação ¹⁰⁴.

Em “Democracia e Educação”, de 1916, diz Berenato, Dewey havia pregado uma filosofia da educação com o intento de promover valores e práticas de boa cidadania numa sociedade democrática. De acordo com Dewey, o objetivo da educação seria o crescimento contínuo e cumulativo, o que supostamente capacitaria os estudantes a uma participação social bem sucedida, inteligente, racional e responsável. Dewey acreditava que os meios ou condições para fornecer essa educação seriam o currículo e seu conteúdo, cuja lida traria o crescimento mediante o desenvolvimento da inteligência reflexiva. Assim, o currículo deveria ser selecionado e apresentado com o propósito de encorajar a investigação e reflexão. Barnes, pelas suas leituras teóricas, em especial de obras de Dewey, estaria convencido de que a experiência estética, enquanto bem comum, seria imprescindível nessa tarefa (DYKHUIZEN, 1978, p. 34-36).

Por uma imposição do antigo dono do terreno onde seria construída a fundação, o contrato de compra e venda dos doze acres de terra destinados à construção da Fundação Barnes, previa-se que o arvoredo e as espécies de plantas já existentes – plantadas pelo antigo

¹⁰³ Berenato, C., History of the Barnes Foundation from 1922-1951. In: *John Dewey's Educational Philosophy and the Barnes Foundation: Analysis of the Influence of John Dewey's Philosophy on the Barnes Foundation's Art Educational Experience.*, 2010, p. 34-35. Para esta pesquisa considerou-se principalmente o capítulo três, p. 34-59, que trata de aspectos históricos da atuação de Dewey e Barnes na Fundação Barnes. Berenato atualmente é professora na Fundação Barnes e na Universidade de Saint Joseph, Filadelfia. A referida publicação é o resultado de sua tese de doutorado em Educação, pela mesma universidade.

¹⁰⁴ Durante a primeira década dos anos vinte, Barnes comprou não somente pinturas francesas modernas, mas outros objetos de valor estético – dentre eles, muitas esculturas e arte antiga africana - que se tornaram parte de uma vasta e importantíssima coleção de arte. Em 1925, por exemplo, Dewey contribui ativamente para a Fundação Barnes, chegando a viajar para a Espanha com Barnes para visitar museus de arte. Em 1936, como um fruto direto da atuação de Dewey junto à Fundação Barnes, ele concede palestras sobre o tema da arte moderna e a função da arte na sociedade contemporânea durante três dias numa conferência na Universidade de Dartmouth, em Hanover, além de participar como membro do Comitê Cultural Preliminar de Artes e Artesanias das Três Américas. Nessa época Dewey publica inúmeros artigos de temáticas diversas mas conjugadas, como arte, educação, religião e política. Cf. Dykhuizen, G., 1978, 34-36, passim.

dono por volta de 1880 – fossem preservadas. Com ajuda efetiva de sua mulher, Laura Barnes, Albert Barnes não somente teria preservado as espécies, como teria plantado muitas outras. Assim, além da Fundação Barnes passar a abrigar a mais importante coleção de arte à época, nos EUA, também passou a deter uma coleção particular admirável de flora com mais de mil e duzentas novas espécies entre árvores e plantas, muitas delas raras, dentre elas uma das mais extensas coleções de samambaias e flores silvestres da América (BERENATO, 2010, p. 41).

Apenas em 1935 a coleção de fauna da fundação passou a servir, efetivamente, a fins educacionais, por meio de um programa experimental que consistia numa série de leituras sobre as características e qualidades estéticas das plantas. A atuação de Dewey transpareceria nesse trabalho educacional com a horticultura e o arvoredo pois o método seria o mesmo (1935, p. 235). Segundo Berenato, a coleção de fauna seria usada para ilustrar características de plantas, como forma, textura, cor, mudanças sazonais e arranjos florais. A organização dessa fauna no terreno limitado da fundação evidenciaria muito mais a ideia de uma coleção de plantas com fins estéticos do que simplesmente botânicos ou históricos (BERENATO, 2010, p. 42).

Apreciar, portanto, no método experimentalista "Dewey-Barnes", significaria se relacionar diretamente com o objeto, e reconstruir a experiência própria de sua criação humana, ou sua existência e transformação na natureza (1935, p. 4). Conhecer melhor um objeto implicari, necessariamente, numa diferença qualitativa fundamental, o que poderia definir se a apreciação seria superficial – ou seja, mero reconhecimento –, ou se a apreciação reconstruiria a experiência criativa, incorporando e compreendendo a obra no espaço e tempo (1934a, p. 12).

A Fundação Barnes, estabelecida em 1922 como uma organização sem fins lucrativos, somente foi aberta ao público em 1925. Sua missão institucional, desde sua fundação, permanece sendo "promover o avanço da educação e a apreciação das obras de arte refinadas"¹⁰⁵. Albert Barnes teria deixado muito bem definido juridicamente que, apesar da riqueza qualitativa e quantitativa de sua coleção de belas-artes, sua instituição não seria um museu, mas uma "instituição educacional" (BERENATO, 2010, p. 40-42), da qual Dewey foi

¹⁰⁵ Cf. Página institucional da Fundação Barnes, disponível em: <http://www.barnesfoundation.org/about/mission>. Acesso em 20 set. 2012.

seu primeiro diretor pedagógico. Investido nesse cargo, Dewey mesmo discursou na cerimônia de inauguração pública da fundação, em março de 1925, reiterando os propósitos comuns entre ele e Barnes (BERENATO, 2010, p. 42-43).

A referida Fundação teria começado dando instrução em apreciação estética, particularmente em pintura, inicialmente para um seletivo grupo de mais de cem estudantes. Demais pessoas também podiam visitar as galerias, contanto que em número limitado e sob a autorização expressa de Barnes ou outro membro. Uma equipe de cinco professores – dentre eles John Dewey e Bertrand Russell – conduziam as atividades educacionais e de pesquisa sob a supervisão de Albert Barnes. Como uma continuação mais elaborada de uma experiência prévia de Albert Barnes em sua fábrica, a Fundação Barnes oferecia uma série de cursos com base em leituras teóricas atreladas à apreciação das pinturas ¹⁰⁶.

No livro "A Arte na Pintura", de 1925, Albert Barnes diz não defender que apenas as conclusões tiradas em relação e a vista das pinturas particulares seriam os únicos meios ou certezas compatíveis com a utilização do referido método em aprendizagem estética, pois qualquer dessas conclusões estaria sujeita a revisão. Ele argumenta que o método proporcionaria resultados mais objetivos se realizado a partir do campo da experiência ou empirismo estético, o que – conforme defende Barnes – reduziria a um mínimo o fator da preferência pessoal, meramente arbitrária. A preferência pessoal permaneceria, mas coexistiria maior grau de julgamento objetivo do que antes. Ante isso, segundo Barnes, a intenção do método seria o de possibilitar um tipo de análise que necessariamente eliminasse o hábito de julgar pinturas por regras estritamente acadêmicas, ou por simples emotividade. Diz Barnes:

Na Fundação Barnes, em Merion, Pensilvânia, o plano tem sido desenvolvido e aplicado em seminários, palestras, demonstrações e aulas para os professores de arte, pintores, escritores e pessoas não profissionais. O método compreende a observação dos fatos, a reflexão sobre eles, e os testes das conclusões pelo seu sucesso na aplicação. Ele estipula que uma compreensão e apreciação de pinturas é uma experiência que vem apenas do contato com as próprias pinturas. Ele enfatiza o fato de que os termos "compreensão", "apreciação", "arte", "interesse", "experiência", têm significados precisos que são partes inseparáveis do método. Ele oferece algo basicamente objetivo de substituir o sentimentalismo e o arcadismo obsoleto, abrigados sob o manto de prestígio acadêmico, que tornam fúteis os cursos presentes na arte em universidades e faculdades em geral. (...) Em outras palavras, este livro [Arte em Pintura, 1925] é uma experiência de adaptação à arte plástica dos princípios do método científico. Até onde eu sei, tal projeto, conforme formalizado, é algo novo. A técnica, nos seus aspectos psicológicos e lógicos gerais, deriva do

¹⁰⁶ Cf. Loc. cit. Página institucional da Fundação Barnes.

trabalho "monumental" de Dewey no desenvolvimento de seu método científico (BARNES, A., "A Arte em Pintura", 1990, p. xi-xii).

Conforme a pesquisa de Carolyn Berenato, o programa oferecido pelo Departamento de Arte da Fundação seria único em sua abordagem e em seu método fundamentados nos princípios gerais da filosofia da educação de John Dewey. O programa consistiria, essencialmente, em aplicar o método objetivo de investigação, próprio do campo da ciência, ao estudo da arte (BERENATO, 2010, p. 42).

Dewey expressou sua gratidão a Albert Barnes em "Arte como Experiência", de 1934 – de fato dedicada a A. Barnes. Conforme as palavras de Dewey:

Minha maior gratidão é para com o Dr. A. C. Barnes. Os capítulos [de Arte como Experiência] foram examinados com eles, um a um, porém o que devo a seus comentários e sugestões por causa disso e apenas uma pequena medida de meu débito. Tive o benefício de conversar com ele durante um período de longos anos, muitos dos quais ocorreram na presença da coleção impar de quadros que ele reuniu. A influência dessas conversas, junto à de seus livros, foi um fator preponderante na moldagem de meu pensamento sobre a filosofia da estética. Tudo o que possa haver de sólido nesse livro se deve, mais do que sou capaz de dizer, ao grande trabalho educacional realizado na Fundação Barnes. Esse trabalho é de uma qualidade pioneira comparavelmente dos melhores já realizados em qualquer campo, durante a geração atual, sem excetuar o da ciência. Agrade-me pensar nesse livro como uma fase da ampla influência que a fundação tem exercido (DEWEY, J., "Arte como Experiência", 1934a, p. 58).

Albert Barnes igualmente agradeceu John Dewey por sua contribuição à sua fundação em sua obra "A Arte em Pintura", de 1925, também dedicada ao parceiro: "para John Dewey, cujas concepções de experiência, de método, de educação, inspiraram o trabalho do qual este livro é uma parte" (BARNES, 1990, p. xxi). No prefácio à primeira edição do mesmo livro, Barnes complementa o agradecimento:

Este livro representa um esforço de expor brevemente as principais características de um estudo sistemático de ambas as pinturas antigas e modernas, o que culminou num método que tem estado em uso por mais de dez anos (BARNES, A., "Arte em Pintura", 1990, p. xxi-xxii).

Convém registrar que, quando Albert Barnes afirmou que o método havia estado em uso por mais de dez anos, ele obviamente não se referia apenas à experiência educacional na Fundação Barnes, mas a algo que a antecedeu, ou seja, aulas experimentais locadas em sua própria indústria farmacêutica. Aproximadamente uma década antes, na própria fábrica de produção farmacêutica, na Filadélfia, Barnes havia criado algo como um campo de teste para aplicar ideias surgidas de seus estudos – principalmente acerca da filosofia da educação

deweyana. Sob sua direção, Barnes teria conduzido uma pequena e informal classe para seus empregados – cinco mulheres e quatro homens, sendo três deles descendentes de escravos, todos com pouca instrução, que trabalhavam na fábrica empacotando e despachado medicamento – estudassem arte, filosofia, psicologia e educação. Tratava-se de um ambiente de aprendizagem arranjado para os trabalhadores, durante suas horas de almoço, baseado em princípios como “interação participativa”, "experiência compartilhada" e "esforço cooperativo", conforme a pedagogia de Dewey. Desse modo, o protótipoda Fundação Barnes teria começado como um experimento em psicologia e estética. Os empregados trabalhavam com a tradicional carga de oito horas diárias, mas duas horas dentre essas oito eram dedicadas ao experimento educacional de Barnes, cuja forma didáticaseriam a de um seminário, no qual questões sobre filosofia e psicologia seriam discutidas informalmente (BERENATO, 2010, p. 35-36).

Desde essa época, Barnes já era um admirador do trabalho do filósofo de Harvard, William James (CHÂTEAU, 2003, p. 13). O conceito de inteligência de William James, conforme aplicado à conduta da vida comum e de acordo com sua visão pragmatista era o que Barnes teria achado mais atraente. Por esse motivo, pelos primeiros dois anos, os seminários realizados na fábrica de Barnes foram dedicados ao estudo de James. Esse currículo idealizado por Barnes teria sido posteriormente expandido para incluir também Bertrand Russell, John Dewey e George Santayana (BERENATO, 2010, p. 36-37).

Eis uma exposição descritiva do método inicial adotado por Albert Barnes a essa época: enquanto os empregados se focariam em estudar e discutir Santayana, Albert Barnes teria mandado instalar pinturas de artistas americanos de sua própria coleção na fábrica. Assim, a experiência direta dos trabalhadores com as pinturas não só se fundiria ao conhecimento prévio deles, mas também seria complementada pelo estudo e discussão de Santayana. Albert Barnes continuaria agregando pinturas à coleção de fábrica até que ela contivesse quase cem obras expostas. À medida que os trabalhadores analisavam e discutiam as pintura durante os seminários diários, Barnes teria percebido que eles se tornavam capazes de comunicar o conhecimento e a compreensão de suas experiências em prol de novos esforços confrontados, o que seria "um sinal concreto de crescimento intelectual" (BERENATO, 2010, p. 36-37).

Albert Barnes, em um artigo de 1925, "A Arte Negra e a América"¹⁰⁷, expressa satisfação numa aliança democrática de trabalho entre cidadãos, fossem negros ou brancos, para o desenvolvimento da civilização americana. Ainda nesse mesmo artigo, Barnes exalta a arte dos negros americanos e de seus antepassados africanos, reconhecendo o valor de suas criações estéticas e se compadecendo pela precariedade de condições da ainda recente concessão de liberdade e equidade legal, a partir da abolição da escravidão no Sul dos Estados Unidos – que teria sido há apenas sessenta anos, como ele mesmo recorda (BARNES, 1925, p. 668).

Albert Barnes e John Dewey, ambos politicamente liberais, não se preocupariam somente com a educação dos negros americanos descendentes de escravos, mas também de outras culturas historicamente vitimadas, como judeus advindos de vários países europeus, sobreviventes ou descendentes dos sobreviventes do holocausto. Marcia Sachs Littell, descendente de judeus imigrantes sobreviventes, relata sobre a época em que se tornou aluna da Barnes. Littell conta que

Em 1962, eu era uma jovem mãe com três crianças de três, quatro e seis anos. Ainda que eu considerasse esse papel minha maior contribuição social, eu também ansiava por crescimento intelectual. O programa de dois anos sobre Filosofia e História da Arte na Fundação de Arte Barnes, em Merion, pareceu-me ser o caminho perfeito. Sabendo apenas que eu gostava dos Impressionistas e que a Barnes tinha uma das mais importantes coleções do mundo de tal movimento, eu me inscrevi. A admissão para o programa era gratuita, mas extremamente competitiva. Apenas setenta e cinco das muitas centenas de inscritos a cada ano eram aceitos, e uma vez tendo sua admissão recusada, não mais se era permitido inscrever-se novamente. O curso, de cinco horas, era ministrado uma vez por semana. Sob a pena do desligamento do curso, ausências não eram permitidas. Pensei que estaria indo aprender sobre arte, mas o que eu não sabia era que a experiência da Barnes - especificamente, Violette De Mazia, uma das mais bem dotadas professoras que eu já havia conhecido - poderia me inspirar para voltar para a escola, me tornar eu mesma uma professora, e estender minhas preocupações educacionais também à educação de outras crianças. (...) Ele [Dr. Albert Barnes] defendia veementemente a Filosofia educacional de John Dewey. Aliás, Dr. Barnes foi um amigo muito próximo do professor Dewey. Ambos os homens acreditavam na aplicabilidade do método científico em prol do estudo das artes. Eles compartilhavam um mútuo interesse nos problemas da educação e da filosofia e em como os indivíduos pensam, o que os levou a uma amizade que durou suas vidas inteiras e a uma troca de visões, que conduziu a uma colaboração próxima no sentido de por suas teorias educacionais em prática na Fundação de Artes Barnes, no estudo de arte. Ambos os homens acreditavam que a educação em arte poderia dotar as pessoas comuns mediante significações intelectuais, morais e estéticas (LITTEL, M. S., "Encontros com grandes educadores", 2003, p. 54).

¹⁰⁷ Barnes, Albert C. *Negro Art and America*. In: The Survey Graphic Harlem Number: Harlem Mecca of the New Negro, vol. I, III, nº 11, Mar. 1925, p. 668-669.

Os valores democráticos, constantemente reinterpretados e ampliados a partir da Declaração da Independência dos Estados Unidos da América, além de se concretizarem como uma forma de filantropia liberal, eram sobretudo uma necessidade política e econômica na trajetória do país. Abraham Lincoln mesmo, como presidente, lutou para popularizar um ideal de igualdade cuja necessidade já era absolutamente emergente, o seja, uma sociedade unida, mas composta de homens trabalhadores e livres num ambiente de independência econômica, o que incluía, obrigatoriamente, a emancipação dos escravos remanescentes nos Estados do Sul ¹⁰⁸. Segundo H. Schneider, esse mesmo ideal, popularizado como um sentimento forte e arraigado, se tornou um padrão absoluto que cresceu a cada geração, ainda que a dificuldade de realização efetiva desse mesmo ideal tenha crescido paralelamente (SCHNEIDER, 1946, p. 162). Assim, na tarefa de se entender os ditos valores democráticos não só de Albert Barnes, mas do próprio John Dewey, crê-se imprescindível considerar essa conjuntura histórica complexa, qual seja, a do liberalismo americano.

Para H. Schneider, o empirismo radical teria confrontado uma tarefa muito mais delicada ao se voltar para as artes plásticas, através do método de John Dewey e Albert C. Barnes, na tentativa de analisar atividade artística e mostrar como as artes plásticas e as mais imaginativas diversões da experiência conclusiva seriam contínuas às demais preocupações cotidianas. Barnes teria demonstrado como tanto o artista, para quem a arte é uma habilidade ou técnica de criação, quanto o apreciador, que aprecia obras de arte de terceiros, demandariam inteligência analítica, disciplina e comunicação. A experiência estética, portanto, não seria menos intelectual e social do que a experiência científica e tecnológica. Nessa atuação, Dewey teria feito muito para mostrar como o gozo dos fins e o andamento dos objetivos estariam relacionados (SCHNEIDER, 1946, p. 568-9).

Schneider compreende o aspecto político do pragmatismo democrático, nos moldes liberais de Dewey, como mais do que uma forma de governo, mas um modo de vida associada, baseada numa "disciplina consentida", atrelada ao ideal da democracia liberal, em substituição aos "conceitos marxistas de luta de classes numa sociedade na qual as classes são vagas, mas os conflitos são contínuos" (SCHNEIDER, 1946, p. 567-568). Imprescindível, pois, ter-se em conta a conjuntura histórica da época, com foco nos Estados Unidos, que era

¹⁰⁸ Contexto da Guerra Civil Americana, da qual, aliás, participou ativamente, por anos, o pai de John Dewey, como se mencionou no segundo capítulo.

principalmente a da necessidade de uma urgente democratização e equidade social no país, em nome de um bem-estar sócio-político. Isso certamente contribuiu para a trajetória da Fundação Barnes enquanto instituição educacional em suas características mais fundamentais, e, provavelmente, tenha feito também com que a parceira de John Dewey e Albert Barnes fosse algo de fato natural, como consequência do cenário político e filosófico dos Estados Unidos e do mundo, nos meados do século XX (RYAN, 1995, p. 310).

Conclusão

Antes de iniciar propriamente a conclusão, convém esclarecer que, apesar da óbvia obrigatoriedade de se manter o foco no recorte proposto pela pesquisa – o que se entende ter sido respeitado –, notou-se imperativo buscar, por outro lado, uma perspectiva histórico-filosófica mais ampla, na intenção de melhor fundamentar e estruturar a discussão especializada sobre a estética deweyana. Todavia, procurou-se cumprir essa tarefa sem desconsiderar as limitações do projeto, e conforme sua linha de pesquisa, qual seja, a Filosofia da Educação.

Conforme o próprio Dewey expõe em seu artigo sobre o desenvolvimento do pragmatismo americano (2008c), o cerne do movimento teria surgido no advento da modernidade, e se alimentaria do propósito fundamental de se conjugar crença a propósito racional – ou ainda, filosofia, religião, ética ou estética às ciências naturais e ao método experimental delas decorrentes. valor moral e conhecimento –, pela necessidade característica da modernidade de unificar filosofia e ciências naturais. Nessa mesma conjuntura, igualmente pelo anseio de unir filosofia e ciências naturais é que teria surgido, por consequência, o pragmatismo instrumentalista tal como foi proposto por John Dewey.

No pragmatismo americano enquanto movimento filosófico, haveria certa heterogeneidade pelas suas variações de aplicação, enquanto "método de busca do significado de verdade nos termos", conforme a proposta original de C. S. Peirce, ou de "verificação da verdade propriamente dita", de acordo com a reformulação de W. James. Todavia, isso pouco ou nada alteraria os princípios e conceitos basilares do pragmatismo americano, os quais se apresentariam como “uma nova forma de pensar velhas ideias” – conforme expressão que dá nome a célebre livro de W. James sobre o assunto. O experimentalismo ou instrumentalismo deweyano teria se desenvolvido de acordo com os princípios regulativos que fundaram a proposta original peirceana que deu origem ao pragmatismo americano.

As características principais desse movimento seriam: [1] a relação entre cognição, propósito, hábito e crença, já que, para o pragmatismo, toda a função do pensamento seria

produzir hábitos de ação e o significado de algo seria simplesmente os hábitos de ação que ela encerraria no futuro¹⁰⁹; [2] uma característica comum de tentar unir filosofias e ciências naturais em virtude da conjuntura histórica do advento da modernidade¹¹⁰; [3] a substituição de um conhecimento contemplativo por uma investigação ativa, investigativa, contínua, e cumulativa, proposição que consideraria a contingência ou falibilismo do mundo empírico, permanentemente plástico, em constante processo evolutivo¹¹¹; [4] a busca de se evitar terminantemente quaisquer pressupostos ou hipóteses filosóficas absolutas que, sendo inexplicáveis, eram consideradas como uma barreira ao desenvolvimento da ciência¹¹².

Diante da revisão da bibliografia, ainda que tenham havido inúmeras outras circunstâncias e referências, entendeu-se que experimentalismo instrumentalista do filósofo sofreu influências, principalmente, de C. S. Peirce e W. James. A defesa de um mundo em processo, de devir, conforme o pragmatismo e a cosmologia tendencialmente universalista, monista de Peirce, foi tomada e desenvolvida por James, este um pluralista e adepto da psicologia dinâmica com ênfase na experiência a posteriori, singular. J. Dewey, por sua vez, tendo confluído essas duas tendências de pragmatismo, entre monismo e pluralismo, vindo a propagar a mesma ideia de crença num mundo estritamente biológico, em contínuo processo, permanentemente plástico, seja este mundo de um ponto de vista mais universal ou mais singular (DEWEY, 2008c, p. 13). Portanto, seria a partir destas duas influências, principalmente, que Dewey consolidaria tanto sua teoria da lógica como investigação quanto sua teoria da arte como experiência – que seriam, efetivamente, duas teorias intrínsecas entre si, pela característica de continuidade que é própria a todo sistema deweyano.

O princípio de continuidade tal como defendido por Dewey, deveria muito ao legado das teorias darwinistas, ou mesmo ao positivismo positivismo, que teriam dado a Dewey sua ideia de sociedade enquanto organismo biológico em processo. Complementarmente, seu posicionamento político democrático liberal, voltado ao homem em sociedade, consolidaria-se como uma efetiva religiosidade da experiência compartilhada.

A formação protestante, calvinista, ou seja, o congregacionalismo no qual Dewey cresceu daria suas raízes num puritanismo platônico. Crê-se coerente entender que o filósofo

¹⁰⁹ Peirce, C. S., "Como tornar claras nossas ideias" (How to Make Clear our ideas), 1923.

¹¹⁰ Cf. Dewey, J. "Ética e Ciências Físicas" (*Ethics and Physical Science*, Andover Review, VII, 1887, p. 573-591). In: Early Works of John Dewey: 1882-1898, Vol. 1, 2008, p. 206.

¹¹¹ Cf. Cohen, M. R., 1923, p. xvi-xviii.

¹¹² Cf. Cohen, M. R., 1923, p. xviii.

tenha assimilado apenas um cristianismo de interpretação política, moral ou histórica – precisamente nos moldes do professado por Thomas Jefferson, ou seja, esvaziado de qualquer sobrenatural. Reduzir o cristianismo ao aspecto histórico seria, aliás, uma das características da filosofia americana, que privilegiariam as ciências naturais, experimentais. A tomada da ciência como religião teria se concretizado no positivismo cientificista – como por exemplo, com Augusto Comte, Ernest Renan ou Herbert Spencer. A Nova Inglaterra, a partir do século XX, buscava encontrar um caminho menos radical, mais aceitável na conjuntura do final do século XIX para o XX, pós Revolução Francesa e pós Independência dos Estados Unidos da América. Nesses termos, não apenas Dewey, mas muitos de seus contemporâneos e ou conterrâneos – Peirce e James, por exemplos verificados na presente pesquisa – teriam se visto no curso de uma mesma trajetória, ou seja, a jornada "do Absolutismo ao Experimentalismo" seria uma característica da filosofia na modernidade.

Como um experimentalista, ou seja, a partir de pressupostos naturalistas, experimentalistas, Dewey intentou a reconciliação dos valores – ou seja, da religiosidade, da política, da filosofia – às ciências físicas, as quais se mostraram ser a grande preocupação filosófica desde a descoberta copernicana, no século XVI. Isso se nota claramente, por exemplo, pelo próprio artigo autobiográfico de Dewey:

É perigoso fazer profecia intelectual, mas se eu leio os sinais culturais dos tempos corretamente, o próximo movimento sintético na filosofia vai surgir quando o significado das ciências sociais e das artes tiverem se tornado objeto de atenção reflexiva do mesmo modo que as ciências matemáticas e físicas se tornaram os objetos de pensamento no passado, e quando sua completa importação for apreendida. Se eu entendo esses sinais de forma errada, no entanto, a declaração pode permanecer como um símbolo de um fator significativo no meu próprio desenvolvimento intelectual. De qualquer forma, eu acho que isso mostra uma apatia deplorável da imaginação para supor que a filosofia iria girar, indefinidamente, no âmbito dos problemas e sistemas que dois mil anos de história europeia tem nos legado. Tendo em vista a longa perspectiva do futuro, toda a história da Europa Ocidental é um episódio provincial. Não espero ver no meu tempo uma integração de pensamento genuinamente distinto de algo forçado e artificial. Mas uma mente que não seja muito impaciente por ser egoísta pode ter fé que essa unificação irá emergir a seu tempo. Enquanto isso, a principal tarefa daqueles que se chamam filósofos é a de ajudar a se livrar da madeira inútil que bloqueia nossas rodovias de pensamento, e a de se esforçarem para fazer frente e abrir os caminhos que levam ao futuro. Quarenta anos passados a vagar num deserto como o do presente não é um triste destino, a menos que se tente acreditar que o deserto é, afinal, a própria terra prometida (DEWEY, J., "Do Absolutismo ao Experimentalismo", 1930b, p. 26-27).

Imprescindível ter em conta, para melhor compreensão do tema aqui proposto, o grande conflito religião versus ciência – haja vista a publicação de "A Origem das Espécies por Meio da Seleção Natural", de Darwin, em 1859, e suas teorias decorrentes, as quais deram forma à ciência e à filosofia experimental modernas, e que por sua vez moldaram a filosofia

naturalista, instrumentalista de Dewey. Segundo Morton White ¹¹³, estudioso da filosofia deweyana, o instrumentalismo teria convertido termos clássicos hegelianos para uma nomenclatura naturalista, no sentido de que o organismo e seu ambiente se tornariam partes da natureza. Assim, Dewey seria “o que um idealista se torna quando incorpora em si os resultados da moderna biologia, psicologia e ciência social” (WHITE, 1943, p. 18). Este posicionamento seria a consolidação do ceticismo de John Dewey, que se afastou, ainda que paulatinamente, do congregacionalismo e abraçou uma crença que ele mesmo dizia ser religiosa na democracia – conforme os moldes do liberalismo – e na ciência experimentalista. Alan Ryan, estudioso de Dewey, afirma que o filósofo teria integrado muito bem filosofia, educação e política por julgar impossível discutir tais temas isoladamente (RYAN, 1995, p. 171).

Nesses termos, o filósofo via a sociedade como "um organismo social", cujos membros seriam unidos e apaziguados por propósitos e ideais comuns (DYKHUIZEN, 1978, p. 50-51). O liberalismo social de Dewey moldaria sua visão política, pedagógica e filosófica. Seu fervor no potencial dos progressos da ciência levariam o filósofo a professar uma reforma social que envolveria a defesa de uma educação laica, secular, seja para os imigrantes e demais trabalhadores, seja para a sociedade como um todo (RYAN, 1995, p. 122-123; DYKHUIZEN, 1978, p. 104-105). Dewey de fato acreditava numa total secularização do sistema educacional, em moldes liberais, enquanto um ideal necessário de transformação da sociedade (1935, p. 372-374). A suposta dualidade entre autoridade teológica e democracia (SCHNEIDER, 1946, p. 4) teriam refletido diretamente no pensamento deweyano, soando-lhe incoerente, incompreensível, causando-lhe grande mal estar, conforme o próprio filósofo expõe em seu artigo autobiográfico (1930b, p. 15-16).

O sistema filosófico naturalista de Dewey, em seu ceticismo evidente, pressuporia uma dita efetiva religiosidade da democracia, devida ao próprio cosmos do mundo biológico. Todavia, ainda que Dewey tenha abandonado completamente o congregacionalismo cristão, sua formação religiosa natal, é relevante evidenciar as características originais calvinista, bases desse congregacionalismo que formou Dewey, uma vez que estas consistiriam: [1] numa forte influência da filosofia platônica quanto a ideais democráticos de convivência social, e [2] numa continuidade entre lógica e estética (SCHNEIDER, 1946, p. 3-11). Logo, a

¹¹³ White, M. G. *The origins of Dewey's instrumentalism*, 1947. Obra sem tradução em português, originalmente publicada em 1943 pela Universidade de Columbia.

formação protestante de Dewey também esclareceria algo sobre as bases de sua teoria estética instrumentalista da arte como experiência de cunho essencialmente investigativo, em conformidade às regras da ciência experimental.

Em virtude de seu naturalismo, Dewey evidentemente rejeita o mundo supostamente passivoda filosofia clássica em prol da ideia definitiva de mundo plástico, cujo conhecimento deveria ser, necessariamente, instrumental, ativo e operativo. Assim, o filósofo teria convertido o ideal clássico, essencialmente contemplativo, em método, instrumento de ação que visaria empreendimentos úteis, realizáveis. Para Dewey, o conhecimento deveria cessar de ser contemplativo, buscando um transcendental divino, para se tornar prático, instrumental, ativo (1920, p. 108-112). Assim, Dewey deixou muito bem claro o seu partido pelo método experimentalista, do ideal convertido em instrumental – ou seja, sua crença no método que advém e se fundamenta na lógica das ciências naturais (1930a, p. 213-241). Nesses termos, o que interessa para o filósofo seria justamente a probabilidade, a plasticidade, o falibilismo do processo evolutivo, nunca o imutável (1930a, p. 28-49).

Em virtude da iminência do método experimental das ciências naturais, Dewey veementemente rejeita a epistemologia clássica, buscando uma filosofia ética, estética e uma lógica da investigação em permanente reconstrução, fundadas num princípio de continuidade de bases biológicas e na necessidade da verificação constante, e não mais na busca da verdade em sua aceção tradicional. Assim, os conceitos deweyanos são funcionais, instrumentais, práticos ou ativos, intencionado ser reflexos no sentido de que o significado reside no futuro – conforme a máxima pragmatista, segundo a qual o significado de algo seria simplesmente os hábitos de ação que ela encerraria no futuro.

A filosofia em reconstrução de Dewey se fundamenta numa continuidade do processo, e intenciona não conceber quaisquer dualismos no pensamento ou na cultura, os vários conceitos dados por Dewey em seu sistema filosófico, como “vida”, “experiência”, “educação”, “democracia”, “cultura”, “humanidade”, “natureza”, “ideal” e “real”, “método” e “matéria”, são expostos enquanto rítmicos em continuidade, imanentes na experiência. Pode-se dizer que os conceitos deweyanos como "experiência", "vida" e "educação", bem como "processo", "reconstrução", "interdependência", "plasticidade" e "continuidade" seriam todos o epicentro do sistema filosófico de Dewey. As concepções dadas por Dewey à experiência, à vida, à educação e à democracia se confundem, pois estão em continuidade entre si, e seria

pela relação intrínseca desses aspectos como o conceito de "meio natural" que Dewey estrutura sua filosofia (1935, p. 2-3).

Para Dewey, o crescimento se daria, precisamente, pela busca constante e cumulativa por verdades verificáveis experimentalmente, as quais nunca seriam definitivas, porquanto de um ponto de vista predominantemente científico, experimental; todavia igualmente não seriam definitivas do ponto de vista estético, pois sempre seriam uma busca permanente por experiências úteis, porquanto satisfatórias, satisfatórias, porquanto úteis. Nesses termos, para Dewey, os hábitos ativos, reflexivos, sempre associativos, seria a causa concreta desse crescimento progressivo, que seria, precisamente, a vida ou educação num contínuo reorganizar. Tal crescimento pressuporia apenas mais e mais crescimento, pois a nada se subordinaria a educação, a não ser à busca de mais educação – "o desenvolvimento não tem outro fim a não ser ele próprio" e "o critério do valor da educação escolar está na extensão em que ela suscita o desejo de desenvolvimento contínuo e proporciona meios para esse desejo", ou seja, a defesa do critério da "moral como crescimento" (DEWEY, 1935, p. 61-80). Para o filósofo, ser moral seria estar em contínuo crescimento, pois o sentido de verdadeiro, ou útil, para o instrumentalismo, seria aquilo que se prova ser satisfatório.

Nessa lógica de um mundo estritamente empírico, plástico, de devir, a estabilidade pressuporia e dependeria justamente da instabilidade, da mudança, do falibilismo. Assim, toda ação vital pressuporia uma fase cíclica de perturbação e conflito, e esse momento de passagem da perpetuação para a harmonia seria, para Dewey, o da vida mais intensa. Assim, a estética deweyana entende esse processo contínuo, em si conclusivo, numa continuidade entre a tensão e a harmonia, como o gérmen do estético (1934a, p. 76-80). A natureza, para Dewey, portanto, não seria criação acabada que deve ser meramente contemplada, mas um acasocujo equilíbrio se fundaria no próprio processo evolutivo (1935, p. 391-393), e se faria continuamente entre o instável e o estável. No tocante à humanidade, esse equilíbrio se daria pela conexão entre individual e meio, e entre individual e social, ou seja, entre o subjetivo e o objetivo. Nesse contexto, a arte seria uma expansão a partir da vida biológica, algo que se teria se sofisticado de tal maneira até gerar as artes refinadas, o extraordinário (DEWEY, 1930a, p. 7-8). Essa crença de Dewey atestaria tanto de seu naturalismo quanto seu humanismo democrático.

Ou seja, a evidência da sofisticação da natureza estaria, por exemplo máximo, nas obras refinadas de artes (1930a, p. 98; 143). A arte e a estética em amplo sentido – incluso o

lúdico, o esporte e o drama –, seriam de fato necessidades morais se teriam uma função ética indispensável, pois, conforme Dewey, sem tal forma estética, a vida seria meramente ordinária (2008d, p. 111-112). O ordinário e o extraordinário, o prosaico e o crucial (1930a, p. 14-15), na teoria da arte deweyana, fariam parte de um mesmo processo operativo, o qual se daria no processo da vida prática. Segundo Dewey, a experiência, se conclusiva, ou seja, se dotada de forma estética, um método reflexivo, imaginativo, incorpora necessariamente uma forma diretiva, o que por sua vez poria em continuidade interesse e esforço em prol do crescimento, ou seja, da educação progressiva. Se essas experiências se tornassem coerentemente cumulativas, ter-se-ia um hábito reflexivo, inteligente e associativo, ou um ato expressivo, ou seja, dar-se-ia a capacidade de articulação ativa entre o material e o reflexivo, o real e o ideal, pela via do imaginativo.

É nesses termos que se deve entender a continuidade entre ordinário e extraordinário na teoria estética de J. Dewey. Note-se que, para Dewey, a arte teria, além de um imprescindível norte ético, também uma função ou um poder moral transgressor, libertário e unificador no sentido de escapar do "louvor", da "culpa", da "recompensa" e do "castigo" – conforme palavras do próprio filósofo (1934a, p. 348-349) –, em prol do imaginativo. Esse seria precisamente, segundo o filósofo, o aspecto mais elevado da extraordinariedade tornada possível pela arte, o que, para Dewey, redimiria de algum modo o ser humano (1934a, p. 348-349). Reiterando-se, para Dewey, ordinário e extraordinário seriam ritmos não hierárquicos, pré-configurados biologicamente e inerentes à experiência e à cultura. Estética e investigação – bem como teoria e método, fins e meios, ordinário e extraordinário, seriam perspectivas na experiência.

Dos experimentos progressistas de Dewey na Escola Laboratório de Chicago e na Fundação Barnes, deu-se uma condensação das teorias da inteligência reflexiva associativa ("Democracia e Educação", 1916), da arte como experiência ("Arte como Experiência", 1934), da investigação ("Lógica: A Teoria da Investigação", 1938) e, inclusive, da teoria da religiosidade comum ("Uma Fé Comum", 1934). Na lógica do sistema filosófico deweyano como um todo, considerando-se o próprio princípio de continuidade do filósofo, o ideal teria se convertido em instrumento, em método ativo em virtude do real – seja este o meio físico ou o material reflexivo, imaginativo. O que o método ativo, instrumental, conservaria do contemplativo seria apenas o necessário para a recriação ativa, operativa.

O filósofo americano John Dewey buscou restaurar a filosofia à vida prática, redefinindo educação enquanto sinônimo da própria vida, ou experiência de vida, a qual seria plástica, dinâmica, em constante mutação entre ritmos incessantes, cumulativos, que se sofisticariam até o ponto de produzir cultura – ou melhor, alta cultura. Em sua concepção naturalista de mundo, ele teria também reconhecido que haveria "algo imutável na estrutura da natureza humana", ainda que suas formas de manifestações fossem, evidentemente, mutáveis; ainda que esse algo imutável fosse apenas o "instinto" (DEWEY, 1946, 185), do ponto de vista biológico.

Diante de todo o exposto, conclui-se que todo homem de fato tem o direito e o dever de aprender, continuamente, incessantemente, a lidar com essa dinâmica da vida mutável, em suas mais diferentes formas. A questão de uma continuidade entre ideal e real, valor e método, ou arte e estética, é evidentemente universal. E no contexto específico da Filosofia da Educação, o tema se revela inerente à educação em seu mais amplo sentido. Ciência, filosofia, educação, arte, religião e questões afins são aspectos comuns tanto à experiência singular, sob o ponto de vista do indivíduo, ou a pessoa, quanto à cultura ou comunicação, do ponto de vista da sociedade, a civilização. Todos esses aspectos estão, de fato, em continuidade na experiência da vida. Sendo assim, tudo na educação deve oferecer condições para que cada ser humano possa formar conjecturas e abraçar seus próprios pressupostos, perspectivas e crenças mais fundamentais.

Como o próprio Dewey defende, entende-se que a filosofia deve ser, de fato, restaurada à vida prática, e que todo homem, seja qual for a sua ocupação, deveria se tornar, de certa forma, um filósofo em sua vida, para assim poder orientar-se, com critérios morais refletidos. A riqueza da vida – da educação e da filosofia – advém, crê-se, do uso da própria capacidade inteligente.

Referencias

Obras de J. Dewey

DEWEY, John. Psychology (1886). New York: Harper & Brother, Franklin Square, 1890.

_____. Ethics and Physical Sciences (1887). In: Early Works of John Dewey, Vol. 1, 1882-1898. Jo Ann Boydston (Ed.). Carbondale: Southern Illinois University, 2008a, p. 205-226.

_____. *Report of the Committee on a Detailed Plan for a Report on Elementary Education* (1898). In: Early Works: volume 5: 1895-1898, Carbondale: Southern Illinois Univ. Press, 2008b.

_____. A Escola e a Sociedade (1900) / A Criança e o Currículo (1902). 1ª Edição. Tradução de Paulo Faria, Maria João Alvarez e Isabel Sá. Lisboa: Relógio D'Água, 2002.

_____. What Does Pragmatism Mean by Practical? The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, New York, Vol. 5, No. 4, 85-99, Fev. 1908. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2011894>. Acesso em: 02 jul. 2013.

DEWEY, J. et al. Studies in the Logical Theory (1903). Chicago: The University of Chicago Press, 1909a.

DEWEY, J; TUFTS, James H. Ethics (1908). New York: Henry Hold and Company, 1909b.

DEWEY, J. How we Think (1909). Boston: D. C. Heath & Co. Publishers, 1910.

_____. Como Pensamos: como se relaciona o pensamento reflexivo com o processo educativo: uma reexposição (1909). Tradução de Haydée de Camargo Campos. 3ª Edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

_____. A Reply to Professor Royce's Critique of Instrumentalism. The Philosophical Review, New York, Vol. 21, No. 1, 69-81, Jan. 1912). Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2177598>. Acesso em: 02 jul. 2013.

_____. Democracy and Education: an Introduction to the Philosophy of Education (1916). New York: The Macmillan Company, 1935.

_____. Democracia e Educação (1916). 4ª Ed. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1979.

_____. The Need for a Recovery Philosophy. In: Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude. New York: Henry Holt and Company, 1917, p. 3-69.

_____. Reconstruction in Philosophy (1920). New York: Henri Holt and Co., 1920.

_____. *Reconstrução em Filosofia* (1920). 1ª ed. Tradução de Marsely De Marco Martins Dantas. Coleção Fundamentos da Filosofia. São Paulo: Ícone, 2011.

_____. *The middle works, 1899-1924, Vol. 14: 1922: Human Nature and Conduct* (1922). Jo Ann Boydston (Ed.) Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008d.

_____. *Supplementary Essay on the Pragmatism of Peirce*. In: *Chance, Love and Logic: Philosophical Essays by the Late Charles Sanders Peirce*. New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., 1923, p. 301-308.

_____. *The Development of American Pragmatism* (1925) In: *The Later Works, 1925-1953, Volume 2: 1925-1927*, 2008c, p. 3-21.

_____. *Experience and Nature*(1925). New York: Dover Publications, Inc., 1958.

_____. *Church and State in Mexico*(1926). In: Dewey, J., *The Later Works, 1925-1953, Vol. 2*, (edit. J. A. Boydston), Carbondale, 2008c, p. 194-198.

_____. *Mexico's Educational Renaissance* (1926). In: Dewey, J., *The Later Works, 1925-1953, Vol. 2*, (edit. J. A. Boydston), Carbondale, 2008c, p. 199-205.

_____. *The Quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and action* (1929). Gifford Lectures. London: George Allen & Unwin Brothers Ltd. / Museum Street, 1930a.

_____. *From Absolutism to Experimentalism*. In: George P. Adams and W. Pepperell Montague (ed.) *Contemporary American Philosophy: Personal Statements*. Russell and Russell, 1930b, p. 13-27. Disponível em: http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey_1930.html. Acesso em 29 jun. 2013.

_____. *Art as experience*. New York: Minton, Balch & Co., 1934a.

_____. *Arte como experiência* (1934). Tradução de Vera Ribeiro. Coleção Todas as Artes. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *A Common Faith* (1934). New Haven: Yale University Press, 1934b.

_____. *Experiência e Educação* (1938). Série Cultura, Sociedade e Educação, Vol. 15. Tradução de Anísio Teixeira. São Paulo: Editora Nacional, 1971.

_____. *Logic: The Theory of Inquiry* (1938). New York: Henry Holt and Co., 1939a.

_____. *Experience, Knowledge and Value: a rejoinder*. In: Schilpp, Paul A. (Ed.) *The Philosophy of John Dewey*. Coleção The Library of Living Philosophers. Vol. I. 1ª Edição. Chicago: Evanston and Chicago/Northwestern University, 1939b. p. 517–608.

_____. *Intelligence in the modern world*. 1ª Ed. New York: The Modern Library/Random House, 1939c.

_____. *Problems of Men*. New York: Philosophical Library, Inc., 1946.

_____. Aesthetic Experience as a Primary Phase and as an Artistic Development. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, New York, Vol. 9: 56-58, Set. 1950. Disponível em: <http://www.jstor.org>. Acesso em: 12 jun. 2013.

Obras sobre J. Dewey

AMARAL, Maria Nazaré C. P. Dewey: Filosofia e experiência democrática. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BARNES FOUNDATION. Site institucional da Fundação Barnes. Disponível em: <http://www.barnesfoundation.org/>. Acesso em: 05 jul. 2010.

BARNES, Albert C. Negro Art and America. *The Survey Graphic Harlem Number*, New York, Vol. I, III, n. 11, 668-669, Mar. 1925. Disponível em: <http://www.unz.org/Pub/TheSurvey-1925mar01-00668>. Acesso em 06 fev. 2013.

BERENATO, Carolyn. History of the Barnes Foundation from 1922-1951. In: *John Dewey's Educational Philosophy and the Barnes Foundation: Analysis of the Influence of John Dewey's Philosophy on the Barnes Foundation's Art Educational Experience*. LAP Lambert Academic Publishing, 2010, p. 34-59.

CHÂTEAU, Dominique. *John Dewey et Albert C. Barnes: philosophie pragmatique et arts plastiques*. Collection L'ouverture philosophique. Paris: Editora l'Harmattan, 2003.

DE PENCIER, Ida. "Chapter one: The beginnings" e "Chapter two: The New School Thrives". In: *History of the University of Chicago Laboratory Schools*. University of Chicago Digital Press, 1996. Disponível em: <http://www.ucls.uchicago.edu/about-lab/history/index.aspx>. Acesso em 10 de mai. 2012.

DEWEY, Jane. Biography of John Dewey. In: Schilpp, Paul A. (Ed.) *The Philosophy of John Dewey*. Coleção The Library of Living Philosophers. Vol. I. 1ª Edição. Chicago: Evanston and Chicago/Northwestern University, 1939.

DYKHUIZEN, George. *The life and mind of John Dewey* (1973). 1ª Ed. Southern Illinois University Press, 1978.

EDWARDS, Anna Camp e MAYHEW, Katherine Camp. Introduction by John Dewey. In: *The Dewey School: The Laboratory School of the University of Chicago (1896-1903)*. New York/London: D. Appleton-Century Co., Inc., 1936.

HARMS, William e DE PENCIER, Ida. *Experiencing education: 100 Years of Learning at The University of Chicago Laboratory Schools*. Chicago: Apha Beta Press, Orland Park, IL, 1996. Disponível em: <http://www.ucls.uchicago.edu/about-lab/history/index.aspx>. Acesso em Novembro de 2012.

LEVINE, Barbara e Center for Dewey's Studies. Chronology of John Dewey's Life and Work. In: Center for Dewey's Studies webpage. Southern Illinois University (SIU), Carbondale. Disponível em: <http://deweycenter.siu.edu/pdf/CHRONO.pdf>. Acesso em 11 de jul. 2013.

LITTELL, Marcia Sachs. Enconunters with the great educators. In: TOTTEN, Samuel. Working to Make a Difference: The Personal and Pedagogical Stories of Holocaust Educators across the Globe. Boston: Lexington Books, 2003, p. 54-56.

ROCKEFELLER, Steven C. John Dewey: Religious faith and democratic humanism (1936). 1ª Edição. New York: Columbia University Press, 1991.

RYAN, Alan. John Dewey and the high tide of American Liberalism. 1ª Ed. New York/London: W. W. Norton & Company, 1995.

TUGGLE, Melvin. The evolution of John Dewey's conception of philosophy and his notion of truth. Lanham, Maryland: University Press of America, Inc., 1997.

WHITE, Morton Gabriel. The origin of Dewey's instrumentalism. New York: Morningside Heights/Columbia University Press, 1943.

Obras gerais

BOCHENSKI, Innocentius Marie. A filosofia contemporânea ocidental. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: EPU/EDUSP, 1975.

COHEN, M. R. (Ed.). Introdução à obra *Chance, Love and Logic*: Philosophical Essays by the Late Charles Sanders Peirce. In: PEIRCE, C. S. *Chance, Love and Logic*: Philosophical Essays by the Late Charles Sanders Peirce. Cohen, Morris R. (ed.). New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., 1923.

DILTHEY, Wilhelm. A Evolução da Moral e os Princípios da Ética Social. In: Filosofia e Educação: textos selecionados de Wilhelm Dilthey. M. Nazaré C. P. Amaral (org.). Tradução de Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de C. P. Amaral. São Paulo: Edusp, 2010, p. 487-512.

FULLERTON, G. Stuart. An Introduction to Philosophy. London: The Macmillan Co. Ltd., 1906.

JAMES, W. Pragmatism: a new Name for some Old Ways of Thinking. London: Longmans, Green and Co., 1922.

JAMES, W. The Will To Believe And Other Essays in Popular Philosophy. London: Longmans, Green and Co., 1912.

JASPERS, Karl. Introdução ao Pensamento Filosófico. 13ª ed. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny S. da Mota. São Paulo: Cultrix, 2005.

MORRIS, Benjamin Franklin. Christian Life and Character of the Civil Institutions of the United States (1804). Massachusetts: Harvard College Library, 1830.

PEIRCE, C. S. How to Make Clear Our Ideas. In: *Chance, Love and Logic*: Philosophical Essays by the Late Charles Sanders Peirce. Cohen, Morris R. (ed.). New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., 1923.

PEIRCE, C. S. Fixation of Belief. In: *Chance, Love and Logic*: Philosophical Essays by the Late Charles Sanders Peirce. Cohen, Morris R. (ed.). New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., 1923.

ROYCE, Josiah. The Problem of Truth in the Light of Recent Discussion. In: William James and Other Essays on the Philosophy of Life. New York: The Macmillan Co., 1911, p. 187-254.

SCHNEIDER, Herbert W. A History of American Philosophy (1946). 2^a Ed. New York: Columbia University Press, 1947.

TOCQUEVILLE, Alexis. A Democracia na América. 2^a Ed. Tradução de Neil Ribeiro da Silva. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.