

**"A Necessidade de uma
recuperação da Filosofia"
de John Dewey**

Barbara Napolitano

Fábio Wosniak

Jociele Lampert

Horacio Héctor
Mercau

A Necessidade de uma recuperação da Filosofia¹

O avanço intelectual ocorre de duas maneiras. Por vezes, o progresso do conhecimento é organizado sobre antigas concepções, enquanto essas são expandidas, elaboradas e refinadas, mas não revisadas seriamente, muito menos abandonadas. Em outras ocasiões, o aumento do conhecimento exige mudanças qualitativas em vez de quantitativas; alteração, não adição. A mente dos homens esfria com suas antigas preocupações intelectuais; ideias que estavam queimando desbotam; interesses urgentes parecem remotos. Os homens olham em outra direção; suas perplexidades mais antigas são irreais; considerações ignoradas como insignificantes aparecem. Os problemas anteriores podem não ter sido resolvidos, mas eles não pressionam mais por uma solução.

A filosofia não é exceção à regra. Mas é extraordinariamente conservadora - não necessariamente em oferecer soluções, mas em agarrar-se aos problemas. Ela foi tão aliada à teologia e à moral teológica como representantes dos principais interesses dos homens, que a alteração radical foi chocante. As atividades dos homens deram uma guinada decididamente nova, por exemplo, no século XVII, e parecia que a filosofia, sob a liderança de pensadores como Bacon e Descartes, iria dar meia-volta. Mas, apesar do fermento, descobriu-se que muitos dos problemas mais antigos foram apenas traduzidos do latim para o vernáculo ou para a nova terminologia fornecida pela ciência.

A associação da filosofia com o ensino acadêmico reforçou esse conservadorismo intrínseco. A filosofia escolástica persistiu nas universidades depois que os pensamentos dos homens fora dos muros das faculdades se moveram em outras direções. Nos últimos cem anos, os avanços intelectuais da ciência e da política foram, da mesma forma, cristalizados em material de instrução e agora resistem a novas mudanças. Eu não diria que o espírito de ensino é hostil ao da investigação liberal, [pág. 10.4] mas uma filosofia que existe amplamente como algo a ser ensinado, em vez de totalmente como algo a ser refletido, conduz à discussão dos pontos de vista defendidos por outros, em vez de uma resposta imediata. A filosofia, quando ensinada, aumenta inevitavelmente a história do pensamento passado e leva os filósofos profissionais a abordar seu assunto por meio de sua formulação em sistemas recebidos. Tende, também, a enfatizar pontos sobre os quais os homens se dividiram em escolas, pois estes se prestam a uma definição e elaboração retrospectivas. Consequentemente, a discussão filosófica tende a ser um enfeite de tradições antitéticas (opostas), onde a crítica de uma visão é considerada como uma prova da verdade de seu oposto (como

1 Fonte: THE MIDDLE WORKS, 1899-1924. Volume 10:1916-191, NEED FOR A RECOVERY OF PHILOSOPHY,* [First published in Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude (New York: Henry Holt and Co., 1917), pp. 3-69.]

Nota da tradução: Esta tradução refere-se à publicação original do texto de 1917 publicado por John Dewey, sendo que há revisão do mesmo texto em 1980, publicada pela Southern Illinois University Press (Direitos Reservados). Esta tradução recebeu ciência e autorização para publicação pela John Dewey Society (<https://www.johndeweyociety.org>).

se a formulação de visões garantisse exclusividades lógicas). A preocupação direta com as dificuldades contemporâneas é deixada para a literatura e a política.

Se mudar a conduta e expandir o conhecimento alguma vez exigiu uma disposição para renunciar não apenas a velhas soluções, mas a velhos problemas, é agora. Não quero dizer que possamos nos afastar abruptamente de todas as questões tradicionais. Isto é impossível; seria a ruína de quem o tentou. Independentemente da profissionalização da filosofia, as ideias que os filósofos discutem ainda são aquelas nas quais a civilização ocidental foi criada. Eles estão nas costas das cabeças de pessoas instruídas. Mas o que os homens sérios não engajados no negócio profissional da filosofia mais querem saber é quais modificações e abandono da herança intelectual são exigidos pelos movimentos industriais, políticos e científicos mais recentes. Eles querem saber o que esses movimentos mais novos significam quando traduzidos em ideias gerais. A menos que a filosofia profissional possa se mobilizar o suficiente para auxiliar nesse esclarecimento e redirecionamento dos pensamentos dos homens, é provável que se desvie cada vez mais das principais correntes da vida contemporânea.

Este ensaio pode, então, ser visto como uma tentativa de promover a emancipação da filosofia de um apego muito íntimo e exclusivo aos problemas tradicionais. Não é propositalmente uma crítica às várias soluções que foram oferecidas, mas levanta uma questão quanto à genuinidade, nas atuais condições da ciência e da vida social, dos problemas.

O objeto limitado de minha discussão dará, sem dúvida, uma impressão exagerada de minha convicção quanto à artificialidade de muitos filósofos recentes. Não que eu tenha exagerado intencionalmente no que disse, mas as limitações de meu propósito me levaram a não dizer muitas coisas pertinentes a um propósito mais amplo. Uma discussão menos restrita se esforçaria para impor a autenticidade, em seu próprio contexto, das questões agora discutidas principalmente porque foram discutidas, e não porque as condições contemporâneas de vida as sugerem. Também seria uma tarefa grata insistir nas preciosas contribuições feitas pelos sistemas filosóficos que, como um todo, são impossíveis. No curso do desenvolvimento de premissas irrealis e da discussão de problemas artificiais, surgiram pontos de vista que são bens indispensáveis da cultura. O horizonte foi alargado; ideias de grande fecundidade surgiram; a imaginação se acelerou; uma noção do significado das coisas criadas. Pode-se até perguntar se esses acompanhamentos de sistemas clássicos não têm sido frequentemente tratados como uma espécie de garantia dos próprios sistemas. Mas, embora seja um sinal de uma mente não liberal jogar fora as ideias férteis e amplas de um Spinoza, um Kant ou um Hegel, porque seu ambiente não é logicamente adequado, é certamente um sinal de uma mente indisciplinada tratar suas contribuições à cultura como confirmações de premissas com as quais eles não têm conexão necessária.

I

Uma crítica ao filosofar atual do ponto de vista da qualidade tradicional de seus problemas deve começar em algum lugar, e a escolha de um começo é arbitrária.

Pareceu-me que a noção de experiência implícita nas questões mais ativamente discutidas oferece um ponto de partida natural. Pois, se não me engano, é apenas a visão herdada da experiência comum à escola empírica e seus oponentes que mantém vivas muitas discussões, mesmo de assuntos que, aparentemente, estão bastante distantes dela, embora seja também essa visão que é mais insustentável à luz da ciência e prática social existentes. Consequentemente, iniciei com uma breve declaração de alguns dos principais contrastes entre a descrição ortodoxa [Página mw.10.6] (pág. 23) da experiência e aquela que é compatível com as condições presentes.

(i) Na visão ortodoxa, a experiência é considerada principalmente como uma questão de conhecimento. Mas para olhos que não enxergam através de óculos antigos, certamente parece um caso da relação de um ser vivo com seu ambiente físico e social. “Bajo la perspectiva ortodoxa, la experiencia es vista primariamente como asunto de conocimiento. Pero ante una mirada no acostumbrada a los espectáculos antiguos, seguramente aparece como asunto de intercambio de un ser vivo con su medio físico y social”.

(ii) De acordo com a tradição, a experiência é (pelo menos principalmente) uma coisa psíquica, totalmente infectada pela “subjetividade”. O que a experiência sugere sobre si mesma é um mundo genuinamente objetivo que entra nas ações e sofrimentos dos homens e sofre modificações por meio de suas respostas. “De acuerdo con la tradición la experiencia es (al menos en un sentido primordial) algo psíquico, inficionado de “subjetividad”. Pero lo que sugere a experiencia acerca de sí misma é um mundo genuinamente objetivo que se integra nas acciones e afecciones de los hombres y está expuesto a modificaciones provocadas por sus respuestas”.

(iii) Na medida em que qualquer coisa além de um simples presente é reconhecida pela doutrina estabelecida, o passado conta exclusivamente. Acredita-se que o registro do que aconteceu, a referência ao precedente seja a essência da experiência. O empirismo é concebido como algo ligado ao que foi, ou é “dado”. Mas a experiência em sua forma vital é experimental, um esforço para mudar o dado; é caracterizado pela projeção, avançando para o desconhecido; a conexão com o futuro é o seu traço saliente. “En la medida que ninguna doctrina estabilizada reconoce nada más allá del presente inmediato, cuenta exclusivamente el pasado. La esencia de la experiencia es vista como el registro de lo ya sucedido, la referencia a lo precedente. El empirismo se concibe como o entrelazamiento de lo que foi o es “dado”. Pero la experiencia en su forma vital es experimental, un esfuerzo por cambiar lo dado; se destaca por la proyección e prospección hacia delante, en lo desconocido; su rasgo saliente es la conexión con el futuro.”

(iv) A tradição empírica está comprometida com o particularismo. Supõe-se que conexões e continuidades sejam estranhas à experiência, subprodutos de validade duvidosa. Uma experiência que é uma vivência de um ambiente e uma luta por seu controle em novas direções está grávida de conexões. “A tradição empírica está comprometida com o particularismo. Se supone that las continuidades y conexiones isn fuera de la experiencia that es asimilación del medio y esfuerzo to controllo en

direcciones nuevas is pregnante of conexiones”.

(v) Na noção tradicional, experiência e pensamento são termos antitéticos. A inferência, na medida em que não é um reavivamento do que foi dado no passado, vai além da experiência; portanto, ou é inválido, ou então uma medida de desespero pelo qual, usando a experiência como um trampolim, saltamos para um mundo de coisas estáveis e outros seres. Mas a experiência, liberada das restrições impostas pelo conceito mais antigo, está cheia de inferências. Aparentemente, não há experiência consciente sem inferência; a reflexão é nativa e constante. “En la concepción tradicional experiencia y pensamiento eran términos antitéticos. La inferencia, en la medida que es algo distinto de un mero revivir lo ya dado en el pasado, va más allá de la experiencia; de aquí que o bien sea inválida o bien sea una medida de la desesperación por la que, usando la experiencia como trampolín, saltamos fuera de un mundo de cosas estables y de otros yo. Pero tomada la experiencia libre de estas restrciones impuestas por la vieja concepción, está pletórica de inferencia. Aparentemente, nenhuma experiência consciente do feno alguma sem inferência; la reflexión es innata y constante”

Esses contrastes, com uma consideração do efeito de substituir o relato herdado pelo relato da experiência relevante para a vida moderna, fornecem o assunto da discussão a seguir. Suponha que levemos a sério a contribuição feita à nossa ideia de experiência pela biologia - não que a ciência biológica recente tenha descoberto os fatos, mas que os tenha enfatizado tanto que não há mais uma desculpa para ignorá-los ou tratá-los [Página mw.10.7] como insignificantes. Qualquer relato de experiência deve agora se encaixar na consideração de que experimentar significa viver; e que a vida continua em e por causa de um meio ambiente, não em um vácuo. Onde há experiência, há um ser vivo. Onde há vida, há uma dupla conexão mantida com o meio ambiente. Em parte, as energias ambientais constituem funções orgânicas; eles entram neles. A vida não é possível sem esse apoio direto do meio ambiente. Mas, embora todas as mudanças orgânicas dependam das energias naturais do meio ambiente para sua origem e ocorrência, as energias naturais às vezes levam as funções orgânicas próspero para a frente e às vezes agem de forma contrária à sua continuidade. O crescimento e a decadência, a saúde e a doença são igualmente contínuas com as atividades do ambiente natural. A diferença está na influência do que acontece na atividade de vida futura. Do ponto de vista desta futura referência, os incidentes ambientais dividem-se em grupos: os favoráveis às atividades vitais e os hostis.

As atividades bem-sucedidas do organismo, aquelas nas quais a assistência ambiental está incorporada, reagem sobre o meio ambiente para produzir modificações favoráveis ao seu próprio futuro. O ser humano tem em suas mãos o problema de responder ao que está acontecendo ao seu redor, de modo que essas mudanças ocorram em uma direção e não em outra, ou seja, aquela exigida por seu próprio funcionamento posterior. Embora em parte apoiada pelo meio ambiente, sua vida é tudo menos uma exalação pacífica do meio ambiente. É obrigado a lutar - isto é, a empregar o apoio direto dado pelo meio ambiente para, indiretamente, efetuar

mudanças que de outra forma não ocorreriam. Nesse sentido, a vida continua por meio do controle do meio ambiente. Suas atividades devem mudar as mudanças que acontecem ao seu redor; eles devem neutralizar as ocorrências hostis; eles devem transformar eventos neutros em fatores cooperativos ou em uma eflorescência de novos recursos.

Os desenvolvimentos dialéticos da noção de autopreservação, do *conatus essendi*, frequentemente ignoram todos os fatos importantes do processo real. Eles argumentam como se o autocontrole e o autodesenvolvimento continuassem diretamente como uma espécie de impulso interno. Mas a vida dura apenas em virtude do apoio do meio ambiente. E uma vez que o meio ambiente está apenas incompletamente [Página mw.10.8] alistado em nosso nome, a autopreservação - ou autorrealização ou o que quer que seja - é sempre indireta - sempre uma questão da maneira como nossas atividades presentes afetam a direção tomadas por mudanças independentes nos arredores. Os obstáculos devem ser transformados em meios.

Também somos dados a brincar com a concepção de ajustamento, como se isso significasse algo fixo - uma espécie de acomodação de uma vez por todas (idealmente pelo menos) do organismo a um ambiente. Mas como a vida requer a adequação do meio ambiente às funções orgânicas, o ajuste ao meio ambiente significa não a aceitação passiva deste último, mas agir de forma que as mudanças ambientais tomem uma determinada direção. Quanto "mais elevado" o tipo de vida, mais o ajuste toma a forma de um ajuste dos fatores do ambiente uns aos outros no interesse da vida; quanto menor o significado de viver, mais se torna um ajuste a um determinado ambiente, até que na extremidade inferior da escala as diferenças entre vivos e não vivos desapareçam.

Essas declarações são de tipo externo. Eles são sobre as condições da experiência, ao invés de experimentar a si mesma. Mas com certeza a experiência, conforme ocorre concretamente, confirma as afirmações. A experiência é principalmente um processo de sofrer: um processo de colocar algo em pé; de sofrimento e paixão, de afeto, no sentido literal dessas palavras. O organismo deve suportar, sofrer, as consequências de suas próprias ações. A experiência não é escorregar por um caminho fixado pela consciência interior. A consciência privada é um resultado incidental da experiência de um tipo objetivo vital; não é sua fonte. Sofrer, entretanto, nunca é mera passividade. O paciente mais paciente é mais do que um receptor. Ele também é um agente - um reator, um experimentador, alguém preocupado em sofrer de uma maneira que possa influenciar o que ainda está para acontecer. A pura resistência, as evasivas são, afinal, maneiras de tratar o meio ambiente com vistas ao que tal tratamento irá realizar. Mesmo que nos fechemos da maneira mais parecida com a dos moluscos, estaremos fazendo alguma coisa; nossa passividade é uma atitude ativa, não uma extinção de resposta. Assim como não há nenhuma ação assertiva, nenhum ataque agressivo às coisas como elas são, que são todas ações, também não há sofrimento que não seja de nossa parte também um continuar e passar.

[Página mw.10.9]

Em outras palavras, a experiência é uma questão de atos e sofrimentos simultâneos. Nossas experiências são experiências de variação do curso dos eventos; nossas tentativas ativas são provações e testes de nós mesmos. Essa duplicidade de experiência se mostra em nossa felicidade e miséria, nossos sucessos e fracassos. Os triunfos são perigosos quando vividos ou vividos; os sucessos se esgotam. Qualquer equilíbrio alcançado de ajuste com o meio ambiente é precário porque não podemos acompanhar uniformemente o ritmo das mudanças no meio ambiente. Essas direções são tão opostas que devemos escolher. Devemos correr o risco de lançar nossa sorte com um movimento ou outro. Nada pode eliminar todos os riscos, todas as aventuras; a única coisa fadada ao fracasso é tentar manter o equilíbrio com todo o ambiente de uma vez - ou seja, manter o momento feliz quando todas as coisas acontecem do nosso jeito.

[Página mw.10.9]

Os obstáculos que enfrentamos são estímulos à variação, a novas respostas e, portanto, são ocasiões de progresso. Se um favor feito a nós pelo meio ambiente esconde uma ameaça, então seu desfavor é um meio potencial de modos de sucesso até então inexperientes. Tratar a miséria como qualquer coisa menos como miséria, como, por exemplo, uma bênção disfarçada ou um fator necessário para o bem, é uma apologética hipócrita. Mas dizer que o progresso da raça foi estimulado pelos males sofridos e que os homens foram movidos pelo que sofrem para buscar novos e melhores cursos de ação é falar com verdade.

A preocupação da experiência com as coisas que estão vindo (estão vindo agora, não apenas por vir) é óbvia para qualquer pessoa cujo interesse pela experiência seja empírico. Uma vez que vivemos para a frente; uma vez que vivemos em um mundo onde mudanças estão ocorrendo e cujo resultado significa nosso bem ou sofrimento; visto que cada ato nosso modifica essas mudanças e, portanto, é repleto de promessas, ou carregado de energias hostis - o que deveria ser uma experiência senão um futuro implicado em um presente! O ajuste não é um estado atemporal; é um processo contínuo. Dizer que uma mudança leva tempo pode ser dizer algo sobre o evento que é externo e não-constutivo. Mas o ajuste do organismo ao ambiente leva tempo no sentido prehe; cada etapa do processo é condicionada por referência a outras mudanças que ele efetua. O que está acontecendo no meio ambiente é preocupação do organismo; não o que já está "lá" na forma consumada e acabada. Na medida em que a questão do que [Página mw.10.10] está acontecendo pode ser afetada pela intervenção do organismo, o evento comovente é um desafio que estende o agente-paciente para encontrar o que está por vir. Experimentar exhibe as coisas em seu aspecto não terminado, movendo-se em direção a conclusões determinadas. O

acabado e feito é importante por afetar o futuro, não por conta própria: em suma, porque, na verdade, não está acabado.

A antecipação é, portanto, mais primária do que a lembrança; projeção do que convocação do passado; o prospectivo do que o retrospectivo. Dado um mundo como aquele em que vivemos, um mundo no qual as mudanças ambientais são em parte favoráveis e em parte insensivelmente indiferentes, e a experiência tende a ser prospectiva em importância; pois qualquer controle atingível pela criatura viva depende do que é feito para alterar o estado das coisas. Sucesso e fracasso são as “categorias” primárias da vida; alcançar o bem e evitar o mal, são seus interesses supremos; esperança e ansiedade (que não são estados de sentimento fechados, mas atitudes ativas de boas-vindas e cautela) são qualidades dominantes da experiência. A previsão imaginativa do futuro é essa qualidade precursora de comportamento disponibilizada para orientação no presente. Sonhar acordado, construir castelos e realizar estética do que não é alcançado na prática são ramificações desse traço prático, ou então a inteligência prática é uma fantasia disciplinada. Isso faz pouca diferença. A recuperação imaginativa do passado é indispensável para uma invasão bem-sucedida do futuro, mas seu status é o de um instrumento. Ignorar sua importância é o sinal de um agente indisciplinado; mas isolar o passado, insistindo nele por si mesmo e dando-lhe o nome elogioso de conhecimento, é substituir a reminiscência da velhice pela inteligência efetiva. O movimento do paciente-agente para encontrar o futuro é parcial e apaixonado; ainda assim, o estudo desapegado e imparcial do passado é a única alternativa à sorte para garantir o sucesso à paixão.

II

Essa descrição da experiência seria apenas uma celebração rapsódica do lugar-comum se não estivesse em contraste marcante com relatos filosóficos ortodoxos. O contraste indica que os relatos tradicionais não foram empíricos, mas foram deduções, de premissas não nomeadas, do que a experiência *deve ser*. O empirismo histórico foi empírico em um sentido técnico e controverso. Diz: Senhor, Senhor, Experiência, Experiência; mas, na prática, serviu a ideias forçadas à experiência, *não extraídas dela*.

A confusão e a artificialidade assim introduzidas no pensamento filosófico não são mais evidentes em nenhum lugar do que no tratamento empírico das relações ou continuidades dinâmicas. A experiência de um ser vivo lutando para se manter e abrir caminho em um ambiente físico e social, em parte facilitando e em parte obstruindo suas ações, é necessariamente uma questão de laços e conexões, de orientações e usos. O ponto principal da experiência, por assim dizer, é que ela não ocorre no vácuo; seu agente-paciente, em vez de estar isolado e desconectado, está ligado ao movimento das coisas pelos laços mais íntimos e penetrantes. Somente porque o organismo está dentro e fora do mundo, e suas atividades correlacionadas com as de outras coisas de múltiplas maneiras, é que ele é suscetível de sofrer coisas

e é capaz de tentar reduzir os objetos a meios de assegurar sua boa fortuna. Que essas conexões são de diversos tipos é irresistivelmente provado pelas flutuações que ocorrem em sua carreira. Ajuda e impedimento, estimulação e inibição, sucesso e fracasso significam modos especificamente diferentes de correlação. Embora as ações das coisas no mundo ocorram em um período contínuo de existência, existem todos os tipos de afinidades, repulsões e indiferenças relativas específicas.

As conexões dinâmicas são qualitativamente diversas, assim como os centros de ação. Nesse sentido, o pluralismo, não o monismo, é um fato empírico estabelecido. A tentativa de estabelecer o monismo a partir da consideração da própria natureza de uma relação é um mero pedaço de dialética. Igualmente dialético é o esforço para estabelecer, por uma consideração da natureza das relações, um Pluralismo ontológico de Últimos: *seres simples e independentes*. Tentar obter resultados de uma consideração da natureza "externa" das relações está em sintonia com a tentativa de deduzir resultados de seu caráter "interno". Algumas coisas são relativamente isoladas da influência de outras coisas; algumas coisas são facilmente invadidas por outras; algumas coisas são fortemente atraídas para unir suas atividades às de outras pessoas. A experiência exhibe todo tipo de conexão, desde a mais íntima até a mera justaposição externa.

Empiricamente, então, ligações ativas ou continuidades de todos os tipos, juntamente com descontinuidades estáticas, caracterizam a existência. Negar essa heterogeneidade qualitativa é reduzir as lutas e dificuldades da vida, suas comédias e tragédias à ilusão: ao não-ser dos gregos ou a sua contraparte moderna, o "subjetivo". A experiência é uma questão de facilidades e freios, de ser sustentado e interrompido, muito menos, ser ajudado e perturbado, de boa fortuna e derrota em todos os incontáveis modos qualitativos que essas palavras palidamente sugerem. Não se pode duvidar da existência de conexões genuínas de todos os tipos de heterogeneidade. Palavras como conjunção, desconexão, resistência, modificação, saltatório e ambulatório (para usar o termo pitoresco de James) apenas indicam sua real heterogeneidade.

Dentre as revisões e renúncias de problemas históricos exigidas por esse aspecto das situações empíricas, aquelas centradas na controvérsia empírica-racional podem ser selecionadas para receber atenção. As implicações dessa controvérsia são duplas: primeiro, que as conexões são tão homogêneas de fato quanto de nome; e, em segundo lugar, se genuínos, são todos devidos ao pensamento ou, se empíricos, são subprodutos arbitrários de particulares anteriores. O teimoso particularismo do empirismo ortodoxo é seu traço marcante; conseqüentemente, o racionalismo oposto não encontrou nenhuma justificativa para rolamentos, continuidades e vínculos, exceto para referi-los em bruto ao trabalho de uma Razão hiper-empírica.

É claro que nem todo empirismo anterior a Hume e Kant era sensacionalista, pulverizando a "experiência" em qualidades sensoriais isoladas ou ideias simples. Nem tudo seguiu o exemplo de Locke ao considerar todo o conteúdo da generalização como a "obra do entendimento". No continente, antes de Kant, os filósofos contentavam-se em traçar uma linha entre generalizações empíricas sobre questões de fato e universais

necessários aplicáveis às verdades da razão. Mas o atomismo lógico estava implícito mesmo nesta teoria. As declarações referentes a fatos empíricos eram meros resumos quantitativos de casos particulares. No sensacionalismo que brotou de Hume (e que não foi questionado por Kant no que diz respeito a qualquer elemento estritamente empírico), o particularismo implícito foi explicitado. Mas a doutrina de que sensações e ideias são tantas existências separadas não foi derivada da observação nem do experimento. Foi uma dedução lógica de um conceito anterior não examinado da natureza da experiência. Do mesmo conceito, seguiu-se que o aparecimento de objetos estáveis e de princípios gerais de conexão era apenas uma aparência. »²

O kantismo, então, invocou naturalmente laços universais para restaurar a objetividade. Mas, ao fazê-lo, aceitou o particularismo da experiência e passou a complementá-lo com fontes não empíricas. Um ser sensorial múltiplo é tudo o que é realmente empírico na experiência, uma razão que transcende a experiência deve fornecer síntese. O resultado líquido pode ter sugerido um relato correto da experiência. Pois só temos que esquecer o aparato pelo qual o resultado final é alcançado, para ter diante de nós a experiência do homem comum - uma diversidade de mudanças incessantes conectadas de todas as maneiras, estáticas e dinâmicas. Essa conclusão seria um golpe mortal tanto para o empirismo quanto para o racionalismo. Pois, tornando claro o caráter não empírico da alegada multiplicidade de particulares desconexos, tornaria desnecessário o apelo a funções do entendimento para conectá-los. Com a queda da noção tradicional de experiência, o apelo à razão para suplementar seus defeitos torna-se supérfluo.

A tradição, entretanto, estava fortemente arraigada; especialmente porque fornecia o tema de uma alegada ciência de estados mentais que eram diretamente conhecidos em sua presença. O resultado histórico foi uma nova safra de quebra-cabeças artificiais sobre relações; por muito tempo fixou na filosofia a disputa sobre o a priori e o a posteriori como sua questão principal. A controvérsia está quiescente hoje. No entanto, não é incomum encontrar pensadores modernos no tom e na intenção que consideram qualquer filosofia da experiência como necessariamente comprometida com a negação da existência de proposições genuinamente gerais, e que consideram o empirismo como inerentemente avesso ao reconhecimento da importância de uma inteligência organizadora e construtiva.

A quietude aludida é em parte devida, eu acho, ao puro cansaço. Mas também se deve a uma mudança de ponto de vista introduzida pelas concepções biológicas; e particularmente a descoberta da continuidade biológica dos organismos inferiores ao homem. Por um curto período, os spencerianos podem conectar a doutrina da evolução com o antigo problema e usar o longo acúmulo temporal de "experiências" para gerar algo que, para a experiência humana, é a *priori*. Mas a tendência da forma biológica de pensar não é confirmar ou negar a doutrina spenceriana, mas mudar a questão. Na posição ortodoxa, a *posteriori* e a *priori* eram questões de conhecimento. Mas logo se torna óbvio que, embora haja seguramente algo a *priori* - isto é, nativo, iletrado, original - na experiência humana, esse algo não é conhecimento, mas atividades tornadas possíveis por meio de conexões estabelecidas de neurônios.

Esse fato empírico não resolve o problema ortodoxo; ele o dissolve. Mostra que o problema foi mal interpretado e a solução buscada por ambas as partes na direção errada.

Os instintos orgânicos e a retenção orgânica, ou formação de hábito, são fatores inegáveis na experiência real. São fatores que afetam a organização e garantem a continuidade. Eles estão entre os fatos específicos que uma descrição da experiência ciente da correlação da ação orgânica com a ação de outros objetos naturais incluirá. Mas, embora felizmente a contribuição da ciência biológica para uma descrição verdadeiramente empírica da experiência tenha banido a discussão do a priori e a posteriori, o efeito transformador das mesmas contribuições sobre outras questões passou despercebido, exceto quando o pragmatismo fez um esforço para trazer eles para o reconhecimento.

III

O ponto seriamente em questão na noção de experiência comum a ambos os lados na controvérsia mais antiga acaba sendo o lugar do pensamento ou da inteligência na experiência. A razão tem uma função distinta? Existe uma ordem característica de relações contribuída por ele?

A experiência, voltando à nossa concepção positiva, é principalmente o que se experimenta em conexão com as atividades cuja importância reside em suas consequências objetivas - sua influência sobre as experiências futuras. As funções orgânicas tratam as coisas como coisas em curso, em operação, em um estado de coisas ainda não dado ou completado. O que é feito, o que está apenas "lá", diz respeito apenas às potencialidades que pode indicar. No final, como totalmente dado, não tem importância. Mas, como um sinal do que pode vir, torna-se um fator indispensável no comportamento de lidar com as mudanças, cujo desfecho ainda não está determinado.

O único poder que o organismo possui para controlar seu próprio futuro depende da maneira como suas respostas presentes modificam as mudanças que estão ocorrendo em seu meio. Um ser vivo pode ser relativamente impotente ou relativamente livre. É tudo uma questão de como suas reações presentes às coisas influenciam as reações futuras das coisas sobre ele. Independentemente de seu desejo ou intenção, cada ato que realiza faz alguma diferença no ambiente. A mudança pode ser trivial no que diz respeito à sua própria carreira e fortuna. Mas também pode ser de importância incalculável; pode causar danos, destruição ou pode proporcionar bem-estar.

É possível para um ser vivo aumentar seu controle sobre o bem-estar e o sucesso? Pode conseguir, em algum grau, assegurar seu futuro? Ou a quantidade de segurança depende totalmente dos acidentes da situação? Ele pode aprender? Pode adquirir capacidade de assegurar seu futuro no presente? Essas questões centram a atenção

sobre a importância da inteligência reflexiva no processo da experiência. A extensão da capacidade de inferência de um agente, seu poder de usar um dado fato como um sinal de algo ainda não dado, mede a extensão de sua capacidade de ampliar sistematicamente seu controle sobre o futuro.

Um ser que pode usar fatos dados e acabados como sinais de coisas que estão por vir; que pode tomar as coisas dadas como evidências de coisas ausentes, pode, nesse grau, prever o futuro; pode formar expectativas razoáveis. É capaz de realizar ideias; é possuidor de inteligência. Pois o uso do dado ou acabado para antecipar a consequência dos processos em andamento é precisamente o que se entende por “ideias”, por “inteligência”.

Como já observamos, o meio ambiente raramente é totalmente de uma espécie em sua influência sobre o bem-estar orgânico; seu apoio mais sincero às atividades da vida é precário e temporário. Algumas mudanças ambientais são auspiciosas; outros são ameaçadores. O segredo do sucesso - isto é, do maior sucesso alcançável - é que a resposta orgânica seja lançada em sua sorte com as mudanças auspiciosas presentes para fortalecê-los e, assim, evitar as consequências decorrentes de ocorrências de mau agouro. Qualquer reação é uma aventura; envolve risco. Sempre construímos melhor ou pior do que podemos prever. Mas a intervenção fatídica do organismo no curso dos eventos é cega, sua escolha é aleatória, exceto quando ele pode empregar o que acontece com ele como base para inferir o que provavelmente acontecerá mais tarde. Na medida em que consegue ler resultados futuros em acontecimentos presentes, sua escolha responsiva, sua parcialidade para com esta ou aquela condição, torna-se inteligente (Pág. 34). Seu viés torna-se razoável. Pode deliberadamente, intencionalmente, participar na direção do curso dos negócios. Sua previsão de futuros diferentes que resultam de acordo com este ou aquele fator presente predomina na configuração dos negócios permite que ele participe de forma inteligente, em vez de cega e fatalmente, das consequências a que suas reações dão origem. Participar deve, e para seu próprio bem ou desgraça. A inferência, o uso do que acontece, para antecipar o que vai - ou pelo menos pode - acontecer, faz a diferença entre participação dirigida e não dirigida. E essa capacidade de inferir é precisamente a mesma que o uso de ocorrências naturais para a descoberta e determinação de consequências - a formação de novas conexões dinâmicas - que constitui o conhecimento.

O fato de o pensamento ser uma característica intrínseca da experiência é fatal para o empirismo tradicional, que o torna um subproduto artificial. Mas, por essa mesma razão, é fatal para os racionalismos históricos cuja justificativa era a posição secundária e retrospectiva atribuída ao pensamento pela filosofia empírica. De acordo com o particularismo deste último, o pensamento era inevitavelmente apenas um amontoado de itens separados duros e rápidos; pensar era apenas reunir e amarrar itens já completamente dados, ou então um desamarrar igualmente artificial - uma adição e subtração mecânica do dado. Foi apenas um registro cumulativo, uma fusão consolidada; generalidade era uma questão de volume, não de qualidade. O pensamento foi, portanto, tratado como falta de poder construtivo; até mesmo sua capacidade de organização era apenas simulada, sendo, na verdade, apenas uma

classificação arbitrária. A projeção genuína do romance, a variação deliberada e a invenção são ficções inúteis nessa versão da experiência. Se alguma vez houve criação, tudo ocorreu em um período remoto. Desde então, o mundo só recitou lições.

O valor da construção inventiva é precioso demais para ser descartado dessa maneira arrogante. Sua negação sem cerimônias proporcionou a oportunidade de afirmar que, além da experiência, o sujeito possui uma faculdade de pensamento ou razão já pronta que transcende a experiência. O racionalismo, portanto, aceitou o relato da experiência dado pelo empirismo tradicional e introduziu a razão como extra-empírica. Ainda há pensadores que consideram qualquer empirismo como necessariamente comprometido com a crença em uma confiança direta em precedentes desconexos, e que sustentam que toda organização sistemática de experiências passadas para propósitos novos e construtivos é estranha ao empirismo estrito.

O racionalismo nunca explicou, entretanto, como uma razão estranha à experiência pode entrar em relação útil com experiências concretas. Por definição, razão e experiência eram antitéticas, de modo que a preocupação da razão não era a expansão fecunda e a orientação do curso da experiência, mas um reino de considerações sublimes demais para tocar ou ser tocado pela experiência. Os racionalistas discretos limitaram-se à teologia e aos ramos aliados da ciência abstrusa e à matemática. O racionalismo teria sido uma doutrina reservada para especialistas acadêmicos e formalistas abstratos se não tivesse assumido a tarefa de fornecer uma apologética para moral e teologia tradicionais, entrando assim em contato com as reais crenças e preocupações humanas. É notório que o empirismo histórico foi forte na crítica e na demolição de crenças obsoletas, mas fraco para propósitos de direção social construtiva. Mas frequentemente esquecemos o fato de que sempre que o racionalismo se libertou da apologética conservadora, também foi simplesmente um instrumento para apontar inconsistências e absurdos nas crenças existentes - uma esfera na qual era imensamente útil, como mostra o Iluminismo. Leibniz e Voltaire foram racionalistas contemporâneos em mais de um sentido. »³

O reconhecimento de que a reflexão é um fator genuíno dentro da experiência e um fator indispensável naquele controle do mundo que assegura uma expansão próspera e significativa da experiência mina o racionalismo histórico tão seguramente quanto abole os fundamentos do empirismo histórico. A influência de uma ideia correta do lugar e da função da reflexão sobre os idealismos modernos é menos óbvia, mas não menos certa.

Uma das curiosidades do empirismo ortodoxo é que seu principal problema especulativo é a existência de um "mundo externo". Pois, de acordo com a noção de que a experiência está ligada a um sujeito privado como sua posse exclusiva, um mundo como aquele em que parecemos viver deve ser "externo" à experiência em vez de ser seu objeto. Chamo isso de curiosidade, pois se algo parece adequadamente fundamentado empiricamente é a existência de um mundo que resiste às funções características do sujeito da experiência; que segue seu caminho, em alguns aspectos, independentemente dessas funções, e que frustra nossas esperanças e intenções.

Ignorância que é fatal; desapontamento; a necessidade de ajustar meios e fins ao curso da natureza, parecem ser fatos suficientemente caracterizadores de situações empíricas a ponto de tornar indubitável a existência de um mundo externo. Dewey: Página mw.10.18

Que a descrição da experiência foi alcançada forçando fatos empíricos reais em conformidade com desenvolvimentos dialéticos de um conceito de um conhecedor fora do mundo real da natureza é atestado pela aliança histórica de empirismo e idealismo. »4 De acordo com o mais logicamente edições consistentes do empirismo ortodoxo, tudo o que pode ser experimentado é o estado mental fugaz, momentâneo. Só isso está absoluta e indubitavelmente presente; portanto, só ele é cognitivamente certo. Só isso é conhecimento. A existência do passado (e do futuro), de um mundo decentemente estável e de outros seres - na verdade, de si mesmo - está fora deste dado de experiência. Eles só podem ser alcançados por inferência que é "ejetiva" - um nome dado a um suposto tipo de inferência que salta da experiência, como de um trampolim, para algo além da experiência.

Não devo antecipar a dificuldade em mostrar que essa doutrina é, dialeticamente, uma massa de inconsistências. Reconhecidamente, é uma doutrina do desespero e, como tal, é citada aqui para mostrar as dificuldades desesperadoras às quais ignorar os fatos empíricos reduziu uma doutrina da experiência. Mais positivamente instrutivos são os idealismos objetivos que foram fruto do casamento entre a "razão" do racionalismo histórico e a alegada matéria psíquica imediata do empirismo histórico. Esses idealismos reconheceram a autenticidade das conexões e a impotência do "sentimento". Eles então identificaram conexões com conexões lógicas ou racionais e, assim, trataram "o mundo real" como uma síntese da consciência senciante por meio de uma autoconsciência racional introduzindo objetividade: estabilidade e universalidade de referência.

Aqui, novamente, para os presentes propósitos, a crítica é desnecessária. É suficiente apontar que o valor dessa teoria está ligado à autenticidade do problema para o qual ela pretende ser uma solução. Se o conceito básico é uma ficção, não há necessidade de solução. O ponto mais importante é perceber até que ponto o "pensamento" que figura no idealismo objetivo vem de atender às demandas empíricas feitas ao pensamento real. O idealismo é muito menos formal do que o racionalismo histórico. Ele trata o pensamento, ou razão, como constitutivo da experiência por meio de funções unificadoras e construtivas, não como apenas preocupado com um reino de verdades eternas separadas da experiência. Sob tal ponto de vista, o pensamento certamente perde sua abstração e distância. Mas, infelizmente, ao ganhar assim o mundo inteiro, ele perde a si mesmo. Um mundo já, em sua estrutura intrínseca, dominado pelo pensamento não é um mundo no qual, salvo por contradição de premissas, o pensamento tenha algo a ver.

O fato de a doutrina resultar logicamente em tornar a mudança irreal e o erro inexplicável são consequências importantes na técnica da filosofia profissional; na negação do fato empírico que implicam, parecem a muitos uma *reductio ad absurdum* das premissas das quais procedem. Mas, afinal, tais consequências são apenas de

importância profissional. O que é sério, até mesmo sinistro, é a sofisticação implícita em relação ao lugar e ao cargo de reflexão no esquema das coisas. Uma doutrina que exalta o pensamento no nome, enquanto ignora sua eficácia de fato (isto é, seu uso para melhorar a vida) é uma doutrina que não pode ser entretida e ensinada sem sério perigo. Aqueles que não estão preocupados com a filosofia profissional, mas que são solícitos pela inteligência como um fator na melhoria das condições reais, podem apenas olhar de soslaio para qualquer doutrina que sustente que todo o esquema das coisas já existe, se adquirirmos a habilidade de olhar para está certo, fixo e completamente racional. É uma manifestação notável da extensão em que as filosofias têm sido compensatórias em qualidade ».5 Mas o assunto não pode ser deixado de lado como se fosse simplesmente uma questão de não relutar em um certo consolo para alguém em meio aos males irrecuperáveis da vida. Pois, quanto a esses males, ninguém sabe quantos são recuperáveis; e uma filosofia que proclama a capacidade de uma teoria dialética do conhecimento para revelar o mundo como já e eternamente um todo racional auto luminoso, contamina o escopo e o uso do pensamento em sua própria origem. Substituir o insight ocioso obtido pela manipulação de uma fórmula para o lento trabalho cooperativo de uma humanidade guiada pela inteligência reflexiva é mais do que um erro técnico de filósofos especulativos.

Uma crise prática pode lançar a relação das ideias com a vida em um relevo espectral exagerado do tipo *Brocken*, onde o exagero torna as características perceptíveis não comumente notadas. O uso da força para garantir objetivos estreitos porque exclusivos não é novidade nos assuntos humanos. O desdobramento de toda a inteligência no comando para aumentar a eficácia da força usada não é tão comum, mas não apresenta nada intrinsecamente notável. A identificação da força - militar, econômica e administrativa - com a necessidade moral e cultura moral é, no entanto, um fenômeno que provavelmente não se exhibirá em larga escala, exceto onde a inteligência já foi subornada por um idealismo que identifica "o real com o racional", e assim encontra a medida da razão no evento bruto determinado pela força superior. Se quisermos ter uma filosofia que irá intervir entre o apego à confusão de regras práticas e a devoção a uma subordinação sistematizada da inteligência a fins preexistentes, ela pode ser encontrada apenas em uma filosofia que encontra a medida final de inteligência em consideração a um futuro desejável e em busca dos meios de trazê-lo progressivamente à existência. Quando o idealismo professado acaba sendo um pragmatismo estreito - estreito porque dado como certo a finalidade dos fins determinados pelas condições históricas - chegou a hora de um pragmatismo que será empiricamente idealista, proclamando a conexão essencial da inteligência com o futuro não alcançado. --com possibilidades envolvendo uma transfiguração.

IV

Por que a descrição da experiência esteve tão distante dos fatos das situações empíricas? Responder a esta pergunta lança luz sobre a submersão do filosofar recente

na epistemologia - isto é, nas discussões sobre a natureza, possibilidade e limites do conhecimento em geral, e na tentativa de chegar a conclusões sobre a natureza última da realidade a partir das respostas dado a tais questões.

A resposta à pergunta a respeito da atualidade de uma doutrina não empírica da experiência (mesmo entre empiristas professos) é que o relato tradicional é derivado de uma concepção uma vez universalmente aceita a respeito do sujeito ou portador ou centro da experiência. A descrição da experiência foi forçada a se conformar com essa concepção anterior; foi principalmente uma dedução dele, fatos empíricos reais sendo derramados nos moldes das deduções. O traço característico desta noção anterior é a suposição de que a experiência se centra em, ou se agrupa, ou procede de um centro ou sujeito que está fora do curso da existência natural, e se contrapõe a ele: - sendo sem importância, pois propósitos presentes, seja este assunto antitético denominado alma, ou espírito, ou mente, ou ego, ou consciência, ou apenas conhecedor ou sujeito conhecedor.

Existem fundamentos plausíveis para pensar que a atualidade da ideia em questão reside na forma que as preocupações religiosas dos homens assumiram por muitos séculos. Estas eram deliberada e sistematicamente de outro mundo. Eles se concentraram em uma queda que não foi um evento da natureza, mas uma catástrofe aborígene que corrompeu a natureza; sobre uma redenção tornada possível por meios sobrenaturais; sobre uma vida em outro mundo - essencialmente, não apenas espacialmente, Outro. O drama supremo do destino acontecia em uma alma ou espírito que, nas circunstâncias, não poderia ser concebido senão como não natural - extranatural, senão, estritamente falando, sobrenatural. Quando Descartes e outros romperam com os interesses medievais, eles mantiveram como lugares-comuns seu aparato intelectual: Por exemplo, o conhecimento é exercido por um poder que é extranatural e se opõe ao mundo a ser conhecido. Mesmo que eles quisessem fazer uma ruptura completa, eles não tinham nada para colocar como conhecedores no lugar da alma. Pode-se duvidar que houvesse algum substituto empírico disponível até que a ciência descobrisse o fato de que as mudanças físicas são correlações funcionais de energias, e que o homem é contínuo com outras formas de vida, e até que a vida social tenha desenvolvido um indivíduo intelectualmente livre e responsável como seu agente.

Mas meu ponto principal não depende de nenhuma teoria particular quanto à origem histórica da noção sobre o portador da experiência. A questão está aí por conta própria. O essencial é que o portador foi concebido como fora do mundo; de maneira que a experiência consistia em que o portador fosse afetado por um tipo de operações não encontradas em lugar nenhum do mundo, enquanto o conhecimento consistia em vigiar o mundo, olhá-lo, obter a visão de um espectador.

O problema teológico de obter conhecimento de Deus como realidade última foi transformado, com efeito, no problema filosófico da possibilidade de obter conhecimento da realidade. Pois como ultrapassar os limites do sujeito e das ocorrências subjetivas? Familiaridade gera mais credulidade do que desprezo. Como um problema pode ser artificial quando os homens o discutem há quase trezentos

anos? Mas se a suposição de que a experiência é algo colocado contra o mundo é contrária aos fatos, então o problema de como o eu ou a mente ou a experiência subjetiva ou a consciência podem alcançar o conhecimento de um mundo externo é seguramente um problema sem sentido. Quaisquer que sejam as questões sobre o conhecimento, elas não serão o tipo de problema que formou a epistemologia.

O problema do conhecimento conforme concebido na indústria da epistemologia é o problema do conhecimento em geral - da possibilidade, extensão e validade do conhecimento em geral. O que significa "em geral"? Na vida cotidiana, existem problemas - muito conhecimento, em particular; cada conclusão que tentamos chegar, teórica ou prática, oferece tal problema. Mas não há problema de conhecimento em geral. Não quero dizer, é claro, que declarações gerais não possam ser feitas sobre o conhecimento, ou que o problema de obter essas declarações gerais não seja genuíno. Pelo contrário, casos específicos de sucesso e fracasso na investigação existem e são de tal natureza que podem ser descobertas as condições que conduzem ao sucesso e ao fracasso. A afirmação dessas condições constitui lógica e pode ser um auxílio importante na orientação adequada de novas tentativas de conhecimento. Mas esse problema lógico do conhecimento está no polo oposto do epistemológico. Problemas específicos referem-se a conclusões corretas a serem alcançadas - o que significa, de fato, maneiras corretas de conduzir a investigação. Eles implicam uma diferença entre conhecimento e erro em consequência de métodos certos e errados de investigação e teste; não é uma diferença entre a experiência e o mundo. O problema do conhecimento *überhaupt* existe porque se presume que existe um conhecedor em geral, que está fora do mundo a ser conhecido e que é definido em termos antitéticos aos traços do mundo. Com suposições análogas, poderíamos inventar e discutir um problema de digestão em geral. Tudo o que seria necessário seria conceber o estômago e a matéria alimentar como habitando mundos diferentes. Tal suposição deixaria em nossas mãos a questão da possibilidade, extensão, natureza e autenticidade de qualquer transação entre o estômago e a comida.

Mas porque o estômago e a comida habitam uma extensão contínua da existência, porque a digestão é apenas uma correlação de diversas atividades em um mundo, os problemas da digestão são específicos e plurais: quais são as correlações particulares que a constituem? Como isso ocorre em diferentes situações? O que é favorável e o que é desfavorável ao seu melhor desempenho? - E assim por diante. Pode-se negar que se pegássemos nossa pista da situação empírica atual, incluindo a noção científica de evolução (continuidade biológica) e as artes existentes de controle da natureza, sujeito e objeto seriam tratados como ocupando o mesmo mundo natural sem hesitação ao assumirmos a conjunção natural de um animal e seu alimento? Não se seguiria que o conhecimento é uma forma pela qual as energias naturais cooperam? Haveria algum problema, exceto a descoberta da estrutura peculiar dessa cooperação, as condições sob as quais ela ocorre com os melhores resultados e as consequências que decorrem de sua ocorrência?

É um lugar-comum que as principais divisões da filosofia moderna, idealismo em seus diferentes tipos, realismos de várias marcas, o chamado dualismo de senso

comum, agnosticismo, relativismo, fenomenalismo, cresceram em torno do problema epistemológico da relação geral do sujeito e objeto. Problemas não abertamente epistemológicos, como se a relação entre as mudanças na consciência e as mudanças físicas é de interação, paralelismo ou automatismo, têm a mesma origem. O que acontece com a filosofia, que consiste em grande parte em diferentes respostas a essas questões, caso os pressupostos que geram as questões não tenham sustentação empírica? Não é hora de os filósofos passarem da tentativa de determinar os méritos comparativos de várias respostas às questões para uma consideração das reivindicações das questões?

Ao dominar as ideias religiosas foram construídas sobre a ideia de que o eu é um estranho e peregrino neste mundo; quando a moral, caindo na linha, encontrou o verdadeiro bem apenas em estados internos de um eu inacessível a qualquer coisa, exceto sua própria introspecção privada; quando a teoria política assumiu a finalidade de personalidades desconectadas e mutuamente exclusivas, a noção de que o portador da experiência é antitético para o mundo em vez de estar dentro e fora dele era compatível. Pelo menos tinha a garantia de outras crenças e aspirações. Mas a doutrina da continuidade biológica ou evolução orgânica destruiu a base científica da concepção. Moralmente, os homens agora estão preocupados com a melhoria das condições da sorte comum neste mundo. As ciências sociais reconhecem que a vida associada não é uma questão de justaposição física, mas de intercurso genuíno - de comunidade de experiência em um sentido não metafórico de comunidade. Por que deveríamos continuar tentando remendar, refinar e esticar as velhas soluções até que pareçam cobrir a mudança de pensamento e prática? Por que não reconhecer que o problema está no problema?

Uma crença na evolução orgânica que não se estende sem reservas à maneira como o assunto da experiência é pensado, e que não se esforça para alinhar toda a teoria da experiência e do conhecimento com os fatos biológicos e sociais, é pouco mais do que pickwickiana. Há muitos, por exemplo, que sustentam que sonhos, alucinações e erros não podem ser explicados de forma alguma, exceto na teoria de que um self (ou "consciência") exerce uma influência modificadora sobre o "objeto real". A suposição lógica é que a consciência está fora do objeto real; que é algo diferente em tipo e, portanto, tem o poder de transformar a "realidade" em aparência, de introduzir "relatividades" nas coisas como elas são em si mesmas - em suma, de infectar coisas reais com subjetividade. Esses escritores parecem não estar cientes do fato de que essa suposição torna a consciência sobrenatural no sentido literal da palavra; e que, para dizer o mínimo, a concepção só pode ser aceita por quem aceita a doutrina da continuidade biológica depois de esgotadas todas as outras formas de lidar com os fatos.

Os realistas, é claro (pelo menos alguns dos neorrealistas), negam qualquer intervenção milagrosa da consciência. Mas eles »ó admitem a realidade do problema; negando apenas essa solução particular, eles tentam encontrar alguma outra saída, que ainda preservará intacta a noção de conhecimento como uma relação de tipo geral entre sujeito e objeto.

Ora, sonhos e alucinações, erros, prazeres e dores, qualidades possivelmente “secundárias”, não ocorrem, exceto onde existem centros orgânicos de experiência. Eles se aglomeram sobre um assunto. Mas tratá-los como coisas inerentes exclusivamente ao sujeito; ou como apresentar o problema de uma distorção do objeto real por um conhecedor colocado contra o mundo, ou como apresentar fatos a serem explicados principalmente como casos de conhecimento contemplativo, é testemunhar que ainda temos que aprender a lição da evolução em sua aplicação aos assuntos em questão.

Se o desenvolvimento biológico for aceito, o sujeito da experiência é pelo menos um animal, contínuo com outras formas orgânicas em um processo de organização mais complexo. Um animal, por sua vez, é pelo menos contínuo com processos físico-químicos que, nos seres vivos, são organizados de modo a constituir realmente as atividades da vida com todos os seus traços definidores. E a experiência não é idêntica à ação do cérebro; é todo o agente orgânico-paciente em toda sua interação com o meio ambiente, natural e social. O cérebro é principalmente um órgão de um certo tipo de comportamento, não de conhecer o mundo. E, para repetir o que já foi dito, experienciar é apenas certos modos de interação, de correlação, de objetos naturais entre os quais o organismo passa, por assim dizer, a ser um. Segue-se com igual força que experiência significa principalmente não conhecimento, mas maneiras de fazer e sofrer. O saber deve ser descrito descobrindo que modo particular - qualitativamente único - de fazer e sofrer ele é. Do jeito que é, encontramos experiência assimilada a um conceito não empírico de conhecimento, derivado de uma noção anterior de um espectador fora do mundo. »7

Em suma, a maneira epistemológica de conceber sonhos, erros, “relatividades” etc., depende do isolamento da mente da participação íntima com outras mudanças no mesmo nexos contínuo. Assim, é como afirmar que, quando uma garrafa estoura, ela é, de alguma forma miraculosa e autocontida, a única responsável. Uma vez que é da natureza de uma garrafa ser inteira para reter líquidos, o estouro é um evento anormal - comparável a uma alucinação. Portanto, não pode pertencer à garrafa “real”; a “subjetividade” do vidro é a causa. É óbvio que, uma vez que a quebra de um vidro é um caso de correlação específica de energias naturais, seu caráter acidental e anormal tem a ver com consequências, não com causalidade. Acidente é a interferência nas consequências para as quais a garrafa se destina. O estouro considerado fora de sua relação com essas consequências está no mesmo nível de qualquer outra ocorrência no mundo inteiro. Mas, do ponto de vista de um futuro desejado, o estouro é uma anomalia, uma interrupção do curso dos acontecimentos.

A analogia com a ocorrência de sonhos, alucinações, etc., parece-me exata. Os sonhos não são algo fora do curso normal dos eventos; eles estão dentro e fora disso. Eles não são distorções cognitivas de coisas reais; são coisas mais reais. Não há nada de anormal em sua existência, assim como não há no estourar de uma garrafa. »8 Mas podem ser anormais, do ponto de vista de sua influência, de sua operação como estímulo para evocar respostas para modificar o futuro. Os sonhos costumam ser considerados prognósticos do que está para acontecer; eles modificaram a conduta.

Uma alucinação pode levar um homem a consultar um médico; tal consequência é certa e apropriada. Mas a consulta indica que o sujeito a considerou como um indício de consequências que temia: como um sintoma de uma vida perturbada. Ou a alucinação pode levá-lo a antecipar consequências que, de fato, fluem apenas da posse de uma grande riqueza. Então, a alucinação é uma perturbação do curso normal dos eventos; a ocorrência é erroneamente usada com referência a eventualidades.

Encarar a referência ao uso e às consequências desejadas e pretendidas como envolvendo um fator “subjetivo” é não entender, pois isso se refere ao futuro. Os usos de uma garrafa não são mentais; eles não consistem em estados psíquicos; são outras correlações de existências naturais. As consequências em uso são eventos naturais genuínos; mas não ocorrem sem a intervenção de um comportamento que envolve a antecipação de um futuro. O caso não é diferente com uma alucinação. As diferenças que faz são, de qualquer modo, diferenças no curso de um mundo contínuo. O ponto importante é se são diferenças boas ou ruins. Usar a alucinação como um sinal de lesões orgânicas que ameaçam a saúde significa o resultado benéfico de consultar um médico; responder a isso como um sinal de consequências, como na verdade decorrem apenas de ser perseguido, é cometer um erro - ser anormal. Os perseguidores são “irreais”; isto é, não há coisas que agem como os perseguidores agem; mas a alucinação existe. Dadas as suas condições, é tão natural quanto qualquer outro evento e apresenta apenas o mesmo tipo de problema apresentado pela ocorrência de, digamos, uma tempestade. A “irrealidade” da perseguição não é, entretanto, uma questão subjetiva; significa que não existem condições para produzir as consequências *futuras* que agora são antecipadas e às quais reagimos. A capacidade de antecipar consequências futuras e de responder a elas como estímulos ao comportamento presente pode muito bem definir o que se entende por mente ou por “consciência”. »⁹ Mas esta é apenas uma maneira de dizer que tipo de existência real ou natural o assunto é; não é recorrer a um preconceito sobre um assunto antinatural para caracterizar a ocorrência do erro.

Embora a discussão já possa ser trabalhada, tomemos outro exemplo - a ocorrência de doença. Por definição, é patológico, anormal. Em certa época da história humana, essa anormalidade foi considerada algo que reside na natureza intrínseca do evento - em sua existência, independentemente das consequências futuras. A doença era literalmente extranatural e devia ser referida a demônios ou magia. Ninguém hoje questiona sua naturalidade - seu lugar na ordem dos eventos naturais. No entanto, é anormal - pois opera para produzir resultados diferentes daqueles que decorrem da saúde. A diferença é uma diferença empírica genuína, não uma mera distinção mental. Do ponto de vista da influência em um curso subsequente de eventos, a doença não é natural, apesar da naturalidade de sua ocorrência e origem.

O hábito de ignorar a referência ao futuro é responsável pela suposição de que admitir a participação humana em qualquer forma é admitir o “subjetivo” em um sentido que altera o objetivo no fenomenal. Houve aqueles que, como Spinoza, consideraram a saúde e a doença, boas e más, como igualmente reais e igualmente irreais. No entanto, apenas alguns materialistas consistentes incluíram a verdade junto

com o erro como meramente fenomenais e subjetivos. Mas, se não consideramos o movimento em direção às possíveis consequências como genuíno, a negação total da validade existencial de todas essas distinções é o único caminho lógico. Selecionar a verdade como objetiva e o erro como “subjetivo” é, com base nisso, um procedimento injustificadamente parcial. Considere tudo como dado de maneira fixa, e tanto a verdade quanto o erro são inserções arbitrárias nos fatos. Admita a autenticidade das mudanças em andamento e a capacidade de sua direção por meio da ação orgânica baseada na previsão, e tanto a verdade quanto a falsidade são igualmente existenciais. É humano considerar o curso dos eventos que está de acordo com nossos próprios esforços como o curso regular dos eventos, e as interrupções como anormais, mas essa parcialidade do desejo humano é ela mesma uma parte do que realmente acontece.

Propõe-se agora tomar um caso particular da suposta situação epistemológica para discussão, uma vez que todo o terreno não pode ser percorrido. Penso, porém, que a instância escolhida é típica, para que a conclusão a que se chegue seja generalizada.

O exemplo é o da chamada relatividade na percepção. Existem casos quase infinitos; a vara dobrada na água; o apito muda de tom com a mudança de distância da orelha; objetos dobrados quando o olho é empurrado; a estrela destruída ainda é visível, etc., etc. Para nossa consideração, podemos tomar o caso de um objeto esférico que se apresenta a um observador como um círculo plano, a outro como uma superfície elíptica um tanto distorcida. Essa situação fornece prova empírica, argumenta-se, da diferença entre um objeto real e a mera aparência. Visto que há apenas um objeto, a existência de dois *sujeitos* é o único fator de diferenciação. Consequentemente, as duas aparições do único objeto real são a prova da ação de distorção interveniente do sujeito. E muitos dos neorealistas que negam a diferença em questão, admitem que o caso é de conhecimento e, portanto, constitui um problema epistemológico. Em consequência, desenvolveram esquemas maravilhosamente elaborados de diversos tipos para manter intacto o “monismo epistemológico”.

Tentemos nos manter próximos aos fatos empíricos. Em primeiro lugar, as duas aparências diferentes de uma esfera são fisicamente necessárias por causa das leis de reação da luz. Se a esfera única não assumisse essas duas aparências sob determinadas condições, deveríamos ser confrontados com uma discrepância irremediavelmente irreconciliável no comportamento da energia natural. Que o resultado é natural é evidenciado pelo fato de que duas câmeras - ou outros arranjos de aparelhos para refletir a luz - produzem exatamente os mesmos resultados. As fotografias são existências tão genuinamente físicas quanto a esfera original; e eles exibem as duas formas geométricas.

A declaração desses fatos não causa impressão no epistemólogo confirmado; ele apenas retruca que, desde que seja admitido que o organismo é a causa de uma esfera ser vista, de diferentes pontos, como uma superfície circular e elíptica, a essência de sua contenção - a modificação do objeto real pelo sujeito - é admitido. À pergunta porque a mesma lógica não se aplica aos registros fotográficos, ele não

responde, até onde sei.

A fonte da dificuldade não é difícil de ver. A objeção assume que as supostas modificações do objeto real são casos de *conhecimento* e, portanto, atribuíveis à influência de um *conhecedor*. As afirmações que apresentam a doutrina sempre serão encontradas para se referir ao fator orgânico, ao olho, como um observador ou percipiente. Mesmo quando se faz referência a uma lente ou espelho, às vezes é usada uma linguagem que sugere que a ingenuidade do escritor é suficientemente grosseira para tratar esses fatores físicos como se estivessem empenhados em perceber a esfera. Mas como é evidente que a lente opera como um fator físico em correlação com outros fatores físicos - notadamente a luz - então deve ser evidente que a intervenção do aparelho óptico do olho é uma questão puramente não cognitiva. A relação em questão não é entre uma esfera e um suposto conhecedor dela, infelizmente condenado pela natureza do aparato de conhecimento a alterar o que ele conheceria; é uma questão da interação dinâmica de dois agentes físicos na produção de uma terceira coisa, um efeito; - uma questão precisamente do mesmo tipo que em qualquer ação conjunta física, digamos, a operação do hidrogênio e do oxigênio na produção de água. Considerar o olho principalmente como um conhecedor, um observador das coisas, é tão grosseiro quanto atribuir essa função a uma câmera. Mas, a menos que o olho (ou aparelho óptico, ou cérebro, ou organismo) seja considerado assim, não há absolutamente nenhum problema de observação ou de conhecimento no caso da ocorrência de superfícies elípticas e circulares. O conhecimento não entra no assunto de forma alguma *antes* que essas formas de luz refratada tenham sido produzidas. Sobre eles não há nada de irreal. A luz é realmente, fisicamente, existencialmente, refratada nessas formas. Se a mesma forma esférica ao refratar a luz para objetos físicos em duas posições bastante diferentes produzisse as mesmas formas geométricas, haveria, de fato, algo para se maravilhar - como haveria se a cera produzisse os mesmos resultados em contato simultâneo com um frio corpo e com um quente. Por que falar sobre o objeto *real* em relação a um *conhecedor*, quando o que é dado é uma coisa real em conexão dinâmica com outra coisa real?

A maneira de lidar com o caso provavelmente encontrará uma réplica; pelo menos, já o fez antes. Já foi dito que a explicação dada acima e a explicação do subjetivismo tradicional diferem apenas verbalmente. O essencial em ambos, assim se diz, é a admissão de que uma atividade de um self, sujeito ou organismo faz diferença no objeto real. Se o sujeito faz essa diferença no próprio processo de conhecer ou se o faz antes do ato de conhecer, é uma questão menor; o que é importante é que a coisa conhecida já foi, na época em que é conhecida, "subjetivada".

A objeção oferece uma ocasião conveniente para resumir os pontos principais do argumento. Por outro lado, a réplica do objetor depende de falar sobre o objeto real. Empregue o termo "um objeto real", e a mudança produzida pela atividade característica do aparato óptico é exatamente do mesmo tipo que a da lente da câmera ou de qualquer outro agente físico. Cada evento no mundo marca uma diferença feita para uma existência em conjunção ativa com alguma outra existência. E, quanto à alegada subjetividade, se subjetivo é usado apenas como um adjetivo para designar

a atividade específica de uma existência particular, comparável, digamos, ao termo feral, aplicado ao tigre, ou metálico, aplicado ao ferro, então, é claro, referência ao subjetivo é legítimo. Mas também é tautológico. É como dizer que os comedores de carne são carnívoros. Mas o termo "subjetivo" é tão consagrado a outros usos, geralmente implicando em contraste invejoso com a objetividade (enquanto subjetivo no sentido que acabamos de sugerir significa modo específico de objetividade), que é difícil manter esse sentido inocente. Seu uso de qualquer forma depreciativa na situação diante de nós - qualquer sentido que implique contraste com um objeto real - pressupõe que o organismo não deve fazer qualquer diferença quando opera em conjunção com outras coisas. Assim, corremos para a terra essa suposição de que o sujeito é heterogêneo de qualquer outra existência natural; é ser a única coisa ociosa e inoperante em um mundo em movimento - nossa velha suposição de que o eu está fora das coisas. »¹⁰

O que é e onde está o conhecimento no caso que estamos considerando? Não, como já vimos, na produção de formas de luz de superfície circular e elíptica. Essas formas são acontecimentos naturais. Eles podem entrar no conhecimento ou não, de acordo com as circunstâncias. Incontáveis dessas mudanças refrativas acontecem sem serem notadas. »¹¹ Quando elas se tornam objeto de conhecimento, a investigação que eles colocam em pé pode assumir uma variedade indefinida de formas. Pode-se estar interessado em averiguar mais sobre as peculiaridades estruturais das próprias formas; alguém pode estar interessado no mecanismo de sua produção; pode-se encontrar problemas na geometria projetiva, ou no desenho e na pintura - tudo dependendo do contexto concreto e específico. As formas podem ser objetivos de conhecimento - de exame reflexivo ou podem ser meios de saber outra coisa. Pode acontecer - em algumas circunstâncias acontece - que o objetivo da investigação seja a natureza da forma geométrica que, ao refratar a luz, dá origem a essas outras formas. Neste caso, a esfera é a coisa conhecida e, neste caso, as formas de luz são sinais ou evidências da conclusão a ser tirada. Não há mais razão para supor que eles são (des) conhecimentos da esfera - que a esfera é necessariamente e desde o início o que se está tentando saber - do que para supor que a posição do mercúrio no tubo do termômetro é uma distorção cognitiva da pressão atmosférica. Em cada caso (o do mercúrio e, digamos, uma superfície circular), o dado primário é um acontecimento físico. Em cada caso, pode ser usado, ocasionalmente, como um sinal ou evidência da natureza das causas que o provocaram. Dada a posição em questão, a forma circular seria uma evidência intrinsecamente *não confiável* da natureza e posição do corpo esférico apenas no caso de ele, como o dado direto da percepção, *não ser o que é* - uma forma circular.

Confesso que tudo isso parece tão óbvio que o leitor tem o direito de indagar sobre o motivo de recitar fatos tão simples. Não fosse a persistência do problema epistemológico, seria uma afronta à inteligência do leitor insistir neles. Mas, desde que os fatos que estivemos discutindo forneçam o assunto com o qual o filosofar está particularmente preocupado, esses lugares-comuns devem ser estimulados e reiterados. Eles sustentam duas afirmações que são importantes na conjuntura,

embora percam significado especial assim que forem habitualmente reconhecidas: Negativamente, uma noção anterior e não empírica do self é a fonte da crença predominante de que a experiência como tal é principalmente cognitivo - um caso de conhecimento; positivamente, *o conhecimento é sempre uma questão do uso que é feito dos eventos naturais experimentados*, um uso em que as coisas dadas são tratadas como indicações do que será experimentado em diferentes condições.

Façamos mais um esforço para esclarecer esses pontos. Suponha que seja uma questão de conhecimento da água. A coisa a ser conhecida não se apresenta primariamente como uma questão de conhecimento e ignorância de forma alguma. Ocorre como estímulo à ação e como fonte de certos sofrimentos. É algo a que reagir: - beber, tomar banho, apagar o fogo, e também algo que reage de forma inesperada às nossas reações, que nos faz adoecer, sufocar, afogar. Dessa forma dupla, a água ou qualquer outra coisa entra em experiência. Tal presença na experiência nada tem a ver com conhecimento ou consciência; nada que seja no sentido de depender deles, embora tenha tudo a ver com conhecimento e consciência no sentido de que esta depende de experiência anterior desse tipo não cognitivo. A experiência do homem é o que é porque sua resposta às coisas (mesmo a resposta bem-sucedida) e as reações das coisas à sua vida são radicalmente diferentes do conhecimento. As dificuldades e tragédias da vida, os estímulos para adquirir conhecimento, residem na disparidade radical da presença-na-experiência e da presença-no-saber. No entanto, a imensa importância da experiência do conhecimento, o fato de que transformar a presença-na-experiência em presença-na-experiência-do-conhecimento é o único modo de controle da natureza, tem sistematicamente hipnotizado a filosofia europeia desde o tempo de Sócrates para pensar que toda experiência é um modo de conhecer, se não um bom conhecimento, então um conhecimento de baixo grau ou confuso ou implícito.

Quando a água é um estímulo adequado para a ação ou quando suas reações nos oprimem e nos oprimem, ela permanece fora do âmbito do conhecimento. Quando, no entanto, a mera presença da coisa (digamos, como estímulo óptico) deixa de operar diretamente como estímulo de resposta e começa a operar em conexão com uma previsão das consequências que terá quando respondida, ela começa a adquirir significado - para ser conhecido, para ser um objeto. É notado como algo que é úmido, fluido, sacia a sede, alivia o mal-estar etc. A concepção de que começamos com uma qualidade visual conhecida que é posteriormente ampliada pela adição de qualidades apreendidas pelos outros sentidos não se baseia na experiência; baseia-se em conformar a experiência com a noção de que toda experiência deve ser uma nota cognitiva. Enquanto o estímulo visual opera como um estímulo por conta própria, não há apreensão, nenhuma nota, de cor ou luz. À maior parte dos estímulos sensoriais, reagimos precisamente dessa forma totalmente não cognitiva. Na atitude de resposta suspensa em que as consequências são antecipadas, o estímulo direto torna-se um sinal ou índice de outra coisa - e, portanto, uma questão de nota ou apreensão ou conhecimento, ou qualquer termo que possa ser empregado. Essa diferença (junto, é claro, com as consequências que a acompanham) é a diferença que o evento

natural de saber faz para o evento natural de estimulação orgânica direta. Não é a mudança de uma realidade em irrealidade, de um objeto em algo subjetivo; não é uma transformação secreta, ilícita ou epistemológica; é uma aquisição genuína de características novas e distintas por meio do estabelecimento de relações com coisas com as quais não estava anteriormente conectada - a saber, coisas possíveis e futuras.

Mas, responde alguém tão obcecado com o ponto de vista epistemológico que assume que o relato anterior é uma epistemologia rival disfarçada, tudo isso não envolve nenhuma mudança na Realidade, nenhuma diferença feita na Realidade. A água foi o tempo todo tudo o que já foi descoberto ser. Sua verdadeira natureza não foi alterada por conhecê-lo; qualquer alteração significa um desconhecimento.

Em resposta, diga-se, - mais uma vez e finalmente, - não há nenhuma afirmação ou implicação sobre o objeto real ou o mundo real ou a realidade. Tal suposição acompanha aquele universo epistemológico do discurso que deve ser abandonado em um universo empírico do discurso. A mudança é de um objeto real. Um incidente do mundo operando como um estímulo fisiologicamente direto é certamente uma realidade. Respondido, ele produz consequências específicas em virtude da resposta. A água não se bebe a menos que alguém a beba; não mata a sede, a menos que uma pessoa com sede beba - e assim por diante. As consequências ocorrem quer a pessoa esteja ciente delas ou não; são fatos integrantes da experiência. Mas deixe uma dessas consequências ser antecipada e deixe-a, como antecipada, tornar-se um elemento indispensável no estímulo, e então haverá um objeto conhecido. Não é que o conhecimento *produza* uma mudança, mas que é uma mudança do tipo específico descrito. Um processo serial, cujas porções sucessivas são, como tal, incapazes de ocorrência simultânea, é encurtado e condensado em um objeto, uma inter-referência unificada de propriedades contemporâneas, a maioria das quais expressa potencialidades em vez de dados completos.

Por causa dessa mudança, um *objeto* possui verdade ou erro (o que a ocorrência física como tal nunca possui); é classificável como fato ou fantasia; é de um tipo ou tipo, expressa uma essência ou natureza, possui implicações, etc., etc. Isto é, é marcado por traços *lógicos* especificáveis não encontrados em ocorrências físicas como tais. Como os idealismos objetivos se apoderaram desses traços como constituintes da própria essência da Realidade, não há razão para proclamar que eles são características prontas de acontecimentos físicos e, portanto, para sustentar que o conhecimento nada mais é do que uma aparência das coisas em um palco para o qual "consciência" fornece as luzes da ribalta. Pois apenas a situação epistemológica leva as "apresentações" a serem consideradas cognições de coisas que antes não eram apresentadas. Em qualquer situação empírica da vida cotidiana ou da ciência, conhecimento significa algo declarado ou inferido de outra coisa. Água visível não é uma apresentação mais ou menos errônea de H₂O, mas H₂O é um conhecimento sobre o que vemos, bebemos, lavamos, navegamos e usamos para obter energia.

Mais um ponto e a presente fase de discussão termina. Tratar o conhecimento como uma relação de apresentação entre o conhecedor e o objeto torna necessário considerar o mecanismo de *apresentação* como constituindo o ato de conhecer. Visto

que as coisas podem ser apresentadas na percepção dos sentidos, na lembrança, na imaginação e na concepção, e uma vez que o mecanismo em cada um desses quatro estilos de apresentação é sensório-cerebral, o problema de conhecer torna-se um problema mente-corpo.»¹² mecanismo de apresentação psicológico ou fisiológico envolvido em ver uma cadeira, lembrar o que comi ontem no almoço, imaginar a lua do tamanho de uma roda de carro, conceber um continuum matemático é identificado com a operação de conhecer. As consequências negativas são duplas. O problema da relação entre mente e corpo tornou-se parte do problema da possibilidade do conhecimento em geral, para a complicação posterior de uma questão já irremediavelmente restringida. Enquanto isso, o processo real de conhecimento, a saber, operações de observação controlada, inferência, raciocínio e teste, o único processo com importância *intelectual*, é descartado como irrelevante para a teoria do conhecimento. Os métodos de conhecimento praticados na vida diária e na ciência são excluídos da consideração na teoria filosófica do conhecimento. Consequentemente, as construções deste último tornam-se cada vez mais elaboradamente artificiais porque não há um controle definitivo sobre elas. Seria fácil citar afirmações de escritores epistemológicos no sentido de que esses processos (que fornecem os únicos fatos de conhecimento empiricamente verificáveis) são *meramente* indutivos em caráter, ou mesmo que são de significado puramente psicológico. Seria difícil encontrar uma inversão mais completa dos fatos do que na última afirmação, uma vez que a apresentação constitui de fato a questão psicológica. Uma confusão de lógica com psicologia fisiológica gerou uma epistemologia híbrida, com o resultado surpreendente de que a técnica de investigação eficaz se tornou irrelevante para a teoria do conhecimento, e aqueles eventos físicos envolvidos na ocorrência de dados para o conhecimento são tratados como se constituíssem o ato de saber.

V

Quais são as orientações de nossa discussão sobre a concepção do presente escopo e ofício da filosofia? O que nossas conclusões indicam e exigem com referência à própria filosofia? Pois a filosofia que chega a tais conclusões a respeito do conhecimento e da mente deve aplicá-las, sincera e de todo o coração, à sua ideia de sua própria natureza. Pois a filosofia afirma ser uma forma ou modo de conhecimento. Se, então, se chega à conclusão de que conhecer é uma forma de empregar ocorrências empíricas com respeito ao aumento do poder de direcionar as consequências que fluem das coisas, a aplicação da conclusão deve ser feita à própria filosofia. Também se torna não uma pesquisa contemplativa da existência, nem uma análise do que foi passado e feito, mas uma perspectiva sobre as possibilidades futuras com referência a alcançar o melhor e evitar o pior. A filosofia deve tomar, de boa vontade, o seu próprio remédio.

É mais fácil declarar os resultados negativos da ideia mudada de filosofia do que os positivos. O que me ocorre mais prontamente é que a filosofia terá de renunciar a

toda pretensão de se preocupar de maneira peculiar com a realidade última, ou com a realidade como um todo completo (isto é, completo): com o objeto real. A rendição não é fácil de realizar. A tradição filosófica que nos vem do pensamento grego clássico e que foi reforçada pela filosofia cristã na Idade Média discrimina o conhecimento filosófico de outros modos de conhecimento por meio de uma alegada preocupação peculiarmente íntima com a realidade suprema, última e verdadeira. Negar esse traço à filosofia parece a muitos o suicídio da filosofia; ser uma adoção sistemática do ceticismo ou positivismo agnóstico.

A difusão da tradição é demonstrada no fato de que um pensador contemporâneo como Bergson, que encontra uma revolução filosófica envolvida no abandono da identificação tradicional do verdadeiramente real com o fixo (uma identificação herdada do pensamento grego), não encontra em seu coração abandonar a contrapartida identificação da filosofia com a busca do verdadeiro Real; e, portanto, acha necessário substituir um fluxo final e absoluto por uma permanência final e absoluta. Assim, seus grandes serviços empíricos ao chamar a atenção para a importância fundamental das considerações de tempo para problemas da vida e da mente se comprometem com uma "Intuição" mística, não empírica; e o encontramos preocupado em resolver, por meio de sua nova ideia de realidade última, os problemas tradicionais das realidades-em-si e dos fenômenos, matéria e mente, livre-arbítrio e determinismo, Deus e o mundo. Não é essa outra evidência da influência da ideia clássica sobre a filosofia?

Mesmo os novos realistas não se contentam em tomar seu realismo como um apelo para abordar o assunto diretamente, em vez de por meio da intervenção do aparato epistemológico; eles acham necessário primeiro determinar o status do objeto real. Assim, eles também se enredam no problema da possibilidade de erro, sonhos, alucinações, etc., em suma, o problema do mal. Pois eu suponho que um realismo não corrompido aceitaria tais coisas como eventos reais, e não encontraria neles outros problemas senão aqueles relacionados à consideração de qualquer ocorrência real - a saber, problemas de estrutura, origem e operação.

Costuma-se dizer que o pragmatismo, a menos que se contente em ser uma contribuição à mera metodologia, deve desenvolver uma teoria da Realidade. Mas o traço característico principal da noção pragmática de realidade é precisamente que nenhuma teoria da Realidade em geral, *überhaupt*, é possível ou necessária. Ele ocupa a posição de um empirismo emancipado ou de um realismo ingênuo total. Ele descobre que "realidade" é um termo denotativo, uma palavra usada para designar indiferentemente tudo o que acontece. Mentiras, sonhos, insanidades, enganos, mitos, teorias são todos apenas os eventos que são especificamente. O pragmatismo se contenta em se posicionar junto à ciência; pois a ciência considera todos esses eventos objeto de descrição e investigação - assim como estrelas e fósseis, mosquitos e malária, circulação e visão. Também se posiciona com a vida cotidiana, que descobre que essas coisas realmente devem ser consideradas à medida que ocorrem entrelaçadas na textura dos eventos.

A única maneira pela qual o termo realidade pode se tornar mais do que um termo denotativo geral é por meio do recurso a eventos específicos em toda a

sua diversidade e singularidade. Falando sumariamente, acho que a retenção pela filosofia da noção de uma Realidade feudalmente superior aos eventos de ocorrência cotidiana é a principal fonte do crescente isolamento da filosofia do senso comum e da ciência. Para os últimos não operam em nenhuma dessas regiões. Como aconteceu com eles da antiguidade, a filosofia para lidar com as dificuldades reais ainda se encontra prejudicada pela referência a realidades mais reais, mais últimas, do que aquelas que acontecem diretamente.

Eu disse que identificar a causa da filosofia com a noção de realidade superior é a causa de um isolamento *crescente* da ciência e da vida prática. A frase nos lembra que houve um tempo em que o empreendimento da ciência e os interesses morais dos homens se moviam em um universo invejosamente distinto daquele da ocorrência comum. Embora tudo o que aconteça seja igualmente real - visto que realmente acontece - os acontecimentos não têm o mesmo valor. Suas respectivas consequências, sua importância, variam enormemente. O dinheiro falso, embora real (ou melhor, *porque* real), é realmente diferente do meio circulatório válido, assim como a doença é realmente diferente da saúde; diferentes na estrutura específica e tão diferentes nas consequências. No pensamento ocidental, os gregos foram os primeiros a traçar a distinção entre o genuíno e o espúrio de uma forma generalizada e a formular e reforçar seu tremendo significado para a conduta da vida. Mas, uma vez que não tinham nenhuma técnica de análise experimental e nenhuma técnica adequada de análise matemática, eles foram compelidos a tratar a diferença entre o verdadeiro e o falso, o confiável e o enganoso, como significando dois tipos de existência, o verdadeiramente real e o aparentemente real.

Dois pontos dificilmente podem ser afirmados com muita ênfase. Os gregos estavam totalmente certos no sentimento de que as questões do bem e do mal, na medida em que caem sob o controle humano, estão ligadas à discriminação do genuíno do espúrio, do "ser" do que apenas finge ser. Mas, por não terem instrumentalidades adequadas para lidar com essa diferença em situações específicas, foram forçados a tratá-la como completa e rígida. A ciência estava preocupada com a visão da realidade última e verdadeira; a opinião pública preocupava-se em conviver com as realidades aparentes. Cada um tinha sua região apropriada permanentemente marcada. Questões de opinião nunca poderiam se tornar questões de ciência; sua natureza intrínseca proibida. Quando a prática da ciência prosseguia sob tais condições, ciência e filosofia eram uma e a mesma coisa. Ambos tinham a ver com a realidade última em sua diferença rígida e insuperável das ocorrências comuns.

Basta nos referirmos à maneira como a vida medieval introduziu a filosofia de uma realidade última e suprema no contexto da vida prática para perceber que durante séculos os interesses políticos e morais estiveram ligados à distinção entre o absolutamente real e o relativamente real. A diferença não era uma filosofia técnica remota, mas uma que controlava a vida desde o berço até o túmulo, desde o túmulo até a vida sem fim após a morte. Por meio de uma vasta instituição, que na verdade era tanto o estado quanto a igreja, as reivindicações da realidade última foram cumpridas; foram fornecidos meios de acesso a ele. O reconhecimento da realidade

trouxe segurança neste mundo e salvação no próximo. Não é necessário relatar a história da mudança que ocorreu desde então. É suficiente para nossos propósitos notar que nenhuma das filosofias modernas de uma realidade superior, ou do objeto real, idealista ou realista, sustenta que seu insight faz uma diferença como aquela entre pecado e santidade, condenação eterna e bem-aventurança eterna. Embora em seu próprio contexto a filosofia da realidade última tenha entrado nas preocupações vitais dos homens, agora tende a ser uma dialética engenhosa exercida nos cantos professores por alguns que mantiveram premissas antigas, embora rejeitando sua aplicação à conduta da vida.

O crescente isolamento da ciência de qualquer filosofia identificada com o problema do real é igualmente marcante. Pois o crescimento da ciência consistiu precisamente na invenção de um equipamento, uma técnica de aparelhos e procedimentos, que, aceitando todas as ocorrências como homoganeamente reais, passa a distinguir o autenticado do espúrio, o verdadeiro do falso, por modos específicos de tratamento em situações específicas. Os procedimentos do engenheiro treinado, do médico competente, do especialista de laboratório, revelaram-se as únicas maneiras de distinguir a contrafação da válida. E eles revelaram que a diferença não está na fixidez anterior da existência, mas no modo de tratamento e nas consequências disso. Depois que a humanidade aprendeu a colocar sua confiança em procedimentos específicos para fazer suas discriminações entre o falso e o verdadeiro, a filosofia arroga a si mesma a aplicação da distinção às suas próprias custas.

Mais de uma vez, este ensaio insinuou que a contraparte da ideia de realidade invejosamente real é a noção de conhecimento do espectador. Se o conhecedor, por mais definido que seja, se contrapõe ao mundo a ser conhecido, saber consiste em possuir uma transcrição, mais ou menos precisa, mas ociosa, das coisas reais. Se esta transcrição é de caráter apresentativo (como dizem os realistas) ou se é por meio de estados de consciência que representam as coisas (como dizem os subjetivistas), é uma questão de grande importância em seu próprio contexto. Mas, por outro lado, essa diferença é insignificante em comparação com o ponto em que ambos concordam. Saber é ver de fora. Mas se for verdade que o self ou sujeito da experiência é parte integrante do curso dos eventos, segue-se que o self se torna um conhecedor. Torna-se uma mente em virtude de uma maneira distinta de participar do curso dos eventos. A distinção significativa não é mais entre o conhecedor e o mundo; é entre diferentes modos de ser e de mover as coisas; entre uma forma física bruta e uma forma intencional e inteligente.

Não há necessidade de repetir em detalhes as afirmações que foram feitas. Seu significado líquido é que a presença diretiva de possibilidades futuras ao lidar com condições existentes é o que se entende por conhecimento; que o self se torna um conhecedor ou mente quando a antecipação das consequências futuras opera como seu estímulo. O que nos interessa agora é o efeito dessa concepção sobre a natureza do conhecimento filosófico.

Até onde posso julgar, a resposta popular à filosofia pragmatista foi movida por duas considerações bem diferentes. Alguns achavam que fornecia uma nova

espécie de sanções, um novo modo de apologética, para certas ideias religiosas cuja posição havia sido ameaçada. Por outros, foi bem recebido porque foi considerado um sinal de que a filosofia estava prestes a renunciar a seu distanciamento ocioso e especulativo; que os filósofos estavam começando a reconhecer que a filosofia só conta se, como o conhecimento cotidiano e como a ciência, ela fornece orientação para a ação e, portanto, faz diferença no evento. Foi bem recebido como um sinal de que os filósofos estavam dispostos a que o valor de seu filosofar fosse medido por testes responsáveis.

Não vi esse ponto de vista enfatizado, ou dificilmente reconhecido, por críticos profissionais. A diferença de atitude provavelmente pode ser facilmente explicada. O universo epistemológico do discurso é tão técnico que apenas aqueles que foram treinados em história do pensamento pensam em termos dele. Não ocorria, portanto, aos leitores não técnicos interpretar a doutrina de que o significado e a validade do pensamento são fixados por diferenças feitas nas consequências e na satisfatoriedade para significar consequências nos sentimentos pessoais. Aqueles que foram treinados profissionalmente, no entanto, interpretaram a afirmação como significando que a consciência ou a mente, no mero ato de olhar para as coisas, as modifica. Ela entendia que a doutrina do teste de validade por consequências significava que as apreensões e concepções são verdadeiras se as modificações efetuadas por elas fossem de um tom emocionalmente desejável.

A discussão anterior deveria ter deixado razoavelmente claro que a fonte desse mal-entendido está na negligência das considerações temporais. A mudança feita nas coisas pelo *self* ao conhecer não é imediata e, por assim dizer, transversal. É longitudinal - no redirecionamento dado às mudanças já em curso. Seu análogo é encontrado nas mudanças que ocorrem no desenvolvimento de, digamos, minério de ferro em uma mola de relógio, não naquelas do milagre da transubstanciação. Para a relação estática, transversal e atemporal de sujeito e objeto, a hipótese pragmática substitui a apreensão de uma coisa em termos dos resultados em outras coisas que ela tende a efetuar. Para a relação epistemológica única, ela substitui uma relação prática de tipo familiar: - comportamento responsivo que muda com o tempo o assunto ao qual se aplica. A única coisa sobre o comportamento responsivo que constitui o conhecimento é a diferença específica que o distingue de outros modos de resposta, a saber, o papel desempenhado nele por antecipação e predição. Saber é o ato, estimulado por essa previsão, de assegurar e evitar consequências. O sucesso da conquista mede a posição da previsão pela qual a resposta é direcionada. A impressão popular de que a filosofia pragmatista significa que a filosofia deve desenvolver ideias relevantes para as crises reais da vida, ideias influentes em lidar com elas e testadas pela assistência que oferecem, é correta.

A referência à resposta prática sugere, no entanto, outro equívoco. Muitos críticos pularam na óbvia associação da palavra pragmatista com prático. Eles presumiram que a intenção é limitar todo o conhecimento, filosófico incluído, para promover a "ação", compreensão pela ação, seja apenas qualquer movimento corporal, ou aqueles movimentos corporais que conduzem à preservação e ao bem-estar mais grosseiro

do corpo. A afirmação de James de que as concepções gerais devem “lucrar” foi considerada (especialmente por críticos europeus) como significando que o fim e a medida da inteligência estão nas utilidades estreitas e grosseiras que ela produz. Mesmo um pensador americano perspicaz, depois de primeiro criticar o pragmatismo como uma espécie de epistemologia idealista, passa a tratá-lo como uma doutrina que considera a inteligência um óleo lubrificante que facilita o funcionamento do corpo.

Uma fonte do mal-entendido é sugerida pelo fato de que “ganhar dinheiro” para James significava que uma ideia geral deve sempre ser capaz de verificação em casos existenciais específicos. A noção de “lucrar” nada diz sobre a amplitude ou profundidade das consequências específicas. Como doutrina empírica, nada poderia dizer sobre eles em geral; os casos específicos devem falar por si. Se uma concepção é verificada em termos de comer bife, e outra em termos de um saldo credor favorável no banco, não é por nada na teoria, mas pela natureza específica das concepções em questão, e porque existem eventos particulares como fome e comércio. Se também há existências em que as ideias estéticas mais liberais e as concepções morais mais generosas podem ser verificadas por corporificações específicas, certamente tanto melhor. O fato de uma filosofia estritamente empírica ter sido considerada por tantos críticos como implicando um dogma a priori sobre o tipo de consequências passíveis de existência é evidência, penso eu, da incapacidade de muitos filósofos de pensar em termos concretamente empíricos. Como os próprios críticos estavam acostumados a obter resultados manipulando os conceitos de “consequências” e de “prática”, eles presumiram que mesmo um aspirante a empirista deveria estar fazendo o mesmo tipo de coisa. Suponho que permanecerá por muito tempo incrível para alguns que um filósofo tenha realmente a intenção de passar por experiências específicas para determinar o alcance e a profundidade que a prática admite e que tipo de consequências o mundo permite que surjam. Os conceitos são tão claros; leva tão pouco tempo para desenvolver suas implicações; As experiências são tão confusas e requer muito tempo e energia para dominá-las. No entanto, esses mesmos críticos acusam pragmatismo de adotar padrões subjetivos e emocionais!

Na verdade, a teoria pragmatista da inteligência significa que a função da mente é projetar fins novos e mais complexos - libertar a experiência da rotina e do capricho. A lição pragmatista não é o uso do pensamento para cumprir propósitos já dados quer no mecanismo do corpo quer no do estado existente da sociedade, mas o uso da inteligência para liberar e liberalizar a ação. A ação restrita a fins dados e fixos pode atingir grande eficiência técnica; mas a eficiência é a única qualidade que pode reivindicar. Tal ação é mecânica (ou se torna assim), não importa qual seja o escopo do fim pré-formado, seja a Vontade de Deus ou *Kultur*. Mas a doutrina de que a inteligência se desenvolve dentro da esfera da ação por causa de possibilidades ainda não dadas é o oposto de uma doutrina de eficiência mecânica. Inteligência como inteligência é inerentemente voltada para o futuro; somente por ignorar sua função primária se torna um mero meio para um fim já dado. Este último é servil, mesmo quando o fim é rotulado de moral, religioso ou estético. Mas a ação dirigida a fins

aos quais o agente não foi previamente apegado, inevitavelmente, carrega consigo um espírito vivificado e ampliado. Uma inteligência pragmatista é uma inteligência criativa, não uma mecânica de rotina.

Tudo isso pode soar como uma defesa do pragmatismo por alguém preocupado em fazer dele o melhor caso possível. Essa não é, entretanto, a intenção. O objetivo é indicar até que ponto a inteligência liberta a ação de um caráter mecanicamente instrumental. A inteligência é, de fato, instrumental por meio da ação para a determinação das qualidades da experiência futura. Mas o próprio fato de que a preocupação da inteligência é com o futuro, com o ainda não realizado (e com o dado e o estabelecido apenas como condições de realização das possibilidades), torna a ação na qual ela se realiza generosa e liberal; livre de espírito. Apenas aquela ação que estende e aprova a inteligência tem um valor intrínseco próprio por ser instrumental: - o valor intrínseco de ser informado com inteligência em nome do enriquecimento da vida. Com o mesmo golpe, a inteligência torna-se verdadeiramente liberal: conhecer é um empreendimento humano, não uma apreciação estética realizada por uma classe refinada ou uma posse capitalista de alguns especialistas eruditos, sejam homens da ciência ou da filosofia.

Mais ênfase foi colocada sobre o que a filosofia não é do que sobre o que ela pode se tornar. Mas não é necessário, nem mesmo desejável, apresentar a filosofia como um programa programado. Existem dificuldades humanas de tipo urgente e profundamente arraigado, que podem ser esclarecidas por uma reflexão treinada, e cuja solução pode ser encaminhada pelo desenvolvimento cuidadoso de hipóteses. Quando se compreende que o pensamento filosófico está preso ao curso real dos acontecimentos, tendo a função de orientá-los para uma questão próspera, os problemas se apresentarão abundantemente. A filosofia não resolverá esses problemas; filosofia é visão, imaginação, reflexão - e essas funções, à parte da ação, nada modificam e, portanto, nada resolvem. Mas em um mundo complicado e perverso, a ação que não é informada com visão, imaginação e reflexão tem mais probabilidade de aumentar a confusão e o conflito do que endireitar as coisas. Não é fácil que a reflexão generosa e sustentada se torne um método orientador e iluminador na ação. Até que se liberte da identificação com problemas que supostamente dependem da Realidade como tal, ou sua distinção de um mundo de Aparência, ou sua relação com um Conhecedor como tal, as mãos da filosofia estão atadas. Não tendo chance de vincular sua sorte a uma carreira responsável sugerindo coisas a serem experimentadas, ela não pode se identificar com questões que realmente surgem nas vicissitudes da vida. A filosofia se recupera quando deixa de ser um artifício para lidar com os problemas dos filósofos e se torna um método, cultivado pelos filósofos, para lidar com os problemas dos homens.

A ênfase deve variar de acordo com o estresse e o impacto especial dos problemas que deixam os homens perplexos. Cada época conhece seus próprios males e busca seus próprios remédios. Não é preciso prever um programa específico para notar que a necessidade central de qualquer programa nos dias de hoje é uma concepção adequada da natureza da inteligência e seu lugar em ação. A filosofia não pode negar

a responsabilidade por muitos conceitos errôneos da natureza da inteligência que agora dificultam sua operação eficaz. Tem pelo menos uma tarefa negativa imposta a ele. Deve remover os fardos que colocou sobre a inteligência do homem comum ao lutar com suas dificuldades. Deve negar e ejetar aquela inteligência que nada mais é do que um olhar distante, registrando em um meio remoto e estranho o espetáculo da natureza e da vida. Reforçar o fato de que o surgimento da imaginação e do pensamento é relativo à conexão dos sofrimentos dos homens com seus atos é por si mesmo iluminar esses sofrimentos e instruir esses atos. Pensar em sua conexão com a entrada do romance no curso do mundo é estar no caminho para ver que a própria inteligência é a mais promissora de todas as novidades, a revelação do sentido daquela transformação do passado em futuro que é a realidade de cada presente. Revelar a inteligência como órgão orientador dessa transformação, única diretora de sua qualidade, é fazer uma declaração de atual e incalculável significado para a ação. Elaborar essas convicções da conexão da inteligência com o que os homens sofrem por causa de seus feitos e com o surgimento e direção do criativo, o romance, no mundo é em si um programa que manterá os filósofos ocupados até que algo mais valioso seja forçado sobre eles. Pois a elaboração deve ser feita por meio da aplicação a todas as disciplinas que têm uma conexão íntima com a conduta humana: - à lógica, à ética, à estética, à economia e ao procedimento das ciências formais e naturais.

Eu também acredito que há um sentido genuíno no qual a aplicação da posição central da inteligência no mundo e, portanto, no controle da fortuna humana (na medida em que são administráveis) é o problema peculiar nos problemas da vida que mais vêm para casa perto de nós mesmos - de nós mesmos que vivemos não apenas no início do século XX, mas nos Estados Unidos. É fácil ser tolo quanto à conexão do pensamento com a vida nacional. Mas não vejo como alguém possa questionar a cor distintamente nacional das filosofias inglesa, francesa ou alemã. E se ultimamente a história do pensamento ficou sob o domínio do dogma alemão de uma evolução interna das ideias, é necessário apenas um pouco de investigação para se convencer de que o próprio dogma atesta uma necessidade e origem particularmente nacionalistas. Eu acredito que a filosofia na América se perderá entre ruminar uma ruminação histórica há muito reduzida a fibra amadeirada, ou uma apologética por causas perdidas (perdidas para as ciências naturais), ou um formalismo esquemático e escolástico, a menos que possa de alguma forma trazer à consciência os próprios necessidades e seu próprio princípio implícito de ação bem-sucedida.

Esta necessidade e princípio, estou convencido, é a necessidade de um controle deliberado das políticas pelo método da inteligência, uma inteligência que não é a faculdade do intelecto honrada em livros didáticos e negligenciada em outros lugares, mas que é a soma total de impulsos, hábitos, emoções, registros e descobertas que preveem o que é desejável e indesejável em possibilidades futuras, e que planejam engenhosamente em nome do bem imaginado. Nossa vida não tem um pano de fundo de categorias santificadas nas quais possamos recorrer; confiamos no precedente como autoridade apenas para nossa própria ruína - pois conosco existe uma situação

tão continuamente nova que a confiança final no precedente acarreta algum interesse de classe que nos guia pelo nariz para onde vai. O empirismo britânico, com seu apelo ao que foi no passado, é, afinal, apenas uma espécie de *priorismo*. Pois ele estabelece uma regra fixa a ser seguida pela inteligência futura; e somente a imersão da filosofia no aprendizado técnico impede que vejamos que esta é a essência do *priorismo*.

Temos orgulho de sermos realistas, desejando um conhecimento obstinado dos fatos e devotados a dominar os meios de vida. Temos orgulho de um idealismo prático, uma fé viva e facilmente movida em possibilidades ainda não realizadas, na disposição de fazer sacrifícios por sua realização. O idealismo facilmente se torna uma sanção para o desperdício e o descuido, e o realismo uma sanção para o formalismo legal em favor das coisas como elas são - os direitos do possuidor. Assim, tendemos a combinar um otimismo frouxo e ineficaz com o assentimento à doutrina do *take who take can*: uma deificação do poder. Todos os povos, em todos os tempos, foram estritamente realistas na prática e, então, empregaram a idealização para encobrir no sentimento e na teoria suas brutalidades. Mas nunca, talvez, a tendência tenha sido tão perigosa e tentadora como conosco. A fé no poder da inteligência de imaginar um futuro que é a projeção do desejável no presente e de inventar os instrumentos de sua realização é a nossa salvação. E é uma fé que deve ser nutrida e articulada: certamente uma tarefa suficientemente grande para a nossa filosofia.

Tradução de:

Barbara Napolitano (UDESC)

<http://lattes.cnpq.br/5908162219402735>

Fábio Wosniak (Apotheke/UDESC – GPEACC/URCA)

Doutor (2019) e Mestre(2015) em Artes Visuais pela UDESC, possui graduação em Pedagogia Habilitação em Supervisão Escolar - UDESC/ 2012, graduação em Pedagogia habilitação ED. I / S.I. pela Universidade Paulista (2006) e Licenciatura em Artes Visuais (2019). Atuou como professor colaborador do Instituto Federal Catarinense - Campus Blumenau, no Curso de Pedagogia. Pesquisador nos Grupos de Pesquisa Ensino da Arte em Contextos Contemporâneos (URCA/CE) e Entre Paisagens (UDESC/SC); participante do Grupo de Estudos Estúdio de Pintura Apotheke (UDESC). É Editor Associado do Periódico Online Revista Apotheke. Tem experiência na área de Artes Visuais, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de arte, colagem, arte educação, formação de educadores, metodologias artísticas de pesquisa e arte e psicanálise.

<http://lattes.cnpq.br/6525393533253057>

Jociele Lampert (UDESC)

Desenvolveu pesquisa como professora pesquisadora visitante no Teachers College na Columbia University na cidade de New York como Bolsista Fulbright (2013), onde realizou estudo intitulado: ARTISTS DIARY AND PROFESSORS DIARY: ROAMINGS ABOUT PAINTING EDUCATION. Doutora em Artes Visuais pela ECA/USP (2009); Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria (2005). Possui Graduação em Desenho e Plástica Bacharelado em Pintura, pela Universidade Federal de Santa Maria (2002) e Licenciatura também pela Universidade Federal de Santa Maria (2003). Professora Associada na Universidade do Estado de Santa Catarina.

<http://lattes.cnpq.br/7149902931231225>

Revisão:

Horacio Héctor Mercau (USP)

Possui graduação em Licenciatura em Filosofia - Universidad Católica de Córdoba (2003) e doutorado em Filosofía - Universidad Nacional de La Plata (2012). Atualmente é bolsista pós - doutorado Capes no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de São Paulo em Ribeirão Preto/SP. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Epistemología y Educación. É membro do Grupo de Pesquisa Retórica e Argumentação em Pedagogia.

<http://lattes.cnpq.br/5696091525782249>

Submissão: **22/04/21**

Aceitação: **06/06/21**