

A APROPRIAÇÃO DE ARISTÓTELES POR JOHN DEWEY¹

Rita de Cássia Pimenta de Araújo*

Marcus Vinicius da Cunha**

RESUMO

Este artigo analisa as relações entre as filosofias de John Dewey e Aristóteles, tomando como objeto de estudo o livro *Logic: the theory of inquiry*. Nesse livro, publicado em 1938, Dewey conclui suas reflexões sobre a teoria lógica apresentadas principalmente em *Como pensamos*, obra que mostra a relevância desse tema para a educação. A primeira parte do artigo é composta por um breve histórico da lógica, desde Aristóteles até o início do século XX; as duas partes seguintes apresentam o argumento do autor acerca da lógica aristotélica; a quarta parte expõe a teoria proposta por Dewey e as duas últimas seções analisam como Dewey vê Aristóteles, considerando a via interpretativa oriunda da escolástica e o movimento contemporâneo de revisão das ideias aristotélicas. No intuito de oferecer contribuições para futuros estudos, o trabalho também discute a apropriação de Aristóteles por Dewey e sugere algumas hipóteses sobre esse tema.

Palavras-chave: John Dewey. Aristóteles. Lógica. Teoria da Investigação.

ABSTRACT

This article analyses the relationship between John Dewey's and Aristotle's philosophies, adopting as reference the book *Logic: the theory of inquiry*. In this book, published in 1938, Dewey concludes his reflexions about logic theory, specially presented in *How we think*, a work that shows the relevance of this theme for education. The first part of the article is

* Doutora em Educação pela Universidade Estadual Paulista e Professora Adjunto da Universidade Federal do Piauí. E-mail: ritapimentar@yahoo.com.br.

** Doutor em Educação pela Universidade Estadual Paulista e Professor de Filosofia da Educação e História da Educação do Curso de Pedagogia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. E-mail: mvcunha@yahoo.com.

¹ As pesquisas que originaram este trabalho foram subsidiadas pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

composed by a brief history of logic, since Aristotle until the early 1950s; the two subsequent parts explain the author's arguments about Aristotelian logic; the fourth presents the theory proposed by Dewey and the last two analyses how Dewey sees Aristotle, considering the interpretative way originated from scholastic and also the contemporary movement that review the Aristotelian ideas. In order to offer contributions to future studies, the article also discusses the appropriation of Aristotle by Dewey and suggests some hypothesis about this theme.

Keywords: John Dewey. Aristotle. Logic. Theory of Inquiry.

Introdução

Por ser a filosofia um campo de intensa circulação de idéias, em que pensadores frequentemente dialogam entre si independentemente da distância temporal que os separe, torna-se relevante compreender eventuais relações entre concepções filosóficas diversas. Um dos primeiros a realizar esse empreendimento focalizando John Dewey e Aristóteles foi Chambliss (1990, p. 114), para quem, em ambos os filósofos, “o fazer e o empenhar-se em fazer melhor nosso fazer não possuem nenhum padrão extra-natural” a que se possa recorrer; tais padrões são construídos “na experiência de fazer”, o que situa nossas ações no “contexto natural e humano em que buscamos significado e integridade.” Ao encontro da tese de Randall Jr., o autor considera que “certas ideias de Aristóteles são não apenas compatíveis com a filosofia de Dewey, mas componentes integrais dela.”²

Mais recentemente, Garrison (2006, p. 23) considerou que o conceito de “razão” tornou-se “culturalmente tão carregado de significado” que Dewey “condenou-o à morte”, preferindo falar em “deliberação inteligente”, tomando a expressão de empréstimo à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Garrison (2006, p. 24) afirma que, em Dewey, a “deliberação inteligente e reflexiva é a chave da liberdade”, pois permite “reflexão e escolhas inteligentes”, tal qual na filosofia aristotélica; esse modo de ver a liberdade, a distância de teorias que a concebem como “substância metafísica misteriosa”, seria uma evidência da dívida do filósofo americano com o pensador de Estagira (GARRISON, 2006, p. 33).

² Randall Jr. (1989) discute a interpretação deweyana da história da filosofia.

Dentre os pesquisadores brasileiros, Cunha (2005a) sugeriu ser importante investigar possíveis semelhanças entre a filosofia educacional deweyana e as concepções de Aristóteles, ainda que Dewey sempre tenha se mostrado avesso à visão filosófica e pedagógica vigente entre os gregos. Analisando as proposições deweyanas acerca da necessidade de afastarmos a busca de certezas fundamentadas em verdades absolutas, como se encontra defendido principalmente no livro *The quest for certainty*, de 1929, Cunha (2006) afirma que Dewey propõe uma ciência baseada não em saberes teóricos, mas dedicada à habilidade para emitir juízos sobre o que é adequado no momento oportuno (*kairos*), o que constitui uma forma de racionalidade, ou “virtude”, designada *phronêsis* por Aristóteles, a qual se ocupa com o âmbito do transitório, do contingente, no qual o que conta é a capacidade humana de deliberar.

O trabalho de Cunha & Sacramento (2007) centralizou a discussão do mesmo tema no livro *Democracia e educação*, de 1916, no qual Dewey situa as correntes filosóficas em seus ambientes sociais e culturais próprios e examina as respostas que oferecem aos problemas de seus respectivos contextos. Quanto à filosofia grega, em específico, os autores consideram que Dewey a vê como perfeitamente adequada à sua época, mas absolutamente incapaz de oferecer parâmetros para a era moderna e a contemporaneidade.

O livro *Como pensamos*, de 1910 (reformulado por Dewey em 1933), foi objeto do trabalho de Cunha, Ribeiro & Rassi (2007), no qual se observa que a concepção de pensamento como meio para a busca de conhecimento, compoñdo um processo investigativo, encontra-se tanto nessa obra quanto nos *Segundos analíticos* de Aristóteles. Para ambos os filósofos, o pensamento – que Dewey denomina “reflexivo” – tem início com uma situação problemática cuja solução é buscada por intermédio da experiência, a qual desempenha papel decisivo na constituição do conhecimento. Embora não compartilhando a mesma noção de ciência, a conceituação deweyana assemelha-se à de Aristóteles nos *Tópicos*, tratado que expõe uma forma de racionalidade não demonstrativa, a dialética, um método de investigar aplicável a todos os assuntos. Os autores sugerem haver indícios de proximidade entre Dewey e o movimento de revisão da filosofia aristotélica desencadeado na primeira metade do século XX, cuja

característica foi ampliar, e mesmo contrariar, em muitos aspectos, certas interpretações canônicas, oriundas especialmente da tradição escolástica.

O presente artigo buscará dar continuidade a essa linha de investigação, tomando como objeto de estudo o livro *Logic: the theory of inquiry*, obra de 1938 em que Dewey concluiu suas reflexões apresentadas inicialmente na coletânea *Studies in logical theory*, de 1903, retomadas mais tarde em *Essays in experimental logic*, de 1916, e depois sumariadas, com destaque para a problemática educacional, em *Como pensamos*.³ Examinar esse tema é decisivo para o adequado entendimento das propostas educacionais deweyanas, o que se comprova pelo valor conferido pelo próprio filósofo ao assunto, como se lê nas duas versões de *Como pensamos*.

Trabalhos anteriores sobre o *Logic* expuseram os seis argumentos centrais que compõem o livro, bem como o debate feito por Dewey para firmar suas teses perante diversos interlocutores (ARAÚJO & CUNHA, 2008; ARAÚJO, 2009). Neste estudo, iremos nos ater especificamente ao argumento cuja conclusão afirma ser a lógica de Aristóteles inadequada às características da ciência moderna. Essa conclusão é sustentada por dois raciocínios: o primeiro diz que a lógica aristotélica, que constituiu a base da ciência clássica, opera com substâncias fixas; o segundo sustenta que a ciência moderna requer uma formulação lógica capaz de lidar com objetos instáveis. A partir desse raciocínio, Dewey propõe uma nova lógica, por ele designada “investigação”.

Para situar adequadamente o tema em pauta, a primeira parte do presente artigo será dedicada a um breve histórico da lógica, desde Aristóteles até o início do século XX, ocasião em que o livro de Dewey foi publicado. Nas duas seções subsequentes, apresentaremos o argumento deweyano acerca da lógica aristotélica. A quarta parte trará uma exposição da teoria proposta por Dewey, sem outra pretensão que não a de mostrar que suas teses emergem de uma crítica das teorizações aristotélicas. Nas duas últimas seções, analisaremos o modo como o filósofo americano vê Aristóteles, considerando a via interpretativa oriunda da escolástica

³ Das obras de Dewey aqui mencionadas, no Brasil foram publicadas *Democracia e educação* (DEWEY, 1959b) e as duas versões de *Como pensamos* (DEWEY, 1953; DEWEY, 1959a).

e o já mencionado movimento de revisão do Estagirita. Para concluir, apresentaremos novas hipóteses sobre as relações de Dewey com filósofo de Estagira, visando à continuidade das investigações sobre esse tema.

Breve histórico da lógica

A lógica denominada “tradicional” é constituída pela codificação elaborada por Aristóteles no *Órganon*, obra que contém os estudos do filósofo sobre esse tema, compreendendo os seguintes tratados: *Categorias*, *Primeiros analíticos* e *Segundos analíticos*, em que se apresenta a demonstração da verdade por meio do silogismo, e *Tópicos*, em que se encontra a “arte de conhecer e estabelecer o verossímil, mediante a dialética” (MEYER, 2000, p. 11); por fim, para examinar os procedimentos argumentativos dos sofistas, o *Órganon* traz ainda as *Refutações sofísticas*.⁴

Nos *Analíticos anteriores* (I, 1, 24a10), Aristóteles esclarece que o objeto de seu estudo é a “demonstração”, a qual pertence ao âmbito de “uma ciência demonstrativa”. Os objetos investigados nesse tratado são as proposições e seus termos, do que se origina o silogismo, cuja forma geral é frequentemente exemplificada com o seguinte raciocínio, sobejamente conhecido: Todo homem é mortal (premissa maior); Sócrates é homem (premissa menor); logo, Sócrates é mortal (conclusão). A demonstração, ou silogística, se faz por meio do silogismo, que é, segundo Aristóteles (*Analíticos anteriores* I, 1, 24b20), “uma locução em que, uma vez certas suposições sejam feitas, alguma coisa distinta delas se segue necessariamente devido à mera presença das suposições como tais”. O silogismo, portanto, é um argumento em que uma conclusão é inferida de duas sentenças que operam como premissas, sendo cada uma delas formada por um sujeito e um predicado, unidos por um verbo (ver COPI, 1978, p. 168).

Aristóteles especifica dois tipos de discurso: o dialético e o demonstrativo. Nesse último, tanto o ponto de partida quanto o ponto de

⁴ No *Órganon* não há referência à palavra “lógica”, nome dado pelos comentadores gregos ao conjunto da obra lógica de Aristóteles (ABBAGNANO, 2000, p. 734). Neste trabalho, utilizaremos a edição brasileira do *Órganon* (ARISTÓTELES, 2005), indicando as passagens textuais por meio do padrão firmado por Bekker.

chegada do raciocínio é o verdadeiro; assim, as premissas e a conclusão devem ser verdadeiras, não havendo espaço para a dúvida. No discurso dialético, no entanto, o ponto de partida é o problemático, o provável, sendo este também o ponto de chegada. Na dialética, as premissas são sujeitas à contestação, pois a sua característica é o embate entre teses apresentadas por oradores que disputam o aval de uma audiência. O que há de comum nos dois discursos é a estrutura silogística, pois ambos são construídos por premissas, uma maior e uma menor, e levam a uma conclusão, fixando-se a diferença entre eles, portanto, no caráter demonstrativo ou provável das premissas e, obviamente, da conclusão.

Na Idade Média, a disputa entre realistas e nominalistas para compreender a natureza dos objetos com que se ocupa a lógica representou um significativo desenvolvimento. A questão era saber se os “universais (categorias, gêneros, espécies), que parecem constituir propriamente os elementos nos quais se resolve o discurso lógico, são substâncias reais ou não?” (ABBAGNANO, 2000, p. 625). O aprofundamento do tema, buscando decidir se o objeto da lógica diz respeito a fatos mentais ou a “formas estruturais intencionalmente dirigidas para a constituição de conteúdos semânticos”, deu origem ao que se convencionou denominar “lógica formal” (ABBAGNANO, 2000, p. 626).

Novos desdobramentos ocorreram no século XIX, mais precisamente a partir de 1849, com Boole, que lançou as bases da simbolização ou matematização da lógica; sua meta era “fazer, numa linguagem simbólica, artificial, o que Aristóteles havia começado em grego” (MORTARI, 2001, p. 28). Essa linguagem artificial é constituída por “símbolos básicos” que formam um “alfabeto da linguagem”, bem como por uma “gramática (ou regras de formação)” que determina como combinar os símbolos para obter “as expressões bem formadas da linguagem, como os *termos* e as *fórmulas*” (MORTARI, 2001, p. 34).⁵ Com suas “gramáticas precisas”, as linguagens artificiais conseguem evitar “as ambigüidades tão comuns nas línguas naturais”, o que é certamente vantajoso (MORTARI, 2001, p. 35).

Por intermédio de filósofos e matemáticos ingleses, como Bentham e De Morgan, a lógica começou a se transformar em disciplina matemática.

⁵ Neste trabalho, todos os grifos no interior de transcrições são dos autores citados.

Foi principalmente graças a Hamilton que surgiu a noção de “quantificação do predicado”, que é “a análise das proposições segundo formas que introduzem quantificadores (todos, algum) não só para o sujeito, mas também para o predicado.” Essa nova concepção fez com que a analítica de Aristóteles fosse substituída por “uma espécie de cálculo das classes” (MORTARI, 2001, p. 628).

Em 1879, Frege fundou a “lógica clássica”, também conhecida como “lógica de primeira ordem”, “lógica elementar” ou “teoria da quantificação”, que “ainda é, hoje em dia, a lógica mais difundida e mais usada” (MORTARI, 2001, p. 63). O cerne dessa lógica é o “*cálculo de predicados de primeira ordem*”, no qual se trabalha com “sentenças diretamente em vez de proposições”, o que significa ater-se a objetivos que possuem “uma estrutura facilmente reconhecível” e eliminar “coisas como tempo, imprecisões, ambigüidades”, facilitando assim uma “modelagem matemática” (MORTARI, 2001, p. 68). O cálculo de predicados, resultante da formalização das regras de demonstração, permitiu que a lógica se tornasse um instrumento de análise, “uma espécie de *linguagem ideal* ou *perfeita*”, firmando um “esquema geral (porque meramente simbólico)”, pelo qual se podem construir “linguagens (ou fragmentos de linguagens) científicas”, cujos enunciados podem ser “traduzidos”, isto é, “analisados segundo as estruturas lógicas” daquela linguagem ideal (ABBAGNANO, 2000, p. 629).

Apreocupação de Frege, seguida mais tarde por Russell e Whitehead, não era identificar as formas válidas de argumento, mas “encontrar uma caracterização precisa do que é uma *demonstração* matemática”, o que significa dizer que “a verdade de uma proposição é estabelecida por meio de uma demonstração dela”, por “uma seqüência argumentativa (dedutiva) mostrando que ela se segue logicamente de outras proposições aceitas (ou já mostradas verdadeiras)” (MORTARI, 2001, p. 29).

Com esses desenvolvimentos, a lógica contemporânea passou a ser chamada de “simbólica” ou “matemática”, contando hoje com dezenas de especialidades resultantes do acelerado progresso ocorrido nessa área, não sendo mais considerada “parte da filosofia”, mas “uma ciência independente, como a matemática ou a lingüística” (MORTARI,

2001, p. 29).⁶ Na avaliação do lógico contemporâneo Newton Da Costa (1980, p. 1), a lógica, “no seu estado presente de evolução, é, por motivos óbvios, *simbólica* e *matemática*, e não levar em conta tal fato seria, pura e simplesmente, proceder de maneira anacrônica”.

Mas a herança de Aristóteles não é desconsiderada em tais elaborações contemporâneas, pois é nela que se encontra o fundamento de que a natureza é estável, o qual garante ser possível conhecer. Da Costa (1980, p. 76-77) assim resume as formulações aristotélicas: “as leis lógicas são leis do ser”; por trás “do mundo das aparências, das mudanças, há a realidade imutável do ser, cujas categorias determinam a forma do discurso e a atividade racional”; é nas “próprias coisas” que se “localiza o substrato que torna legais as conexões lógicas”; a razão “não opera legitimamente senão quando respeita e reflete a ordem real do ser”.

Dewey e a lógica aristotélica

Dewey examina os principais desenvolvimentos da lógica ocorridos até a época em que o livro *Logic* foi escrito, dedicando especial atenção às teorizações de Aristóteles, as quais, como ele diz, ainda constituem a base das formulações inovadoras nessa área. Dewey (1938, p. 83) considera que, na Grécia clássica, o homem era visto como parte da natureza, a qual era concebida como composta por substâncias fixas, imutáveis: “A distinção e a relação entre o permanente, o fixo, e o variável e mutável constituiu o problema último da ciência e da filosofia” dos gregos, tal qual formulado por Aristóteles. Na sociedade grega, a ciência e a filosofia eram “uma coisa só”, dedicando-se às formas superiores de conhecimento e atividade, racionalidades puras e emancipadas da prática; já o conhecimento empírico dizia respeito à satisfação de “necessidades e desejos”, tidos como baixos e indignos (DEWEY, 1938, p. 73). Essa divisão entre teoria e prática, de um lado, e experiência e razão, de outro, fez com que a atividade científico-filosófica se tornasse “suprassocial, bem como supraempírica”.

Com base nessa concepção, as formas do discurso racional foram isoladas das operações de onde se originaram, resultando no

⁶ Uma ampla exposição das muitas lógicas existentes é feita por Haack (2002).

hipostasiamento da razão. Os sentidos foram ordenados segundo a estrutura de classes da sociedade grega, dando origem ao dualismo do conhecimento, isto é, à consagração filosófica e ontológica de condições culturais que impossibilitam chegar ao conhecimento a partir de atividades que são consideradas inferiores, porque ligadas a procedimentos experimentais. “Quando isso se formulou reflexivamente, converteu-se no dualismo entre o empírico e o racional, entre a teoria e a prática e, em nossos dias, entre o senso comum e a ciência” (DEWEY, 1938, p. 73). A lógica, então, assumiu a tarefa de organizar esse sistema, dando a ele um sentido.

Para ilustrar a fixidez dos objetos em Aristóteles, Dewey cita uma passagem da *Metafísica* que corrobora a noção de que a natureza se oferece à mente como uma hierarquia qualitativa de coisas, “desde o nada até o Ser em seu sentido pleno”:

[...] na base de nosso juízo acerca da verdade, é absurdo conceber que as coisas desta terra mudam e nunca permanecem as mesmas. Porque, ao perseguir a verdade, tem-se que partir de coisas que estão sempre no mesmo estado e nunca mudam. Assim são os corpos celestes, que não se apresentam agora com uma natureza e logo com outra, mas são manifestamente sempre os mesmos e não mudam (ARISTÓTELES apud DEWEY, 1938, p. 130).⁷

Para Aristóteles, o que “verdadeiramente é não pode mudar; a existência da mudança, portanto, é prova da ausência do Ser completo”, comenta Dewey (1938, p. 84), lembrando que tal concepção foi determinante “para a cosmologia grega e para a teoria do Ser”. Dewey (1938, p. 130) explica que, na filosofia aristotélica, “certos objetos, como as espécies, são sujeitos lógicos por Natureza, uma vez que são substâncias na Natureza”, e por isso somente “proposições que têm substâncias como seus sujeitos podem fazer parte do conhecimento racionalmente demonstrativo, ou ciência”.

Ainda segundo a análise de Dewey (1938, p. 87), na perspectiva aristotélica a razão é “pura atividade automovente, que não depende nem

⁷ *Metafísica* XI, 6, 1063a10. Utilizamos a edição brasileira (ARISTÓTELES, 2006, p. 275).

mantém qualquer intercâmbio com qualquer coisa fora dela mesma”. As formas reconhecidas não são independentes dos sujeitos conhecidos, representando, ao contrário, as formas de tais sujeitos. O conhecimento, em suas formas lógicas, é traduzido pelas operações de definição e classificação; a primeira capta a essência que faz com que as coisas sejam o que são, verdadeiramente, e a segunda diz respeito às exclusões e inclusões ontológicas das espécies naturais reais. Tanto a exclusão quanto a inclusão “são formas necessárias do conhecimento porque são expressões de formas necessárias do Ser”.

Dewey (1938, p. 200) mostra que, para Aristóteles, a quantidade era algo acidental e, por esse motivo, representava a distinção entre o particular e o universal. Além disso, “*todos* significava o todo, qualitativamente completo”, e por isso “qualquer proposição acerca do todo era *necessária*”, o que prova o caráter fixo das substâncias com que a ciência clássica se ocupava.⁸ Assim, compreende-se por que, na lógica aristotélica, não havia lugar para a descoberta e a invenção, pois descobrir significava adquirir o já conhecido, e aprender exprimia apenas o “sentido etimológico literal de *encontrar-se* com algo que já está aí” (DEWEY, 1938, p. 88).

Dewey (1938, p. 89) diz ainda que a ciência clássica era constituída por “qualidades”, restando às determinações quantitativas o *status* de “*acidentes*”. Como o acidente é algo externo à coisa, não podendo constituir fundamento para o conhecimento, Aristóteles não via sentido em praticar mensurações, a não ser para fins práticos, os quais eram considerados inferiores. Como a quantidade diz respeito à mudança, a mensuração tinha utilidade apenas “para os procedimentos do artífice com coisas físicas”, fato que “indica o abismo que separava quantidade e mensuração de ciência e racionalidade”.

Na modernidade, porém, quando os problemas físicos, como os da geometria e do cálculo analítico, passaram a requerer novos meios simbólicos de registro e manipulação, as noções de quantidade, mudança e movimento deixaram de ser tomadas como “acidentes irracionais”,

⁸ Parodi (1989, p. 230-231) avalia que, para Dewey, o grande erro da filosofia, desde a antiguidade clássica, é “colocar o estático acima do movimento e da mudança; considerar o conhecimento como um conjunto de verdades e certezas absolutas, a moralidade como obediência aos princípios ou aos fins também absolutos”.

tal como ocorria na ciência clássica (DEWEY, 1938, p. 75). A partir de então, foi possível perceber que a validade dos conceitos formulados pelo discurso racional dizia respeito ao material qualitativo da existência, e a verdade não podia ser deduzida de um discurso racional isolado; ao contrário, os conhecimentos válidos deviam ser extraídos e organizados a partir do material qualitativo do senso comum.

Comparando o contexto cosmológico e ontológico da filosofia aristotélica com o da ciência moderna, compreende-se que, enquanto no primeiro a mensuração não tinha lugar, podendo até auxiliar nas atividades práticas com matérias que mudavam constantemente, mas não levavam ao conhecimento demonstrativo, na ciência moderna a medida passou a ocupar posição decisiva, pois as proposições particulares constituem “determinações do material de um *problema* para investigações posteriores” (DEWEY, 1938, p. 201). A ciência moderna ocupa-se com o estabelecimento de relações, encontrando na mudança a fonte dos problemas que investiga. Enquanto o pensamento clássico concebia o universo como finito, definido, perfeito, o pensamento moderno o vê como aberto, em processo. O infinito era o indefinido e, por isso, não podia ser conhecido. Por esse motivo, na lógica formal “as proposições universais e necessárias são, em seu conteúdo lógico, *não-existenciais*, enquanto todas as proposições *existenciais* são singulares ou múltiplas” (DEWEY, 1938, p. 95). O que era rejeitado pela ciência e pela lógica dos gregos constitui a chave da ciência moderna.

Dewey (1938, p. 215) argumenta que a ciência moderna também compara coisas qualitativamente diferentes entre si, mas esse procedimento não implica a existência de “entidades” operando como “padrões em absoluto, isto é, por si mesmas”. Um padrão de medida, como o metro, por exemplo, não indica uma propriedade intrínseca, de longitude absoluta, mas apenas um meio para “facilitar e executar todas as espécies de transações sociais”, cujo sentido é definido por motivos históricos e sociais (DEWEY, 1938, p. 216). Assim, todos os padrões podem ser revistos e modificados, pois a natureza não possui inícios ou fins absolutos; o que há são estágios “relativos estritamente à direção objetiva que a investigação impõe à qualidade problemática de uma dada situação”, o que dispensa a noção de substâncias fixas (DEWEY, 1938, p. 222).

A crítica deweyana da lógica aristotélica

Dewey (1938, p. 74) avalia que o legado dos gregos, cujo mérito considera inegável, converteu-se em uma “maldição para o progresso da experiência e da ciência”. O *Órganon* aristotélico era adequado “à cultura e ao senso comum de determinado grupo, no período em que foi formulado”, mas é inadequado para fornecer “a formulação lógica não só da ciência, mas até mesmo do senso comum da presente época” (DEWEY, 1938, p. 65). Dewey não retira a “importância lógica” da silogística, mas propõe “uma revisão da teoria aristotélica” (DEWEY, 1938, p. 324), entendendo o silogismo como “uma fórmula generalizada das condições lógicas que devem ser satisfeitas para fundamentar o juízo último”, cuja solidez é dada pela conexão que se estabelece na forma *se-então* “entre dados observados e um conceito definido” (DEWEY, 1938, p. 323).

Dewey (1938, p. 324) explica que, no silogismo, “a proposição que funciona como premissa menor é *genérica* e não universal, uma vez que tem uma referência existencial”, e em “qualquer caso *real* ela pertence, portanto, a certa ordem de probabilidade.” A premissa maior enuncia a essência que determina ontologicamente uma espécie, ao passo que a menor afirma que algumas espécies estão existencialmente dentro da espécie mais ampla. Em havendo uma relação rigorosa entre a definição estabelecida pela maior e as questões de fato que a menor exprime, o silogismo expressa uma conclusão “logicamente garantida”; ou seja, a conclusão significa a convergência entre uma operação do discurso e uma observação experimental de determinadas existências.

O cerne da questão reside na noção de natureza formulada pelos antigos, na qual os seres são fixos, imutáveis, impedindo a apreensão do existencial. Sendo esse o parâmetro da lógica tradicional, o silogismo se apresenta como um modo de demonstrar, por meio de uma linguagem específica, a demonstrativa, o conhecimento captado pela inteligência, ocultando o fato de que “as formas eram as da existência” (DEWEY, 1938, p. 83-84). Ao considerar que ambas as premissas possuem a mesma forma lógica, a abordagem tradicional reteve “apenas a forma” e “repudiou sua base ontológica (espécies e essências fixas)”, perdendo de vista que uma das premissas é “não-existencial, e a outra, existencial”, ou seja, que a

observação e o discurso são operações distintas (DEWEY, 1938, p. 324). Ao identificar a forma silogística com a forma dedutiva, a teoria tradicional converteu em “fetiche a idéia de que só pode haver duas premissas em uma série dedutiva” (DEWEY, 1938, p. 323).⁹

Para Dewey (1938, p. 96), a lógica de Aristóteles foi instrutiva e significativa para a lógica formal, pois incluía em um só esquema unificado os conteúdos do senso comum e da ciência de seu tempo. Porém, tal “unificação foi obtida por um caminho que já não pode mais ser percorrido”, uma vez que já “não podemos tomar os conteúdos e procedimentos do senso comum e da ciência como intrinsecamente fixos”, situados em uma hierarquia qualitativamente fixada, diferenciando-os somente por grau e classe. Ao “ser ‘purificada’ de todo caráter empírico, a lógica tornou-se tão formalista que não se aplica a outra coisa que não a si mesma”, resultando inoperante para a ciência moderna. Faz-se então necessária uma abordagem “radicalmente diferente e um tratamento distinto, do começo ao fim, de todo o objeto lógico” (DEWEY, 1938, p. 80).

Dewey (1938, p. 91) concorda que a “lógica contemporânea tem avançado bastante ao criticar a velha forma lógica”, mas discorda do movimento que tende a tomar as proposições de maneira isolada, fornecendo uma classificação das premissas com base em razões que são “gramaticais, mais do que lógicas” (DEWEY, 1938, p. 312). Fixando-se na gramática, não se percebe que, do ponto de vista lógico, “toda existência tem que ser determinada com respeito a uma data e um lugar”, e que uma mesma existência não se apresenta de maneira fixa. A proposição “Sócrates é mortal”, por exemplo, significa que “Sócrates é (era) um ser humano que viveu em um tempo e lugar determinados e que morreu em circunstâncias espaço-temporais determinadas” (DEWEY, 1938, p. 313).

Ao manter as formas lógicas da teoria tradicional, a lógica contemporânea concebe as proposições universais como substâncias que “são ‘todos’ existenciais autossuficientes”, impedindo perceber que “as

⁹ Dewey (1938, p. 85) reconhece que há em Aristóteles duas formas de silogismo, a “do conhecimento racional” ou pleno, forma necessária e demonstrativa, e a que “expressa um conhecimento *contingente*”, com diversos graus de probabilidade; e afirma que ambas são permeadas pela relação de inclusão, o que implica também exclusão, o termo médio representando “o princípio de inclusão e exclusão na natureza.”

proposições particulares se referem a coisas que, por estarem expostas à mudança, são, por natureza, parciais, incompletas” (DEWEY, 1938, p. 95). A rejeição aos fundamentos existenciais da lógica aristotélica “representa hoje a principal fonte da confusão que existe na teoria lógica” e “a razão última de as formas lógicas serem tratadas como *meramente* formais” (DEWEY, 1938, p. 94).

A lógica deweyana

“Investigação” é o nome dado à abordagem que Dewey considera “radicalmente diferente”, capaz de oferecer “um tratamento distinto, do começo ao fim, de todo o objeto lógico.” Segundo Dutra (2005, p. 169), a teoria da investigação a que Dewey “atribui o nome de ‘lógica’, não é [...] uma teoria abstrata (no sentido lógico) de meras relações formais e dedutivas entre enunciados”, mas “uma teoria que nos revela fatos sobre a interação dos seres humanos com seu ambiente.” A intenção de Dewey é que essa lógica responda às condições presentes, da mesma maneira como o fez, em sua época, a teoria aristotélica.

Conforme já mostramos neste trabalho, os alvos principais da crítica expressa no *Logic* são a formalização e a matematização da lógica aristotélica, processos que mantiveram exclusivamente as formas lógicas, deixando de perceber os fundamentos existenciais contidos nas teorizações de Aristóteles. Dewey entende que a noção de natureza fixa, imutável, rígida e finita, decorrente do Estagirita, ainda persiste nas abordagens contemporâneas.¹⁰ Assim, a revisão deweyana da teoria aristotélica tem por base o reconhecimento de que as formas lógicas não são independentes dos objetos da existência. É preciso buscar a convergência entre as operações do discurso e as observações experimentais dessas existências, mantendo o vínculo entre proposições universais e particulares na formulação de conhecimentos confiáveis.

Esse vínculo, antes delimitado pela noção de natureza que definia como conhecimento apenas o que se exprime pela demonstração, hoje é alargado por uma concepção flexível, aberta e indeterminada, na qual a

¹⁰ Ver as manifestações de Da Costa acerca de Aristóteles apresentadas acima.

natureza torna-se passível de investigação. Para Dewey, assim como a lógica de Aristóteles era adequada ao seu próprio contexto, hoje se faz necessária uma lógica condizente com a ciência que temos, a qual se caracteriza pelo termo “investigação”. Investigação, para Dewey (1938, p. 104-105), é “*a transformação controlada ou dirigida de uma situação indeterminada em outra, a qual, por sua vez, é tão determinada em suas distinções e relações constitutivas que converte os elementos da situação original em um todo unificado*”. Para isso, cinco etapas são cumpridas, a começar pela constatação da referida situação indeterminada; em seguida, dá-se o delineamento das causas existenciais do problema, o que se complementa com o levantamento de uma ideia, uma antecipação de possibilidades de solução que deve ser funcional, estabelecendo relações coerentes entre fatos; a quarta etapa é o raciocínio que, por meio de símbolos, visa dirigir as atividades que fornecerão “o necessário material de prova” (DEWEY, 1938, p. 112). Por fim, os fatos e os conteúdos ideacionais são relacionados entre si, de maneira a oferecer “uma clarificação do problema implicado e a proposta de uma possível solução”; surge “uma idéia modificada (ou hipótese) que ocasiona novas observações que determinam uma nova ordem de fatos”, e assim por diante, até que se alcance uma ordem “unificada e completa” (DEWEY, 1938, p. 113).

Tal proposta não se confunde com cientismo dogmático, uma vez que Dewey enfatiza a provisoriidade das proposições resultantes da investigação, afirmando a impossibilidade de afirmações absolutas e a conseqüente necessidade de dar prosseguimento ao processo investigativo. Para que situações indeterminadas tornem-se determinadas, faz-se imprescindível a deliberação, e a “genuína deliberação” é a que procede “do exame de cursos alternativos de atividade” e da “consideração de suas respectivas conseqüências”; a deliberação permite realçar a “natureza funcional das proposições disjuntivas e hipotéticas” (DEWEY, 1938, p. 170). Dewey (1938, p. 172) explica que tais proposições têm estreita relação com os juízos práticos, pois deliberar sobre materiais relativos à conduta requer o exame de possibilidades alternativas comparáveis entre si. O raciocínio *se-então* oferece fundamento para uma aceitação ou rejeição cujo caráter é sempre provisório.

Deliberar, portanto, envolve a constituição de juízos valorativos, o que é uma “operação nitidamente intelectual” (DEWEY, 1938, p. 172). As valorações representam “uma fase inerente ao próprio julgar” (DEWEY, 1938, p. 179), mas antes de valorar é preciso estabelecer o significado dos fatos na situação presente, o que só é possível por meio do cumprimento dos passos da investigação. Para Dewey (1938, p. 174), o juízo valorativo é um juízo prático, e “todos os juízos práticos são avaliações”, sendo por intermédio deles que julgamos o que deve ser feito a partir de consequências existenciais. Assim, investigar não prescinde de juízos práticos, identificando-se precisamente com essa atividade humana – e, portanto, falível – que é a deliberação.

O que Dewey vê em Aristóteles

Chambliss (1990, p. 4) considera importante entendermos o que Dewey vê em Aristóteles, e aconselha prestarmos atenção também ao que ele não vê.¹¹ Para cumprir essas metas, devemos notar que a trajetória da filosofia do Estagirita, da Grécia clássica ao século XX, foi tortuosa. Uma parte de seus escritos – os chamados “esotéricos”, de caráter didático, destinados exclusivamente aos alunos do Liceu – ficou desaparecida por muito tempo, permanecendo acessíveis até o século I a.C. apenas os “exotéricos”, dedicados ao público em geral. No século III, os padres da Igreja, buscando acomodar a filosofia grega à doutrina cristã, equipararam as concepções de Aristóteles às de Platão, e, mais tarde, quando da cristianização do Império Romano, o Estagirita foi considerado herético. Suas obras, no entanto, sobreviveram, sendo levadas para o Egito após a cisão que originou o Império do Oriente em 395. O Ocidente voltou a manter contato com Aristóteles por ocasião das Cruzadas, e no século XIII Tomás de Aquino o transformou em fundamento da escolástica (ver REALE, 2002; BINI, 2002; CUNHA, 2007a).

Entre os séculos XVII e XVIII, a filosofia aristotélica foi dominante nas universidades européias, onde eram estudados seus vários componentes, da lógica à metafísica, passando por sua filosofia prática

¹¹ Chambliss dialoga novamente com o mesmo trabalho de Randall Jr. já referido.

(ética e política), pela retórica e pela poética (BERTI, 2002, p. 7-8). Em meio a essa multiplicidade de perspectivas, no século XIX ainda se fazia presente, e com significativa influência, a interpretação “católica de inspiração escolástica” (BERTI, 2002, p. 18), representada principalmente por Brentano, cujas teses reduziam os quatro significados do ser examinados por Aristóteles na *Metafísica* – “o ser por acidente, o ser por si, ou seja, segundo as categorias, o ser como verdade e o ser segundo a potência e o ato” – a apenas um, o ser por si, o qual, por sua vez, era reduzido à “substância” (BERTI, 2002, p. 60).

Tal concepção univocizante que transporta a noção de “ser como uno” decorre do neoplatonismo transmitido à escolástica pelos árabes e “aplicada à relação entre Deus e as criaturas”: Deus é o “ser por essência” e as criaturas são o “ser por participação, isto é, seres derivados do ser de Deus” (BERTI, 2002, p. 60). Essa visão influenciou diversos pensadores no século XX, como Heidegger, por exemplo,¹² sendo expressamente assumida por Giovanni Reale (2002, p. 344): “o centro unificador dos significados de ser é a *ousía*, a substância”, pois a “unidade dos vários significados de ser deriva do fato de serem ditos em relação à substância”; o ser enquanto ser é a substância e “tudo o que, de múltiplos modos, se refere à substância”. Entre a substância e as demais categorias “*há uma diferença radical*”, uma vez que “o ser das categorias depende inteiramente do ser da primeira categoria, ou seja, da substância” (REALE, 2002, p. 352).¹³

Reale (2002, p. 355) explica que, segundo a *Metafísica*, pode-se entender substância (*ousía*) como forma, não “a forma extrínseca ou a figura exterior das coisas”, mas “a natureza interior das coisas”, sua “essência íntima”, como a alma é a substância do homem; como matéria, aquilo que constitui a concretude das coisas, o objeto que concretiza a forma, como *esta* cadeira realiza a essência de uma cadeira, por exemplo; e como

¹² Sobre a influência de Brentano sobre Heidegger, ver o capítulo 2 de Berti (2002).

¹³ Na *Metafísica* (IV, 2, 1003b5-10), Aristóteles diz que “*ser* é usado em diversos sentidos, mas sempre com referência a um único princípio”, e que todas as coisas são ditos em relação às substâncias. Adiante (*Metafísica* VII, 1, 1028a28-31), completa dizendo que é “em função da substância que cada uma dessas categorias existe. Por conseguinte, a substância é necessariamente aquilo que é primariamente, não num sentido qualificado, mas simples e absolutamente”.

sínolo, ou seja, o todo, “a concreta união de forma e matéria”. Enquanto a matéria “só é substância *em sentido muito fraco e impróprio*”, a forma e o sínolo “tem todas as características da substancialidade” (REALE, 2002, p. 357). O sínolo, porém, “não pode esgotar a substância enquanto tal”, pois, se assim fosse, “nada que não fosse *sínolo* seria substância”, o que não é verdade, pois há coisas imateriais – como Deus e as inteligências que movem as esferas celestes – que são substância (REALE, 2002, p. 358).

Assim, seguindo Aristóteles, Reale conclui que o ser, “no seu significado mais forte”, é a substância; a substância, “num sentido (impróprio)” é matéria, e “num sentido mais próprio” é o sínolo; e em um terceiro sentido, “por excelência”, a substância é a forma. O sentido mais forte de ser, portanto, é a forma, motivo pelo qual o Estagirita a chama de “causa primeira do ser” (REALE, 2002, p. 358). Enquanto a matéria é “*potência*, isto é, potencialidade, no sentido de que é *capacidade* de assumir ou receber a forma”, a forma é anterior à matéria, configurando-se “como ato ou atuação da capacidade” (REALE, 2002, p. 362). O ato “é condição, regra e fim da potencialidade”, uma vez que é impossível “conhecer a potência como tal, senão reportando-a ao ato do qual é potência” (REALE, 2002, p. 363).

Matéria e forma constituem as substâncias percíveis (os seres que nascem e morrem) e também as substâncias imperecíveis (os céus, os planetas e as estrelas) que são, do ponto de vista de Aristóteles, formados por éter puro, a quintessência. Acima dessas duas substâncias sensíveis encontram-se as “substâncias imóveis, eternas e transcendentas ao sensível, que são Deus ou Motor imóvel e as outras substâncias motoras das várias esferas que constituem o céu” (REALE, 2002, p. 364-365). A substância suprassensível é incorruptível, “forma pura absolutamente privada de matéria”, e é dela que trata a metafísica aristotélica, conclui Reale (2002, p. 365).

Podemos notar que o que Dewey vê em Aristóteles assemelha-se, se não for idêntico, ao que acaba de ser exposto, o que nos permite concordar com Chambliss (1990, p. 4): a interpretação deweyana da filosofia aristotélica advém da tradição escolástica.¹⁴ Esse modo de ver

¹⁴ O comentário de Chambliss é feito a propósito do mesmo trabalho de Randall Jr. já mencionado.

o Estagirita é claramente exposto por Geoffrey Lloyd (1999, p. 303): “Aristóteles não só declara que o céu é completamente imutável, mas também assume que as espécies naturais da região sublunar são fixas e permanentes”. Isto se explica porque “as mudanças mais importantes que afetam a terra são pensadas como se formassem um ciclo que repete a si mesmo continuamente”, sendo o ideal de Aristóteles a “completa ausência de qualquer tipo de mudança”; ideal comparável a certos paradigmas dos primórdios da filosofia grega, como “a concepção de ser de Parmênides e a teoria das formas de Platão”.

O problema, do ponto de vista de Dewey, não está no que é dito sobre a região supralunar, o mundo em que nada muda, porque tudo é imutável, onde nada é medido, porque não existe quantidade. Seu questionamento dirige-se ao que se afirma sobre o mundo empírico, pois a fixidez concebida por Aristóteles resultou em uma lógica que não cede espaço à invenção e à descoberta, uma vez que formula o que já se conhece, o conhecimento que jaz à espera da inteligência humana para ser expresso; e quando, por meio do raciocínio e do discurso, o homem exprime esse conhecimento, nada mais faz do que contemplar a forma perfeita do cosmos.

O que Dewey não vê em Aristóteles

Se o que Dewey vê em Aristóteles é coincidente com a tradição escolástica, o que Dewey não vê são os novos desenvolvimentos interpretativos acerca da filosofia do Estagirita que já estavam em andamento na época em que o *Logic* foi publicado. Esses desenvolvimentos tiveram origem no interior de um movimento voltado à análise “não da linguagem científica ou formalizada”, como feito por Russell e pelo primeiro Wittgenstein, “mas da linguagem comum ou ordinária”, a linguagem “não científica” que abrange temas relativos à ética, à política e à estética (BERTI, 2002, p. 139).

Berti (2002, p. 145) explica que o precursor desse movimento foi George E. Moore, que, embora não fosse um aristotélico, deve a Aristóteles a “concepção de filosofia como análise da linguagem e investigação do significado dos termos por meio da eliminação de sua ambiguidade”, concepção que ele introduziu no início do século em Cambridge e, depois,

em Oxford. A tradição de estudos aristotélicos na Inglaterra vem do século XIX, sendo *Ética a Nicômaco* a obra que mais atraiu a atenção dos pesquisadores naquela época. Em 1903, Moore publicou *Principia ethica*, “negando a possibilidade de fundar a ética sobre um conhecimento científico ou, de qualquer modo, rigoroso”, posicionamento que deixava transparecer seu inegável “caráter aristotélico” (BERTI, 2002, p. 143).

Novos desenvolvimentos ocorreram após a II Guerra Mundial, destacando o valor de obras como a *Poética* e a *Retórica* de Aristóteles, e revitalizando conceitos centrais da filosofia do Estagirita. Peter F. Strawson, por exemplo, reviu o significado de “substância primeira”, um dos pilares da interpretação escolástica, conforme foi mostrado neste trabalho (ver BERTI, 2002, p. 183-199); diversos pesquisadores colocaram em pauta a noção de “filosofia prática” (ver BERTI, 2002, p. 229-299), como Leo Strauss, que examinou a distinção aristotélica entre ciências teóricas e ciências da *praxis*, evidenciando as relações entre política e *phronêsis* (ver BERTI, 2002, p. 233-238).

Berti (2002) apresenta um extenso rol de pensadores contemporâneos que integraram Aristóteles às suas próprias formulações. Autores de orientações tão diversas quanto Chaïm Perelman, Karl O. Apel e Jürgen Habermas buscaram inspiração em uma filosofia aristotélica revista, evidentemente, muito distante dos cânones escolásticos. O que os unifica, de maneira geral, é o entendimento de que Aristóteles não discorre apenas sobre as coisas imutáveis, pois sua obra abrange uma profunda reflexão sobre as coisas que não podem ser apreendidas pela racionalidade demonstrativa no mundo empírico, no âmbito da vida social e política. Berti (1997, p. xii) avalia que o movimento de revitalização do Estagirita tornou-se patente a partir da década de 1960, com a “percepção de que Aristóteles teorizara e também praticara toda uma série de procedimentos racionais, ou seja, de ‘formas de racionalidade’, não-redutíveis à lógica dedutiva”, e que tais procedimentos, e não a sua lógica, é que constituíam verdadeiramente seu “método”.

No que tange ao método, Porchat Pereira (2001, p. 374) afirma que o Estagirita não elaborou suas principais obras “deduzindo rigorosamente suas conclusões a partir de princípios assumidos no ponto de partida como verdades indubitáveis e por si mesmas conhecidas”; ele não se limita a

expor “os resultados obtidos pelo conhecimento científico, nos diferentes ramos do saber, mostrando como decorrem silogisticamente das premissas indemonstráveis, anteriores e mais conhecidas que garantem sua mesma cientificidade”. O que Aristóteles faz é apresentar “os meandros de sua investigação em marcha, o lento tatear do trabalho preliminar de pesquisa que antecede à aquisição de cada uma daquelas premissas e que, por isso mesmo, prepara a emergência das condições de possibilidade do silogismo demonstrativo” (PORCHAT PEREIRA, 2001, p. 374-375). Em suma, o método aristotélico consiste em pôr em prática “os procedimentos dialéticos de pesquisa”, tal qual se encontra nos *Tópicos*.

Considerações finais e contribuições para novos estudos

Tomando os termos antinômicos *mobilidade* e *imobilidade*, podemos dizer que a linha interpretativa oriunda da escolástica caracteriza o pensamento de Aristóteles por meio do par filosófico que privilegia o segundo desses termos, enquanto o movimento revisionista o faz por intermédio do primeiro.¹⁵ A visão escolástica põe em destaque noções associadas à *imobilidade* (como *estático*, *eterno* e *imutável*), ao passo que os revisionistas empregam conceitos relativos à *mobilidade*, considerando que, embora se ocupe com as coisas científicas – e, portanto, *imutáveis* –, Aristóteles deve ser visto preferencialmente como um pensador envolvido com a *transitoriedade*, esfera examinada por ele com o mesmo rigor e o mesmo grau de racionalidade que emprega para conceituar o que é *estável* e *inamovível*.

O quadro apresentado a seguir traz os pares filosóficos correspondentes a cada uma das linhas interpretativas aqui examinadas e as noções a eles associadas. A disposição gráfica dos pares é a sugerida por Perelman & Olbrechts-Tyteca (1996) para significar que o Termo II é o que exprime o critério privilegiado em determinado discurso, e o Termo I abrange as noções que, no mesmo discurso, a ele se submetem.

¹⁵ Sobre a “dissociação de noções”, técnica argumentativa da qual decorrem os “pares filosóficos”, ver o capítulo IV da Terceira Parte de Perelman & Olbrechts-Tyteca (1996).

Linha Interpretativa	Par Filosófico	Noções Associadas
Escolástica	<u>Termo I: mobilidade</u> Termo II: imobilidade	Estático Eterno Imutável Seguro
Revisionista	<u>Termo I: imobilidade</u> Termo II: mobilidade	Móvel Transitório Mutável Falível

A análise feita neste trabalho acerca do livro *Logic* buscou mostrar que Dewey emprega raciocínio muito semelhante ao da escolástica: Aristóteles é o filósofo da *imobilidade*, para quem tudo o que é atingido pela *mudança* não é passível de ser apreendido e expresso pelo pensamento racional. Como a filosofia deweyana dirige-se ao âmbito do *transitório*, compreende-se por que Dewey considera suas ideias incompatíveis com as teses aristotélicas – assim interpretadas. A argumentação de Dewey possui um elemento que torna sua lógica decisivamente vinculada à *mobilidade*: a *falibilidade*. Os juízos práticos deweyanos, que destacam a relevância da deliberação, situam o homem no universo das atitudes *incertas, móveis, circunstanciais*.

Cabe destacar que a lógica de Dewey pode ser caracterizada por meio de noções associadas ao mesmo par filosófico empregado pelo movimento revisionista para descrever Aristóteles. Os trabalhos mencionados na Introdução deste artigo confirmam ser possível localizar indícios de conceitos aristotélicos em vários escritos de Dewey, não só no *Logic*. Percebendo a amplitude do problema em pauta, Chambliss (1990, p. 4) entende ser decisivo distinguir entre “o que Dewey *faz* com as ideias de Aristóteles e o que *diz* sobre elas”. E o que Dewey faz é uma “adaptação” de certos elementos fundamentais da filosofia aristotélica – o naturalismo e o funcionalismo, em particular – “ao seu próprio modo de pensar”; há mais proximidade entre os escritos deweyanos e os tratados aristotélicos do que “o próprio Dewey tinha condições de ver” (CHAMBLISS, 1990, p. vii). Garrison (2006, p. 18) procura explicar esse fenômeno afirmando que o filósofo americano procede a uma “reconstrução” do Estagirita,

especialmente após 1905, quando, ao ingressar na Columbia University, teria passado por uma “virada neo-aristotélica”.¹⁶

Utilizando os termos sugeridos por Cunha (2005b; 2007b), pode-se dizer que Dewey faz uma “apropriação” de Aristóteles, incorporando as teorias do Estagirita ao seu próprio discurso no intuito de atender às necessidades específicas de sua filosofia e de sua época. Nesse processo, efetiva uma “recontextualização”, ou seja, retira certas ideias de seu contexto original e as ressignifica em outro contexto. Apropriação e recontextualização são recursos largamente utilizados em atividades que envolvem intercâmbio entre teorias, seja quando um teórico deseja aproximar-se das teses de outro, seja quando pretende afastar-se delas. Não se trata de procedimentos dolosos, especialmente porque é costume o agente apropriador explicitar quais conceitos anteriormente formulados fazem parte de suas teorias, e de que maneira; tais teorias, então, são admitidas como total ou parcialmente descendentes de outras.

Essas explicações, no entanto, não nos parecem suficientes para esclarecer devidamente o problema em causa, pois, se Dewey adapta ou reconstrói ou recontextualiza a filosofia aristotélica, por que não se empenha em explicitar seu procedimento apropriador? Não agindo assim, o filósofo fica a um passo de cometer o que um jurista denominaria “apropriação indébita” ou, talvez mais acertadamente, “plágio”.¹⁷

Acreditamos ser necessário acrescentar àquelas explicações que Dewey realiza o que Cunha (2007b; 2007c) denomina “desleitura”, mecanismo que consiste em elaborar uma versão do que se leu, desconsiderando determinados aspectos do material lido. A desleitura enquadra-se na esfera das peculiaridades da memória, dizendo respeito ao modo como se organizam a atenção e os interesses de qualquer leitor diante de um texto, do que resulta um entendimento pessoal da obra lida, não necessariamente coincidente com as formulações de seu autor. Sendo

¹⁶ Antes de Nova York, Dewey trabalhou em Michigan (1884-1894) e Chicago (1894-1904) – ver Cunha (1994).

¹⁷ Enquanto a primeira expressão diz respeito a apoderar-se de alguma coisa sem o consentimento do legítimo proprietário, a segunda refere-se à circunstância em que uma obra é apresentada sem o devido crédito de autoria.

assim, se Dewey elabora concepções semelhantes – se não, idênticas – às de Aristóteles, sem declarar sua proximidade com a filosofia aristotélica, é porque não se dá conta dessa proximidade, uma vez que sua leitura foi guiada pelo cânone escolástico, filtro interpretativo que impediu a assimilação de determinados conceitos do Estagirita. Quando emprega esses conceitos, eles assumem, a seu ver, o *status* de formulações originais.

As relações de Dewey com Aristóteles ainda não se encontram devidamente esclarecidas, com certeza. A noção de desleitura, aqui apresentada como possível explicação para o problema levantado, serve apenas como hipótese para novas investigações, as quais deverão analisar outras obras de Dewey, bem como recorrer a outros estudiosos do tema. A título de sugerir diretrizes para esses estudos, devemos registrar a possibilidade de haver diferentes formas de apreciação da filosofia grega e, em particular, de Aristóteles, em outras obras deweyanas. A seguinte passagem, em que Dewey examina as características do seguidor da tradição escolástica, comprova a complexidade e a extensão da tarefa que ainda está por realizar:

O caráter do velho escolástico reside no tratamento que deu a Aristóteles. Primeiro, ele transferiu Aristóteles da translúcida atmosfera da vida grega para sua própria cela opressiva. Ele subtraiu Aristóteles da vida, das circunstâncias do tempo, do lugar, da vida social e intelectual que lhe conferia significado, e o considerou *in abstracto*, isto é, no ar. [...] quis guardá-lo para si mesmo, para uso de seu sistema particular, de seu interesse de classe (DEWEY, 1969, p. 148, 149).¹⁸

Ao questionar se o escolástico estaria morto, Dewey (1969, p. 149) indaga: “Aristóteles, por exemplo, foi plenamente trazido de volta à terra, isto é, às condições concretas da vida humana? Ele pertence à multidão, à massa, ou ainda é possuído [...] por filósofos que se apropriaram dele para si mesmos”?

¹⁸ Trechos de “The scholastic and the speculator”, ensaio de 1891, pertencente à primeira fase da produção intelectual de Dewey.

Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARAÚJO, R. C. P. *Lógica, investigação e democracia no discurso educacional de John Dewey*. 2009. 180f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2009.

ARAÚJO, R. C. P. & CUNHA, M. V. *Lógica e educação em John Dewey*. In: PAGNI, P. A. (Org.). *II Simpósio Internacional em Educação e Filosofia*. Faculdade de Filosofia e Ciências, Unesp, 2008. CD-ROM.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2005.

_____. *Metafísica*. Tradução Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2006.

BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *As razões de Aristóteles*. Tradução Dion Davi Macedo. 2. edição. São Paulo: Loyola, 2002.

CHAMBLISS, J. J. *The influence of Plato and Aristotle on John Dewey's philosophy*. Lewinston: The Edwin Mellen, 1990.

COPI, I. M. *Introdução à lógica*. 2. ed. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

BINI, E. Dados biográficos. In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru: EDIPRO, 2002. p. 9-15.

CUNHA, M. V. *John Dewey: uma filosofia para educadores em sala de aula*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Comunicação e arte, ou a arte da comunicação, em John Dewey. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 86, n. 213/214, p. 9-20, maio/dez. 2005a.

_____. Recontextualização e retórica na análise de discursos pedagógicos. In: SOUZA, R. F. & VALDEMARIN, V. T. (Orgs.). *A cultura escolar em debate: questões conceituais, metodológicas e desafios para a pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2005b. p. 179-207.

_____. John Dewey, o dragão cético. *Educação e Cultura Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 45-63, jul./dez. 2006.

_____. O conhecimento e a formação humana no pensamento de Aristóteles. In: PAGNI, P. A. & SILVA, D. J. (Orgs.). *Introdução à filosofia da educação: temas contemporâneos e história*. São Paulo: Avercamp, 2007a. p. 60-84.

_____. História da Educação e Retórica: ethos e pathos como meios de prova. *Educação e Cultura Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 37-60, jul./dez. 2007b.

_____. Leituras e desleituras da obra de John Dewey. In: BENCOSTA, M. L. (Org.). *Culturas escolares, saberes e práticas educativas: itinerários históricos*. São Paulo: Cortez, 2007c. p. 357-378.

CUNHA, M. V; RIBEIRO, A. P. & RASSI, N. A presença de Aristóteles no livro *Como pensamos* de John Dewey. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, n. 46, p. 83-107, dez. 2007.

CUNHA, M. V; SACRAMENTO, L. F. Os gregos nas estratégias argumentativas de John Dewey. *Revista Brasileira de Educação*, Campinas, v. 12, n. 35, p. 278-289, maio/ago. 2007.

DA COSTA, N. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: HUCITEC/Universidade de São Paulo, 1980.

DEWEY, J. *Logic: the theory of inquiry*. Nova York: Henry Holt and Company, 1938.

_____. *Como pensamos*. 2. ed. Tradução Godofredo Rangel. São Paulo: Nacional, 1953.

_____. *Como pensamos: como se relaciona o pensamento reflexivo com o processo educativo (uma reexposição)*. 4. ed. Tradução Haydée Camargo Campos. São Paulo: Nacional, 1959a.

_____. *Democracia e educação: introdução à filosofia da educação*. 3. ed. Tradução Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Nacional, 1959b.

_____. *The early works (1882-1898)*. v. 3: 1889-1892. Carbondale: Southern Illinois University, 1969.

DUTRA, L. H. A. *Oposições filosóficas: a epistemologia e suas polêmicas*. Florianópolis: UFSC, 2005.

GARRISON, J. Introdução à teoria do raciocínio prático de Dewey. *Educação e Cultura Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 13-43, 2006.

GOMES, P. Notas. In: ARISTÓTELES. *Organon*. v. 3. Tradução Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986. p. 247-253

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. Tradução Cezar A. Mortari e Luiz Henrique de A. Dutra. São Paulo: UNESP, 2002.

LLOYD, G. E. R. *Aristotle: the growth and structure of his thought*. Cambridge: Cambridge University, 1999.

MEYER, M. Prefácio. In: ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 17-51

MORTARI, C. A. *Introdução à lógica*. São Paulo: UNESP, 2001.

PARODI, D. Knowledge and action in Dewey's philosophy. In: SCHILPP, P. A. & HAHN, L. E. (Orgs.). *The philosophy of John Dewey*. The library of living philosophers, vol. I. 3. ed. Carbondale: Southern Illinois University, 1989. p. 227-242

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001.

RANDALL Jr., J. Dewey's interpretation of the history of philosophy. *In*: SCHILPP, P. A. & HAHN, L. E. (Orgs.). *The philosophy of John Dewey*. The Library of Living Philosophers, vol. I. 3. ed. Carbondale: Southern Illinois University, 1989. p. 75-102

REALE, G. *História da filosofia antiga*. vol. II. 2. ed. Tradução Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

Data de Registro: 16/09/2009

Data de Aceite: 08/08/2010