

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - DOUTORADO

JOSÉ OTO KONZEN

A EXPERIÊNCIA REFLEXIVA NA LÓGICA DA CONTINUIDADE:
uma problematização do projeto ético-educativo de John Dewey

GOIANIA - GO
JULHO DE 2011

JOSÉ OTO KONZEN

**A EXPERIÊNCIA REFLEXIVA NA LÓGICA DA CONTINUIDADE:
uma problematização do projeto ético-educativo de John Dewey**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Universidade Federal de Goiás para obtenção do título de Doutor em Educação, Linha de Investigação Fundamentos dos Processos Educativos, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Anita Azevedo Rezende.

**GOIANIA - GO
JULHO DE 2011**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação - CIP
Simone Padilha – CRB 09/1689

Z 87e KONZEN, José Oto.
A experiência reflexiva na lógica da continuidade: uma problematização do projeto ético-educativo de John Dewey / José Oto Konzen.- 2011.
176 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação, Programa de Pós-graduação em Educação, 2011.
Orientação: Prof. Dra. Anita Azevedo Rezende

Bibliografia

1. Ética e Educação. 2. Filosofia da Educação. 3. Fundamentos da Educação. I. Título.

CDU: 37.01

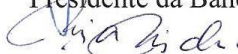
JOSÉ OTO KONZEN

**A experiência reflexiva na lógica da continuidade:
uma problematização do projeto ético-educativo de John Dewey**

Tese defendida no Curso de Doutorado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Doutor, aprovada em 13 de julho de 2011, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:



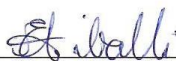
Profª Drª Anita C. Azevedo Resende (Orientadora) - UFG
Presidente da Banca



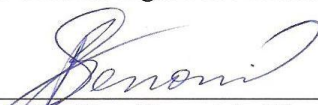
Profª Drª Marília Gouvea de Miranda – UFG



Prof. Dr. Ged Guimarães – UFG



Profª Drª Elianda Figueiredo Arantes Tiballi – PUC/GO



Prof. Dr. Ilton Benoni da Silva – UFFS/RS

AGRADECIMENTOS

À professora Dra. Anita Azevedo Rezende, pelas orientações sábias e pelo estímulo ao desenvolvimento do presente trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFG, pela oportunidade e pela seriedade acadêmica e formativa.

Aos professores, colegas e servidores do PPGE da UFG-GO, pelos conhecimentos compartilhados e pelas atenções dispensadas.

Aos professores e colegas do NEPEC, pelo compartilhamento do trabalho e pela seriedade com que conduzem o processo de iniciação e de desenvolvimento da pesquisa.

À companheira Vera Inez e à filha Anna Luiza, pelo carinho, compreensão e apoio dispensados durante o período de desenvolvimento deste trabalho.

Aos colegas professores da UFT - Campus de Miracema, pelo sonho de universidade e pelo companheirismo.

À direção e colegas professores da UFFS, especialmente, do campus Realeza-PR, pelo apoio institucional, imprescindível para o desenvolvimento e conclusão deste trabalho.

Em Especial, aos professores da UFG: Dra. Marília G. Miranda, Dr. Ildeu M. Coelho e Dr. José A. da Cruz.

KONZEN, José Oto. **A experiência reflexiva na lógica da continuidade**: uma problematização do projeto ético-educativo de John Dewey. 2011. 176f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

RESUMO

O trabalho integra a Linha de Pesquisa “Fundamentos dos Processos Educativos” e problematiza o projeto ético-educativo de John Dewey, que converte o procedimento científico em princípio de regulação das relações individuais e institucionais, através do que busca reconciliar as tensões que estão na origem do pensamento moderno, para restabelecer-lhe a unidade. O trabalho é de natureza teórica e objetiva compreender o sentido lógico e histórico da reconciliação lógica proposta pelo autor, associada à generalização do procedimento formal. Seu desenvolvimento apóia-se nas obras centrais do autor e mobiliza um conjunto de pensadores da tradição filosófica para analisar o sentido das mudanças associadas à formalização do conhecimento, da verdade e da subjetividade e para avaliar seus impactos sobre a eticidade e a educação. O resultado aponta para a necessidade de resgatar a possibilidade de conceber o conhecimento, a subjetividade e a verdade em bases históricas, capaz de tensionar com os limites do procedimento formal, cujas linhas mestras são apresentadas no último capítulo, baseado na concepção teórico-crítica de Theodor Adorno.

Palavras chave: Formalização, contextualização, interpretação.

KONZEN, José Oto. **A experiência reflexiva na lógica da continuidade**: uma problematização do projeto ético-educativo de John Dewey. 2011. 176f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

ABSTRACT

This work is part of the Line of Research on "Fundamentals of educational processes" and questions John Dewey's ethical educational project, which converts scientific procedure into a regulating principle of individual and institutional relationships through which it seeks to reconcile the tensions that are at the basis of modern thought in order to restore unity. This work is theoretical and aims to understand the logical and historical meaning of that logical reconciliation proposed by the author, together with the generalization of the formal procedure. Its development rests on the central works of the author and gathers a number of thinkers from the philosophical tradition in order to analyze the meaning of the changes related to the formalization of knowledge, truth and subjectivity and to assess their impact on ethics and education. The result points to the need to recover the possibility of conceiving knowledge, subjectivity and truth on historical basis, and being capable of straining the limits of formal procedure, whose guidelines are presented in the last chapter, based on Theodor Adorno's critical thinking.

Keywords: Formalization, contextualization, interpretation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O ÉTICO E O LÓGICO	15
1.1 Metafísica naturalista: conhecimento, verdade e subjetividade	15
1.1.1 A unidade da natureza e os princípios lógicos que enformam o seu desenvolvimento	16
1.1.2 A contextualização dos princípios da metafísica tradicional	25
1.1.3 O procedimento científico como atividade integradora e auto-corretiva.....	32
1.2 Subjetividade, eticidade e desenvolvimento histórico	37
1.2.1 A diferenciação natural como base do desenvolvimento histórico.....	37
1.2.2 A crítica ao dualismo epistemológico	48
1.2.3 A diferenciação subjetiva e a experiência ética	54
2 A PROJEÇÃO DA CONTINUIDADE LÓGICA	58
2.1 A sociedade democrática como projeto moral	59
2.1.1 O princípio da autoridade e sua contextualização	59
2.1.2 A democracia política e sua contextualização	62
2.1.3 A democracia como forma de vida: a interação entre o indivíduo e a sociedade	71
2.2 A educação como projeção da experiência ética e/ou democrática	82
2.2.1 A educação na lógica naturalista.....	83
2.2.2 A crítica aos modelos pedagógicos	86
2.2.3 A educação como instrumento da continuidade	90
3 O LÓGICO NO HISTÓRICO: os limites do procedimento formal	101
3.1 A experiência ética nos limites do empírico	102
3.1.1 O sujeito empírico deweyano	102
3.1.2 A reflexividade do sujeito empírico.....	108
3.1.3 A eticidade do sujeito empírico	111
3.2 O conteúdo histórico da lógica deweyana	115
3.2.1 Mills e a sociologia do pragmatismo	115
3.2.2 Tocqueville e o formalismo democrático americano.....	121

3.3	A história como história do desenvolvimento lógico: o reducionismo racional	127
3.4	O desenvolvimento lógico após Dewey: as novas formas de integração	137
3.4.1	O reformismo de Rawls	138
3.4.2	O neopragmatismo de Rorty	142
4	A RUPTURA COM A LÓGICA ADEQUACIONISTA: em busca de uma eticidade histórica	149
4.1	Da razão subjetiva à razão objetiva	150
4.2	O primado objetivo na dialética do conhecimento: a expressão do outro como ponto de partida da reconciliação	154
4.3	A exigência de mais sujeito na dialética do conhecimento: a experiência do pensamento crítico como princípio da eticidade	161

INTRODUÇÃO

O objetivo principal deste trabalho é problematizar o projeto ético-educativo de John Dewey, que generaliza o uso do procedimento científico como forma de regular as relações individuais e institucionais, através do qual reconcilia as tensões que estão na origem do pensamento moderno e acompanham o seu desenvolvimento histórico, expressas na forma de dualismos entre razão e natureza, sujeito e objeto, teoria e prática, indivíduo e sociedade, moral e ciência. Em nossa problematização, adotamos essa promessa reconciliatória como ponto de partida analítico, a partir do qual avaliamos criticamente o empreendimento lógico proposto pelo autor.

A tese central que desenvolvemos ao longo deste trabalho é que o pensamento de Dewey traduz um momento de inflexão lógico-histórica que, pela universalização do procedimento formal, exhibe seus limites lógicos e históricos. Essa tese apóia-se na interpretação lógica e história do pensamento do autor e fundamenta-se em duas proposições complementares. A primeira sustenta que a unidade lógica proposta pelo autor humaniza a natureza e naturaliza o homem. Através dessa unificação, Dewey idealiza o desenvolvimento natural e estabelece uma linha de continuidade entre a natureza e a sociedade, que impacta significativamente as concepções de conhecimento, verdade, subjetividade e eticidade de nossa tradição cultural, que resultam delimitados pelo procedimento formal. A segunda diz respeito à forma como esta unidade se expressa subjetivamente. Dewey utiliza-se do recurso da contextualização para caracterizar a natureza integradora da relação que se estabelece entre a objetividade e a subjetividade, traduzida pela motivação subjetiva. A motivação explicita o conteúdo empírico da reconciliação, que se traduz pela subjetivação da razão.

Quanto à sua natureza, o trabalho constitui uma investigação teórica, cujo desenvolvimento apóia-se num conjunto de obras do próprio autor, particularmente, por obras traduzidas para a língua portuguesa e espanhola. Em termos metodológicos, na fase inicial da investigação, recorreremos a comentadores e estudiosos de Dewey, dentre os quais, merecem destaque: Amaral (2007); Cunha (2001); Pitombo (1974); Schmitz (1980); Shook (2002); Mills (1971); Muraro (2008); Teixeira (1975; 1977); Edman (1960); Reale (1977), Nunes (1978) e Horkheimer (2002). Em seguida, focamos nossa atenção nos textos do próprio autor, que privilegiamos em nossa exposição, complementados por outras abordagens teóricas que nos possibilitam situar seu pensamento no âmbito histórico e problematizá-lo lógica e historicamente.

Com relação à leitura das obras do autor, o trabalho parte do pressuposto da existência de uma unidade teórica em seu pensamento, o que faz com que não estabeleçamos diferenciações entre os escritos distribuídos ao longo de mais de meio século de produção, ainda que alguns intérpretes questionem esta unidade.¹ Essa posição fundamenta-se em afirmações autobiográficas, onde o autor reconhece que “inconsistências e mudanças tiveram lugar; o que mais posso clamar é que evoluí constantemente em uma direção.” (apud AMARAL, 2007, p. 24). Os depoimentos também apontam para a importância da unidade na definição das filiações teóricas que integraram a composição de seu pensamento, que envolvem, entre outras, a fisiologia de Huxley, o organicismo de Comte e a filosofia de Hegel (MILLS, 1971). Para os fins deste trabalho, importa destacar que a particularidade da unidade deweyana reside na forma como ele articula as contribuições da biologia, da filosofia e da ciência para constituir sua logicidade, através da qual integra o desenvolvimento particular e universal e projeta sua continuidade histórica.

Quanto ao caráter objetivo de sua logicidade, em sua rerepresentação da obra *Reconstrução em filosofia*, em 1948, cerca de vinte e cinco anos após a primeira edição, Dewey refere que seria mais adequado atribuir-lhe o título “Reconstrução da filosofia”. Em sua argumentação, o autor explicita a confirmação histórica do conteúdo filosófico de sua concepção lógica. O que o intervalo de tempo confirma, é que, associado às condições ambientais emergentes, a reconstrução dos princípios filosóficos se tornou mais necessária do que à época em que obra fora escrita.

Seria mais adequado dar ao livro o título ‘Reconstrução da Filosofia’ do que ‘Reconstrução em Filosofia’, de vez que os acontecimentos intervenientes definiram agudamente o postulado básico do texto, levando à conclusão que a missão primacial da filosofia, seus problemas e campo de estudo brotam das pressões e solicitações que se manifestam na vida da comunidade, em cujo seio surge determinada forma de filosofia, e que, conseqüentemente, seus problemas específicos variam com as transformações que a vida humana constantemente atravessa, e que por vezes constituem uma crise e uma mudança de direção na história da humanidade. (DEWEY, 1959, p. 17, grifos do autor).

Esta confirmação também se encontra expressa na interpretação que o autor faz da democracia americana. Em *Liberalismo, liberdade e cultura*, Dewey (1970) identifica sua forma com os princípios lógicos de seu naturalismo e lhe confere uma perspectiva moral,

¹ Reportamo-nos à concepção neopragmática, de Rorty. Segundo o autor, tal qual Wittgenstein e Heidegger, em sua primeira fase, os escritos de Dewey são marcados pelo esforço de depurar os fundamentos da mente e do conhecimento, preocupação que abandonaria num segundo momento. “Todos os três, nas últimas obras, se libertaram da concepção kantiana da filosofia como fundamento e dedicaram o seu tempo a prevenir-nos contra aquelas mesmas tentações a que eles próprios haviam um dia sucumbido. Essas últimas obras são assim mais terapêuticas do que construtivas, mais edificantes do que sistemáticas, concebidas de molde a que o leitor questione os seus próprios motivos para filosofar, em vez de lhe fornecerem um novo programa filosófico.” (RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Jorge Pires. Lisboa: Dom Quixote, 1988, p. 17).

contraposta à filosofia política inglesa, concebida em bases teóricas abstratas. Desta forma, a experiência prática confirma seu empreendimento lógico. A identificação entre o lógico e o histórico leva-o também a estabelecer a equação entre o procedimento científico e a forma democrática de viver.

Contudo, não é nessa relação adequacionista entre o lógico e o histórico e/ou entre motivação subjetiva e confirmação objetiva, que reside nosso interesse investigativo. O que justifica o estudo é a relevância histórica do pensamento do autor, que diz respeito à sua ressonância para além do contexto originário e epocal. O que nos propomos a avaliar é o sentido da relação que se estabelece entre seu pensamento e a história, que faz com que suas idéias sejam reconhecidas objetivamente. Essa compreensão exige romper com os princípios que fundamentam a formalização e a subjetivação da eticidade. A posição lógica que adotamos consiste em inverter a relação que se estabelece entre o lógico e o histórico e toma como ponto de partida o primado histórico. Para tanto, apoiamo-nos na concepção teórico-crítica, de Theodor Adorno.

Diante do grau de objetivação da logicidade formal e subjetiva, convém observar que as limitações que se impõem ao pensamento são também elas condicionadas historicamente. Assim, a tarefa primeira que se impõe a uma racionalidade que se pretenda objetiva consiste em resgatar a possibilidade de reconhecer a história para além dos limites estabelecidos pelos princípios lógico-adequacionistas. Esta objetivação lógica encontra-se refletida no universo conceitual que povoa o imaginário social e que integra a literatura pedagógica e educacional, traduzida pela importância assumida pelos termos: reflexividade, contextualização, contingência, diferenciação, pluralidade, ressignificação, comunicação, utilidade prática e consenso. No contexto da tradição liberal que se sucede a Dewey, esses conceitos assumem uma conotação empírica que é sistematicamente contraposta às definições da modernidade clássica. Assim, a ruptura com o estabelecido e o apelo emancipatório associado às concepções de história, de razão crítica, de sujeito e de conhecimento, que estão na origem do pensamento moderno, passam a ser identificados com a dominação subjetiva e, desta forma, sua intencionalidade resulta desqualificada. Em nome desta desqualificação, descarta-se a própria razão, e junto com ela, o ideal emancipatório e a possibilidade de ruptura com o existente. Desta forma, a única racionalidade que resulta legítima é a que se ocupa com a defesa do existente.

Quanto à importância do pensamento de Dewey no debate educacional, não há dúvida quanto ao reconhecimento de suas idéias em seu tempo histórico. Dewey circulou por vários países, assim como suas idéias. No caso da educação brasileira, elas encontraram eco junto a

um grupo de intelectuais,² que as mobilizaram em favor da construção de uma educação pública e unificada, contraposta ao ideário religioso e à fragmentação e em favor da construção de uma sociedade formalmente democrática. No contexto da crítica educacional da década de 1980, ao avaliar o impacto do ideário escolanovista no âmbito pedagógico, Saviani (1983) sustenta que foram mais negativos do que positivos. Em sua interpretação, isto se deve ao fato de seus pressupostos lógicos estarem distantes da realidade social e das condições estruturais e funcionais da escola pública brasileira. Contudo, apesar da ausência dessas condições, o ideário renovador se teria estendido ao imaginário dos educadores em geral, tendo como consequência o empobrecimento do fazer pedagógico escolar.

Cumprir assinalar que tais consequências foram mais negativas que positivas uma vez que, provocando o afrouxamento da disciplina e a despreocupação com a transmissão de conhecimentos, acabou por rebaixar o nível do ensino destinado às camadas populares as quais muito freqüentemente têm na escola o único meio de acesso ao conhecimento elaborado. Em contrapartida, a ‘Escola Nova’ aprimorou a qualidade do ensino destinado às elites. (p. 10).

No contexto pedagógico atual, de acordo com Saviani (2010), o ideário escolanovista passa por processos de ressignificação, que o autor define como “neoescolanovismo”. Segundo o autor, diferentemente da promessa deweyana, que busca integrar o desenvolvimento individual e universal, o neoescolanovismo se caracteriza como uma “pedagogia da exclusão”. Isso faz com que seu lema central – o “aprender a aprender” – perca sua conotação inclusiva e assuma uma perspectiva ameaçadora e excludente.

No âmbito do escolanovismo, ‘aprender a aprender’ significava adquirir a capacidade de buscar conhecimentos por si mesmo, de adaptar-se a uma sociedade que era entendida como um organismo em que cada indivíduo tinha um lugar e cumpria um papel determinado em benefício de todo o corpo social. Portanto, essa concepção estava animada do otimismo (a escola risonha e franca) próprio de uma economia em expansão em que a industrialização criaria uma situação de mudanças constantes caminhando, como foi assinalado, em direção ao pleno emprego propiciado pelas políticas keynesianas. Diferentemente, na situação atual, o ‘aprender a aprender’ liga-se à necessidade de constante atualização exigida pela necessidade de ampliar a esfera da empregabilidade. (SAVIANI, 2010, p. 434).

Com relação ao desenvolvimento dos processos educativos, Saviani destaca a existência de uma relativização dos espaços educativos, que desfoca a centralidade da escola e suprime a consistência conceitual do fazer educativo.

Tais práticas se manifestam com características *light*, espalhando-se por diferentes espaços, desde as escolas propriamente ditas, passando por ambientes empresariais, organizações não governamentais, entidades religiosas e sindicais, academias e clubes esportivos, sem maiores exigências de precisão conceitual e rigor teórico, bem a gosto do clima pós-moderno. (Ibid, p. 434).

² Referimo-nos ao grupo de intelectuais que esteve à frente do “*Manifesto dos pioneiros da educação nova*”, de 1932, que integra Anísio Teixeira, Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre, Fernando de Azevedo e Florestan Fernandes, entre outros. Destacamos a figura de Anísio Teixeira, que conheceu particularmente Dewey, traduziu textos e assumiu o seu ideário, convertendo-o em princípio de sua atuação política e intelectual.

Também no âmbito da formação de professores, a categoria da “reflexão sobre a prática” passou a traduzir-se numa categoria central. A ênfase no “aprender fazendo” passou a ser concebida como base da formação do professor, o que levou a deslocar o lócus privilegiado da formação da universidade para o espaço do trabalho. Além disso, passou-se a estimular a competitividade entre docentes e entre escolas, aliada à valorização do coletivo escolar, em substituição ao coletivo da categoria docente (Shiroma e Evangelista, 2003).

Quanto à organização da exposição, o trabalho é desenvolvido em quatro capítulos, sendo os dois primeiros voltados para a exposição lógica e para a projeção de sua continuidade histórica no âmbito político e educacional. Já o terceiro capítulo avança em direção à problematização histórica da formalização e da subjetivação racional, que resulta, ao final, no reconhecimento da necessidade de buscarmos um modelo lógico alternativo para conceber a eticidade, cujos pressupostos apresentamos no quarto capítulo.

O primeiro capítulo explicita os princípios do naturalismo do autor, precisamente, o princípio da continuidade e o princípio da interação. Em seu desenvolvimento, privilegamos as obras de caráter lógico do autor, mais precisamente, *La experiencia y la naturaleza* (1948), *Lógica: teoría de la investigación* (1950) e *Reconstrução em filosofia* (1959). Em sua organização interna, o capítulo explicita a constituição lógica das unidades naturais e acompanha o seu desenvolvimento, desde as formas físico-químicas até a forma humano-inteligente, passando pela vida biológica. Essa condição permite reconhecer a inteligência humana como expressão lógica da continuidade. A partir dessa naturalização, o conhecimento e a verdade são ressignificados, passando a assumir uma orientação prática, em substituição à orientação objetiva associada ao pensamento filosófico tradicional e estendida ao pensamento epistemológico moderno. O objetivo do capítulo é explicitar as mudanças na concepção de conhecimento e de verdade associadas à naturalização dos princípios que os fundamentam e avaliar seus impactos sobre a subjetividade e a eticidade.

No segundo capítulo, dedicamo-nos a analisar a projeção desta logicidade sobre o futuro, particularmente, sobre a organização da vida social e política, que encontra na educação formal o seu principal instrumento de apoio e de desenvolvimento. Em nossa exposição, concentramo-nos, inicialmente, na obra *Liberalismo, liberdade e cultura* (1970). Em seguida, ocupamo-nos com as obras que refletem diretamente a problemática educacional, precisamente: *Democracia e educação* (1979); *Como pensamos* (1979a) e *Experiência e educação* (1976). Em sua organização interna, o capítulo expõe a concepção democrática do autor, que ressignifica a teoria política liberal através do redimensionamento de seu princípio constitutivo, ampliando-o da associação econômica para o âmbito da associação em geral.

Esse redimensionamento redefine a forma clássica liberal, concebida como democracia política, que passa a ser compreendida como forma de vida. Em seu segundo momento, o capítulo explicita a relação que Dewey estabelece entre democracia e educação, onde a esta é concebida como formadora do hábito de vida associada e inteligente, que define a forma da experiência democrática. O objetivo do capítulo é compreender a relação que Dewey estabelece entre democracia e educação, associada à naturalização da sociedade democrática, cujo desenvolvimento se processa através da generalização do procedimento científico.

No terceiro capítulo, propomo-nos a problematizar o formalismo ético proposto, atentando para seu significado lógico e histórico. Num primeiro momento, analisamos a naturalização e a formalização do sujeito, cujo desenvolvimento se reduz à adequação empírica, e indagamos sobre as possibilidades de atribuir eticidade à reflexividade reduzida ao procedimento formal. Num segundo momento, transferimos essa problematização para a história, recorrendo às análises que Mills (1971) e Tocqueville (2004) fazem do pragmatismo e da democracia americana, respectivamente. Estas análises nos permitem questionar o caráter inclusivo e pluralista que Dewey confere ao seu empreendimento, questionamento que se estende ao modelo de racionalidade adequacionista que é extensiva ao pensamento moderno nascente e que acompanha o seu desenvolvimento histórico. Para tanto, reportamo-nos às obras de Descartes (1979), Kant (1980; 1989; 1993), Hegel (1980; 1997) e Durkheim (1978). Finalmente, buscamos analisar sua continuidade histórica, recorrendo a autores da tradição americana que se propuseram a promover a integração social através de novas formas, para o que nos utilizamos de Rawls (1997) e de Rorty (1988). O objetivo do capítulo é compreender o sentido da naturalização proposta por Dewey, refletida no procedimento formal, atentando para sua relação com a objetividade e acompanhando o seu desenvolvimento histórico.

Finalmente, em termos contrapositivos, no quarto capítulo, defendemos a necessidade de rompermos com os princípios lógicos adotados pelo autor, buscando conceber outro procedimento racional para orientar a eticidade. No desenvolvimento da exposição, apresentamos as linhas mestras de uma racionalidade que adote a historicidade como ponto de partida lógico, cujas tensões passam a exigir o recurso da interpretação e a romper com os limites explicativos associados à contextualização. Nossa proposição desenvolve-se com base na teorização crítica de Theodor Adorno (1975, 1985, 1993, 1995, 1995a, 1997, 1999), a partir da qual buscamos resgatar a importância da teoria, do conhecimento objetivo e da subjetividade. A partir dessa concepção, destacamos a necessidade de orientar a educação em bases históricas, para conferir-lhe uma perspectiva ética, em contraponto à adequação aos princípios naturalistas, que a reduz à generalização do procedimento formal.

1 O ÉTICO E O LÓGICO

Nesse primeiro capítulo explicitamos a concepção lógica de Dewey, que desloca o fundamento da verdade da razão para a natureza e que associa o conhecimento e a subjetividade ao formalismo científico. O empreendimento fundamenta-se nos princípios do evolucionismo biológico de Darwin e nos procedimentos da física de Peirce, buscando integrar os meios e os fins numa unidade significativa e auto-corretiva. Dewey projeta a universalização dessa unidade formal como perspectiva de afirmação de um desenvolvimento contínuo do indivíduo e da sociedade, contrapondo-a aos princípios metafísicos de nossa tradição filosófica, associados à sociedade estática e classista.

No desenvolvimento do capítulo, ocupamo-nos, inicialmente, com a identificação dos princípios metafísicos naturalistas assumidos pelo autor e com a exposição do processo de diferenciação das unidades naturais, que culmina na inteligibilidade humana, associada ao procedimento científico. Num segundo momento, desenvolvemos a concepção de subjetividade integradora que, segundo a concepção do autor, está na origem do processo de diferenciação natural e se contrapõe ao princípio da ruptura entre o sujeito e o objeto e/ou a natureza e a cultura concebida pelo pensamento epistemológico moderno. Ao reintegrá-los numa unidade dinâmica e ao atribuir organicidade ao processo de diferenciação, Dewey vincula a eticidade aos procedimentos formais da investigação científica.

1.1 Metafísica naturalista: conhecimento, verdade e subjetividade

Dewey apóia seu projeto de reconstrução nos princípios evolucionistas, a partir dos quais orienta o processo de diferenciação das formas naturais, cujas variações integram um único e mesmo processo histórico. Com base nesses princípios, ele ressignifica as concepções de conhecimento, de verdade e de subjetividade que estão na origem de nossa tradição cultural, conferindo-lhes uma orientação adequacionista e desenvolvimentista.

1.1.1 A unidade da natureza e os princípios lógicos que enformam o seu desenvolvimento

Em sua metafísica naturalista, Dewey adota a concepção biológica como ponto de partida analítico, segundo a qual a vida só existe enquanto interação. Os seres não existem enquanto entes isolados, mas estão sempre em relação com seu entorno, com seu ambiente. A interação permeia e unifica todos os processos naturais, inclusive os de natureza física.¹ Com base neste princípio, é possível classificar os elementos que integram a natureza, atentando para a forma como se relacionam com seu ambiente. Não se trata de uma classificação baseada na definição de sua essência ou substância, como ocorre na metafísica clássica, mas de uma classificação que se apóia na análise dos processos interativos. Com base nesse princípio, Dewey estabelece uma diferenciação entre as formas naturais, especificando-as com base na interação que estabelecem com seu entorno. Resultam, assim, três grandes grupos: os físico-químicos, os psico-físicos e os espirituais.

La distinción entre lo físico, lo psico-físico y lo espiritual es, así, una distinción de niveles de creciente complejidad e intimidad de la interacción entre acontecimientos naturales. La idea de que la materia, la vida y el espíritu representan distintos géneros del Ser es una doctrina que mana de convertir en sustancias funciones importantes, como han manado tantos errores filosóficos. Esta falacia torna las consecuencias de la interacción de los acontecimientos en causas de la producción de estas consecuencias. (DEWEY, 1948, p. 216).*

Além de destacar a condição interativa como uma condição que unifica todos os processos naturais e de evidenciar a existência de uma diferenciação entre os níveis de interação, que permite agrupá-los internamente, Dewey se ocupa com a explicação da origem dessa diferenciação. Não se trata de uma diferenciação essencial, que resulta na afirmação de um dualismo entre a natureza e o espírito, mas de uma diferenciação processual. Dewey advoga em defesa da continuidade nos processos de diferenciação, que faz com que o dinamismo natural assumam uma orientação desenvolvimentista. Com base no princípio da continuidade, sustenta que a origem da vida social remonta à vida biológica e esta ao âmbito físico-químico. Segundo o autor,

¹ John Shook (In: *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 15) destaca que Peirce estendeu a concepção evolucionista à natureza física. Segundo o autor, “a mais dramática revolução científica da época de Peirce foi a teoria darwiniana da evolução natural. Após a revolução, muitos intelectuais se viram instigados a encontrar a evolução em todos os campos da biologia. Alguns pensadores, entre eles Peirce, também foram estimulados a ver a evolução na natureza física sem vida.”

* “A distinção entre o físico, o psicofísico e o espiritual é, então, uma distinção de níveis de crescente complexidade e intimidade da interação entre acontecimentos naturais. A idéia de que a matéria, a vida e o espírito representam distintos gêneros do Ser é uma doutrina que resulta da conversão de funções importantes em substâncias, que resultou em tantos erros filosóficos. Esta falácia transforma as conseqüências da interação dos acontecimentos em causas da produção destas conseqüências.” (Tradução nossa = T.N.).

Cada uno de estos niveles tiene así como sus propios rasgos empíricos característicos también sus propias categorías. Son, sin embargo, categorías descriptivas, conceptos necesarios para enunciar el hecho en cuestión. No son categorías 'explicativas', en el sentido en que entiende a veces la explicación, esto es, no designan la operación de fuerzas como 'causas'. Se apegan a los hechos empíricos para anotar y denotar cualidades características y consecuencias peculiares de variados niveles de interacción. (DEWEY, 1948, p. 225, grifos do autor).*

Ao defender a continuidade lógica, a tarefa que se impõe diz respeito à explicação da passagem de um momento para outro ou de uma forma para outra. Esta forma explicativa parte do pressuposto que o resultado já é conhecido. O que se pretende explicar é tão somente o que nos levou a ele, isto é, ao que conecta o momento antecedente e conseqüente, pois, ao compreendê-lo, poderemos projetar sua continuidade para novas situações experienciais. Portanto, em termos lógicos, o momento anterior já era portador do novo, o que nos permite regressar sucessivamente em direção às formas anteriores, até chegar às formas mais elementares, cuja funcionalidade se orienta pelos mesmos princípios. Assim, a natureza resulta unificada logicamente, o que aproxima a experiência humana da experiência natural, ao mesmo tempo em que transfere os atributos humanos para a natureza.

No âmbito físico-químico, a interação entre dois objetos afeta a cada um dos partícipes de forma mútua. Trata-se de uma ação e de uma reação simultânea, que dá origem a uma nova realidade. O que define a regularidade das formas físico-químicas diz respeito ao comportamento resultante da interação. Nada nos diz sobre sua condição essencial. Quanto às qualidades subjetivas da experiência de cada um dos partícipes da interação, embora certamente existam, não constituem objeto do conhecimento. Da interação entre o ferro e o oxigênio resulta a ferrugem, que integra as duas substâncias numa nova unidade. Não há evidências de um esforço de conservação ou de restauração da condição que antecede a interação por parte dos elementos envolvidos na relação. Segundo Dewey,

(...) nos vemos forçados a atribuir qualidades a los acontecimientos que ocurren al nivel físico, no podemos *conocerlas* a este nivel; en cuanto atribuidas estrictamente a ese nivel, no tienen consecuencia alguna. Pero por intermedio de las cosas vivas, engendran efectos, que cuando se usan las cualidades como medios de producirlos son consecuencias. Así es como las cualidades se vuelvan inteligibles, cognoscibles. (Ibid., p. 222, grifo do autor).**

* “Cada um destes níveis tem suas próprias particularidades empíricas características e também apresenta as suas próprias categorias. Estas são, porém, categorias descritivas, conceitos necessários para afirmar o fato em questão. Não são categorias ‘explicativas’ no sentido em que às vezes se entende a explicação, isto é, não designam o funcionamento das forças como ‘causas’. Se dirigem aos fatos empíricos para registrar e denotar qualidades características e conseqüências peculiares de diversos níveis de interação.” (T.N.)

** “(...) somos forçados a atribuir qualidades aos (eventos que ocorrem ao nível físico, não podemos *conhecê-las* neste nível; enquanto atribuídas estritamente a esse nível, não têm conseqüência alguma. Mas, através das coisas vivas, geram efeitos, que quando as qualidades são utilizadas como meios de produzi-las são conseqüências. Este é o modo como as qualidades tornam-se inteligíveis, cognoscíveis.” (T.N.)

Assim, o que caracteriza as interações físico-químicas é a existência de uma regularidade comportamental. Esta regularidade diz respeito às características dos elementos que participam da interação. O conhecimento científico ocupa-se com a explicação do comportamento dos elementos em interação, que tem por consequência a produção de determinados resultados. Ele não explica os elementos em si, mas os define a partir das consequências que eles produzem. Diante da ampliação do universo interativo, estas interpretações requerem ajustes, que integram as definições anteriores para formar um todo coerente e mais complexo.

Dewey reconhece a existência de desvios em relação à regularidade do comportamento físico-químico, associados à constituição da matéria, traduzida pela combinação de elementos, que conferem dinamismo à funcionalidade das formas naturais. De acordo com o autor, na composição elementar da matéria, os elementos que a integram se associam entre si, dando origem a uma determinada funcionalidade, dando origem a um equilíbrio interno. Graças a existência de desvios funcionais, esse equilíbrio é provisório, como apontado por Peirce.² Ao incorporar recompor o equilíbrio, incorporando os desvios em sua funcionalidade inicial, o dinamismo formal assume uma orientação desenvolvimentista.

Importa destacar que as formas vivas, diferentemente das formas físico-químicas, não permanecem indiferentes aos resultados. Para estas formas, a interação assume uma dimensão conseqüente, dando origem ao momento propriamente subjetivo da experiência. Isso ocorre porque, na constituição da vida, as interações passam a vincular-se à reprodução da unidade orgânica, inaugurando uma relação meio-fim. Quanto à sua origem, a vida se afirma como uma contingência histórica, isto é, como uma combinação casual resultante do processo interativo da natureza. Enquanto resultado, ela não é intencional. Sua constituição formal integra e funcionaliza os elementos físico-químicos em sua logicidade orgânica. Embora contingente na origem, sua continuidade requer que os processos interativos lhe resultem favoráveis. Assim, a intencionalidade resulta da condição prática e conseqüente, que se impõe à interação das formas vivas, como condição de sua continuidade.

La diferencia entre la planta animada y la molécula de hierro inanimado no está en que la primera tenga algo adicional a la energía físico-química; está en la *forma* en que se hallan conectadas y en que operan las energías físico-químicas, que es por lo que son *consecuencias* diferentes lo que distingue la actividad inanimada y la actividad animada. Pues en los cuerpos animados se aplica la recuperación o restablecimiento de la norma de equilibrio a su complejo proceso o historia.

² A referência diz respeito a um dos princípios da cosmologia evolutiva de Peirce, o "tichismo". Segundo este princípio, "as leis naturais possuem desvios espontâneos e contingentes, os quais ocorrem em maior ou menor frequência em todas as épocas e em todas as leis." (SHOOK, John. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 80).

(DEWEY, 1948, p. 209-10, grifos do autor).*

Portanto, a origem da vida e as exigências vinculadas à sua continuidade fazem com que não seja possível conceber o organismo como algo separado e independente de seu ambiente, já que o próprio organismo se define pela disposição dos elementos naturais, articulados e integrados em sua funcionalidade interna. "La actividad llamada 'orgánica' no es simplemente la de las estructuras internas; es una integración de conexiones orgánico-ambientales." (Ibid., p. 230).** Assim, a vida se afirma como um equilíbrio relacional que se estabelece entre o organismo e seu ambiente. O ambiente diz respeito ao entorno funcional do organismo. Embora possam existir muitos elementos potencialmente funcionalizáveis, "ambiente" diz respeito apenas aos elementos da natureza com os quais o organismo efetivamente interage. Segundo o autor,

Sea lo que sea la vida orgánica, de todas maneras tenemos en ella un proceso de actividad que supone un ambiente. Es una acción que se extiende más allá de los límites espaciales del organismo. Un organismo no vive en un medio; vive por virtud de un medio circundante. (Id., 1950, p. 39).***

Sendo o organismo constituído pela relação funcional com seu ambiente, a experiência da separação resulta de sua inadequação formal. A separação expressa uma reação da natureza, que se contrapõe à ação do organismo e lhe impõe uma exigência de adaptação. Instaure-se, assim, uma situação de necessidade, de carência ou de indeterminação, que ameaça a continuidade de sua existência e que aponta para a necessidade de recompor seu comportamento habitual, sua forma de interação. Segundo o autor,

El estado de equilibrio perturbado constituye la *necesidad*. El movimiento para restaurarlo constituye la búsqueda y la exploración. La recuperación del equilibrio es logro o satisfacción. (...) Esta perturbación es una consecuencia de la falta de plena adaptación en la respuesta recíproca de varias funciones orgánicas. (Ibid., p. 41, grifo do autor).****

Com base no evolucionismo biológico, Dewey destaca a existência de uma capacidade criativa no âmbito psico-físico, que possibilita incorporar as respostas do ambiente e

* "A diferença entre a planta animada e a molécula de ferro inanimado não está em que a primeira tenha algo adicional à energia físico-química; está na forma em que estão conectadas e no modo de funcionamento das energias físico-químicas, que é por que são *conseqüências* diferentes o que distingue a atividade inanimada da atividade animada. Pois, nos corpos animados aplica-se a recuperação, o restabelecimento da norma de equilíbrio ao seu complexo processo ou história." (T.N.).

** "A atividade chamada 'orgânica' não é simplesmente a das estruturas internas; é uma integração de conexões orgânico-ambientais." (T.N.).

*** "Seja o que for a vida orgânica, de qualquer modo, temos nela um processo de atividade que supõe um ambiente. É uma ação que se estende além dos limites geográficos do organismo. Um organismo não vive em um ambiente, vive em virtude de um ambiente circundante." (T.N.).

**** "O estado de equilíbrio perturbado constitui a *necesidade*. O movimento para restaurá-lo constitui a busca e a exploração. A recuperação do equilíbrio é realização ou satisfação. (...) Esta perturbação é uma conseqüência da falta de plena adaptação na resposta recíproca de várias funções orgánicas." (T.N.).

recompor a organicidade inicial, integrando-as numa nova unidade, mais complexa. Assim, mesmo na sua configuração mais simples, na unidade celular, a vida é marcada por uma dimensão criativa, capaz de restabelecer a unidade e de complexificá-la, sob pena de extinguir-se. Isso o leva a reconhecer que é a capacidade de criar e de incorporar os resultados à funcionalidade orgânica que está na origem da evolução das formas naturais. "A capacidade de efetuar e de conservar um novo modo de ação, resultante da adaptação às condições impostas pelo ambiente, está na base do desenvolvimento amplo que chamamos de evolução orgânica." (DEWEY, 1950, p. 43). Portanto, não se trata apenas da possibilidade de criar novas respostas, mas especialmente da possibilidade de conservá-las, isto é, de transferi-las ou de comunicá-las para novas situações existenciais.

También encontramos en todos estos organismos superiores que lo que se hace está condicionado por las consecuencias de las actividades anteriores, encontramos el hecho del aprender o la formación de hábitos. (...) Hablando en términos de acción, lo remoto y lo pasado están 'en' la conducta, haciendo de ella lo que ella es. (Id., 1948, p. 230, grifo do autor).*

Segundo Dewey, na ação orgânica, a dimensão instrumental e a dimensão final encontram-se integradas numa unidade funcional. Diante da fome, um animal feroz sente-se estimulado organicamente a encontrar um objeto que o satisfaça. Ao perseguir sua presa, ele mobiliza o conjunto das funções vitais para satisfazer sua necessidade, diferentemente do que ocorre diante de um ato reflexo simples, associado a um órgão específico, como é o caso do piscar de olhos frente ao surgimento de um obstáculo. Numa ação complexa, como a do exemplo, as ações desenvolvidas vinculam-se a um fim – a satisfação da necessidade –, podendo sua realização efetiva dividir-se em etapas e exigir adaptações ao longo do percurso. O que se mantém constante é o estímulo associado à falta, que persiste e alimenta todas as etapas da ação e as redireciona diante dos resultados associados à perseguição. De acordo com Dewey, "esta coordenação, que constitui um estado de todo o organismo, é o que chamamos de estímulo." (Id., 1950, p. 44).

O exemplo citado permite observar que, no âmbito da vida, a funcionalidade dos órgãos está vinculada à reprodução da existência e é unificada pelo estímulo. Para o autor, tanto a definição do objeto do desejo, isto é, o fim da ação, quanto à instrumentalização da busca, isto é, os meios da ação, estão vinculados ao estímulo. Da mesma forma, tanto o objeto final quanto os meios funcionalizados são passíveis de ajuste, o que explicita a existência de uma flexibilidade na ação orgânica, associada à permanência do estímulo.

* "También encontramos nestes organismos superiores, que o que é feito está condicionado pelas conseqüências das atividades anteriores, encontramos o ato de aprendizagem ou a formação de hábito. Falando em termos de ação, o remoto e o passado estão 'na' conduta, fazendo dela o que ela é." (T.N.).

En los organismos superiores las pautas especiales y mas definidas de comportamiento recurrente formadas de este modo no resultan completamente rígidas. Junto con otras pautas, entran, como un agente efectivo, en una respuesta adaptada total, y retienen de este modo cierta cantidad de capacidad flexible para someterse a ulteriores modificaciones a medida que el organismo se enfrenta con nuevas condiciones ambientales. (DEWEY, 1950, p. 46-47).*

Nos animais superiores, os processos de interação resultam numa transformação do ambiente, que impõe uma correspondente transformação ao organismo. Para caracterizá-lo, Dewey reporta-se ao conceito de “hábito”, formulado por Peirce. De acordo com nosso autor, “cualquier hábito es un modo o manera de acción y no un acto particular.” (Ibid., p. 26).** Longe de traduzir-se numa configuração pejorativa, associada à repetição de ações, o hábito expressa um estágio evolutivo de adaptação orgânica da espécie, pois “la capacidad de mantener una forma constante de interacción entre el organismo y el medio no se limita al organismo individual. También se manifiesta en la reproducción de organismos semejantes.” (Ibid., p. 40).*** O hábito expressa um equilíbrio temporário na relação que se estabelece entre os indivíduos e seu ambiente. Ele pressupõe uma adequação recíproca do organismo e do meio, que tem como resultado a afirmação de um equilíbrio.

En la conducta de los organismos superiores, el cierre del circuito no se identifica con el estado en el cual surgieron el desequilibrio y la tensión. Ha ocurrido también una cierta modificación del medio, aunque puede ser únicamente un cambio en las condiciones a las que habrá de hacer frente la conducta ulterior. Por otra parte, existen cambios en las estructuras orgánicas que condicionan el comportamiento ulterior. Esta modificación constituye lo que llamamos hábito. (Ibid., 1950, p. 46).****

As interações vinculadas ao âmbito psico-físico, conforme destacado acima, dizem respeito à luta pela continuidade da vida. O que unifica todos os processos vitais e os complexifica é a busca da recomposição do equilíbrio entre o organismo e seu ambiente. Segundo o autor, é essa condição fundamental, de satisfação e de insatisfação, de equilíbrio e desequilíbrio, de completude e de ameaça que é constituinte da vida. Ela aumenta proporcionalmente com a ampliação e a complexificação das interações, sobretudo, na

* “Nos organismos superiores os padrões especiais e mais definidos de comportamento recorrente, formados deste modo, não são completamente rígidos. Entram, junto com outros padrões, como um agente efetivo, numa resposta adaptada total, e retém deste modo certa quantidade de capacidade flexível para submeter-se a ulteriores modificações, à medida que o organismo se depara com novas condições ambientais.” (T.N.).

** “Qualquer hábito é uma forma ou maneira de agir e não um ato particular.” (T.N.).

*** “a capacidade de manter uma forma de interagir entre o organismo e o meio constante não se limita ao organismo individual. Também se manifesta na reprodução de organismos semelhantes.” (T.N.).

**** “Na conduta dos organismos superiores, o encerramento do circuito não se identifica com o estado em que surgiram o desequilíbrio e a tensão. Houve também alguma modificação do meio, embora possa ser apenas uma mudança nas condições que a conduta ulterior terá de enfrentar. Por outro lado, existem mudanças nas estruturas orgánicas que condicionam o comportamento ulterior. Esta mudança constitui o que chamamos de hábito.” (T.N.).

constituição da experiência humana. Segundo Dewey, “el vivir puede considerarse como un ritmo continuo de desequilibrios y recuperaciones de equilibrios.” (DEWEY, 1950., p. 41).*

Ao reportar-se à interação “inteligível”, definida como especificidade humana, Dewey enfatiza que também o homem interage com um ambiente. Não, contudo, com um ambiente puramente físico, mas cultural, o que faz com que suas ações se desenvolvam a partir de um universo valorativo veiculado pela cultura e pela tradição. Segundo o autor, embora os indivíduos humanos continuem interagindo com coisas naturais, trata-se de interações cada vez mais mediadas por produtos culturais. “La luz y el fuego son hechos físicos. Pero son relativamente raras las ocasiones en que un ser humano responde a las cosas, como meramente físicas, en modos puramente físicos.” (Ibid., p. 57).** Portanto, os hábitos humanos constituem uma realidade cultural.

(...) así también es el 'espíritu' una propiedad adicional que torna una criatura dotada de sentimiento cuando alcanza esa interacción organizada con otras criaturas vivientes que es el lenguaje o la comunicación. Entonces las cualidades del sentimiento se vuelven significaciones de diferencias objetivas en las cosas externas y de episodios y porvenir. (Id., 1948, p. 213, grifo do autor).***

É no universo da cultura que emerge a inteligibilidade humana. Dewey explica a passagem de um tipo de relação para a outra, da transformação da conduta puramente biológica para a conduta dotada de propriedades intelectuais, destacando a mediação que se estabelece entre um momento e outro. Segundo o autor, é no “desenvolvimento da linguagem” que encontramos a “chave desta transformação” (Id., 1950, p. 58-9). Não se trata de explicar as causas do surgimento da interação inteligível, mas tão somente de descrever a logicidade de seu funcionamento e de avaliar seu significado prático.

Muy lejos está de nuestra presente mira nada que se parezca a una historia de cómo se desarrolló el descubrimiento del aspecto intelectual o instrumental de las cosas. Sólo podemos señalar algunos de sus resultados precisos. En principio se da el paso siempre que se arrancan los objetos a su condición de objetos completos para tratarlos como signos o indicaciones de otros objetos. (Id., 1948, p. 109).****

Baseado no princípio da continuidade, Dewey explicita que a emergência da

*“o viver pode ser considerado como um ritmo contínuo de desequilíbrios e recuperação de equilíbrios

** “A luz e o fogo são fatos físicos. Mas são relativamente raras as ocasiões em que um ser humano responde às coisas como meramente físicas, de modos puramente físicos.” (T.N.).

*** “assim é também o ‘espírito’ uma propriedade adicional, que torna uma criatura dotada de sentimento quando alcança essa forma de interação organizada com outras criaturas vivas, que é a linguagem ou a comunicação. Então, as qualidades do sentimento se tornam significações de diferenças objetivas nas coisas externas e de episódios e porvir.” (T.N.).

****“Muito longe está de nosso olhar qualquer coisa que se pareça com uma história de como se desenvolveu o descobrimento do aspecto intelectual ou instrumental das coisas. Só podemos assinalar alguns de seus resultados precisos. Em princípio, esse passo se dá sempre que se arrancam os objetos de sua condição de objetos completos para tratar-los como sinais ou indicações de outros objetos.” (T.N.).

linguagem não apenas modifica a relação com a natureza, mas cria também um novo ambiente, o ambiente humano. Nesse sentido, ela modifica a forma como os seres humanos interagem, se combinam ou se associam entre si. Segundo o autor, a “associação” não constitui um fato novo na história natural, já que ela se estende à vida biológica e até mesmo ao âmbito da interação físico-química.

A interação dos seres humanos, ou seja, a associação, não é diferente, quanto à origem, de outros modos de interação. Há peculiar absurdo na questão de como os indivíduos se tornam sociais, caso tal questão seja tomada literalmente. Os seres humanos revelam os mesmos traços de singularidade e de conexão imediatas, de inter-relacionamento, que as outras coisas. Tanto quanto no caso dos átomos e no das massas físicas, no caso dos seres humanos o imediato não é o todo da existência, e não é, portanto, um obstáculo ao sofrer e ao efetuar outras coisas. (DEWEY, 1980, p. 34).

O que é novo é a forma como a associação se processa na vida humana. A diferenciação reside no fato de ela ter por base a significação, que se define através do uso da linguagem. Através da linguagem, a interação dos homens ganha um sentido social. Ela não só permite acumular experiências, mas as integra num todo orgânico, que as relaciona entre si para constituir um universo cultural. Através da cultura, as novas experiências ganham sentido social, ao mesmo tempo em que contribuem para renovar a própria cultura. Assim, no contexto da associação humana, o agir e o sofrer as consequências da ação passam a vincular-se à reprodução e à renovação da experiência coletiva.

O agrupamento dos indivíduos humanos em associações não é, portanto, fato novo e sem precedentes; é a manifestação de um lugar-comum da existência. A significação reside não no simples fato da associação, portanto, e sim nas consequências que decorrem dos distintos modelos de associação humana. (Ibid., p. 34).

A relação de continuidade que demarca os processos de diferenciação entre a vida orgânica e a vida social diz respeito ao caráter operativo da linguagem e à integração de suas expressões particulares num código mais amplo. O primeiro aspecto confere-lhe uma dimensão prática e se vincula às necessidades vitais, que instrumentaliza as relações. O segundo relaciona esta dimensão prática com as experiências que integram um coletivo e atribui-lhe uma significação social.

A linguagem é uma função natural da associação humana, e suas consequências interferem com outros eventos, físicos e humanos, conferindo-lhes significado ou significação. Os eventos, na medida em que são objetos, ou coisas significantes, existem em um contexto no qual adquirem novos modos de operação e novas propriedades. (Ibid., p. 33).

A dimensão operativa da linguagem encontra-se vinculada ao trabalho. Como vimos anteriormente, no âmbito orgânico, o caráter instrumental relaciona-se com a reprodução da vida, isto é, com a superação da carência e com a busca de satisfação do organismo. No âmbito humano, mediado pelo uso de instrumentos, é o trabalho que cumpre a funcionalidade

orgânica natural. Esse uso de instrumentos, num determinado contexto, permite obter conseqüências favoráveis à satisfação das necessidades dos indivíduos.

Una herramienta es una cosa determinada, pero es más que una cosa determinada, puesto que es una cosa en que está incorporada una conexión, un lazo sucesivo de la naturaleza. Posee una relación objetiva como propiedad suya y que la define. El percibirla y el usarla efectivamente llevan el espíritu a otras cosas. La lanza no sugiere la fiesta directamente, sino por intermedio de otras cosas externas, como el juego y la caza, a las que transporta la imaginación la vista del arma. (...) Una herramienta denuncia que se perciben y reconocen ciertos vínculos de sucesión en la naturaleza. (DEWEY, 1948, p. 104).*

Quanto à sua origem, o instrumento define-se pela relação meio-fim, isto é, pelo uso de um objeto para produzir determinadas conseqüências. Contingente na origem, a instrumentalidade torna-se intencional a partir do advento da linguagem. São as conseqüências associadas ao uso de um objeto como instrumento que motivam a sua comunicação e o seu registro lingüístico. Assim, enquanto meio para um fim, enquanto uso intencional e prático, é a comunicação da instrumentalidade que dá origem à forma da interação humana, marcada pela significação social. “O uso característico que damos às coisas, devido a suas qualidades particulares, é que fornece a significação com que ela é identificada. Uma cadeira é para certo uso; uma mesa, é para outro uso.” (Id., 1979, p. 31). Essa condição instrumental é transportada para a linguagem que, como “instrumento dos instrumentos, é a fonte da qual emana toda a significação.” (Id., 1980, p. 41). A linguagem expressa uma determinada forma de relação com a natureza, que passa a ser socializada por dois ou mais indivíduos, “algo comum ao locutor, ao ouvinte e à coisa à qual o locutor se refere.” (Ibid., p. 42). Ela confere sentido social à experiência e reúne a dimensão instrumental e final numa unidade de sentido. “Pessoas e coisa têm de servir de modo semelhante como meios numa conseqüência comumente partilhada. Tal comunidade de participação é o significado.” (Ibid. p. 40).

Dewey destaca que a dimensão instrumental da linguagem não se limita à comunicação de experiências, mas dá origem à possibilidade de estabelecer associações entre as experiências, conferindo-lhes novos sentidos, que potencializam a existência humana. Segundo o autor, o reconhecimento dessa condição libera a criatividade humana do endurecimento da experiência baseada nos hábitos adquiridos num contexto determinado.

* “Uma ferramenta é uma coisa determinada, mas é mais do que uma coisa determinada, pois é uma coisa que incorporou uma conexão, um laço sucessivo da natureza. Possui uma relação objetiva, como propriedade sua que a define. O ato de percebê-la e de usá-la efetivamente levam o espírito para outras coisas. A lança não sugere de modo direto a festa, senão por intermédio de outras coisas externas, como o jogo e a caça, que se transporta à imaginação ao ver a arma. (...) Uma ferramenta denuncia que se percebem e reconhecem certos vínculos de sucessão na natureza.” (T.N.).

La comunicación no sólo acrecienta el número y la diversidad de los hábitos, sino que tiende a ligarlos sutilmente y eventualmente a sujetar la formación del hábito en un caso particular al hábito de reconocer que exigirá un nuevo uso de él nuevos modos de asociación. El hábito se forma, pues, en vista de posibles cambios futuros y no se endurece tan fácilmente. (DEWEY, 1948, p. 231).*

É com base nesses princípios que Dewey interpreta o problema da conflituosidade histórica. Trata-se de um problema de inadequação das formas do pensamento vinculadas à orientação metafísica, que resulta na estagnação da vida moral e institucional. Partindo de um pressuposto naturalista, Dewey define a realidade como um misto de regularidade e de irregularidade, de satisfação e de conflito, de equilíbrio e de desequilíbrio. Ao excluir a necessidade, a conflituosidade e a insegurança de sua logicidade e ao fundamentar-se em princípios abstratos e a-históricos, a tradição metafísica se revela incapaz de responder às exigências impostas pelo ambiente, porque é incapaz de acolher os resultados das interações históricas associadas à afirmação de novas instrumentalidades e de conferir-lhes novos sentidos. Isso leva-nos a analisar o desenvolvimento da forma humana, sobre o qual se apóia a reconstrução filosófica proposta pelo autor.

1.1.2 A contextualização dos princípios da metafísica tradicional

O reconhecimento da origem histórica das formas faz com que a explicação fundamentada na transcendência se desloque para a imanência, associada ao contexto ambiental, natural e social. Assim, os princípios da regularidade e da perfeição, que estão na origem do pensamento metafísico tradicional, passam a ser referidos à motivação psico-social, associados ao ambiente em que se originam. Através dessa explicação contextual, Dewey afirma a existência de uma linha de continuidade na passagem da natureza para a cultura e, através dela, pretende liberar a moralidade de seu aprisionamento metafísico e promover a sua reconstrução em consonância com as necessidades associadas ao novo contexto emergente.

Em *La experiencia y la naturaleza*, ao reportar-se às manifestações culturais do homem primitivo, Dewey (1948) destaca a existência de uma valorização do adorno antes da necessidade de se vestir, da festividade antes do trabalho. Tomando por base a referência mítica, onde o trabalho aparece como castigo, ele afirma que os homens tendem a vincular sua

* “A comunicação não só acrescenta o número e a diversidade dos hábitos, mas tende a ligá-los sutilmente e eventualmente a sujeitar a formação do hábito, num caso particular, ao hábito de reconhecer que exigirá um novo uso dele, novos modos de associação. O hábito é formado, então, na perspectiva de possíveis alterações futuras e não endurecerá com tanta facilidade.” (T.N.).

condição natural à satisfação e a excluir de seu pensamento o que a impede.

No hay mitología más familiar que la que cuenta cómo se debe el trabajo al hecho de haber usurpado el hombre las prerrogativas divinas trayendo la maldición sobre la tierra y la desgracia al hombre. (...) Este mito es una prueba conmovedora de que el hombre encuentra natural que la naturaleza facilite sus actividades y antinatural que pese sobre él la carga de una constante y penosa labor. La fiesta es lo natural; el trabajo necesita que lo justifique. (DEWEY, 1948, p. 103).*

Na interpretação do autor, a satisfação e a segurança vinculam-se aos processos de domínio da natureza, que repousam sobre o trabalho. Em sua origem, a atividade da caça, que implica esforço e risco, encontra-se relacionada à satisfação de uma necessidade orgânica. Contudo, mediante a abstração da conexão existente entre a luta e a satisfação, entre o antecedente e o conseqüente, essa atividade passa a relacionar-se intencionalmente com o festim, pois a satisfação extraída da experiência passa a integrar a constituição da intencionalidade nas experiências subseqüentes. Por outro lado, ela também potencializa as experiências futuras, uma vez que a atividade de rememoração da caça, através da qual se explicita a relação meio-fim, converte a caça num jogo mais livre e mais produtivo. É o reconhecimento da conexão existente entre a atividade desenvolvida e o resultado obtido que confere dinamismo e organicidade às ações humanas, tornando-as mais livres e mais eficazes.

Sin embargo, no fué, de hecho, el gustar la manzana, sino el obligado castigo del trabajo lo que hizo al hombre igual a los dioses, *conocedor* del bien y del mal, en lugar de limitarse a poseerlos y experimentarlos. Las forzosas condiciones impuestas por la naturaleza, que hay que observar para llevar a cabo con éxito una obra, son la fuente de todo observar y registrar los hechos de la naturaleza. (Ibid., p. 103, grifo do autor).**

Assim, quanto à sua origem, o conhecimento diz respeito ao reconhecimento dos processos implicados na experiência interativa. "A experiência é, primariamente, uma ação ativo-passiva; não é, primariamente, cognitiva" e o seu valor "reside na percepção das relações ou continuidades a que nos conduz." (Id., 1979, p. 153). Com base nesta concepção pragmática, Dewey sustenta que, na origem, a ordenação do universo pelo pensamento cosmológico não está associada à contemplação estética desinteressada, mas repousa sobre bases práticas, vinculadas à agricultura e à produção de animais.

* "Não há mitologia mais popular que a que conta que o trabalho é conseqüência do fato de o homem ter usurpado as prerrogativas divinas, trazendo assim a maldição para a terra e a desgraça para o homem. (...) Este mito é uma prova comovedora de que o homem acha natural que a natureza facilite suas atividades e antinatural carregar o fardo de uma constante e penosa tarefa. A festa é o natural; o trabalho precisa ser justificado." (T.N.).

** "No entanto, não foi de fato o gostar da maçã, mas o castigo da obrigação do trabalho que fez o homem igual aos deuses, conhecedor do bem e do mal, ao invés de limitar-se a possuí-los e experimentá-los. As iniludíveis condições impostas pela natureza, que é necessário observar para realizar uma obra com sucesso, são a fonte de toda observação e registro dos fatos da natureza." (T.N.).

Por vía de ejemplo podemos suponer que la astronomía primitiva y los métodos primitivos de registrar el tiempo (estrechamente relacionados con las observaciones) surgieron de las necesidades prácticas de grupos ganaderos preocupados con la cría y reproducción, y de grupos agricultores preocupados con las épocas de siembra, de cultivo e recolección. La observación de los cambios de posición de las constelaciones y de las estrellas, de la relación entre la duración de la luz solar y el lugar del sol con respecto a las constelaciones a lo largo de la línea de los equinoccios, suministró la información requerida. (DEWEY, 1950, p. 88).*

Segundo o autor, é o processo de significação das experiências que está na origem da separação entre o conhecimento e sua aplicação prática. A significação traduz uma atividade coletiva sobre a experiência passada e lhe confere uma funcionalidade a partir das condições do presente. Dewey o explicita, fazendo referência à memória. “A memória faz às vezes da experiência, com todos os valores emocionais da experiência real, menos suas violências, vicissitudes e perplexidades.” (Id., 1959, p. 45). Não se trata, portanto, de uma disposição psicológica desinteressada, como pretende a metafísica clássica, nem de uma disposição subjetiva associada ao psicologismo individual, como pretende a epistemologia moderna. Trata-se de uma atividade rememorativa, exercida sobre as experiências passadas, baseada nas relações sociais do presente.

Os deuses, quaisquer que sejam suas origens e fisionomias, tornaram-se projeções idealizadas das façanhas selecionadas e amadurecidas que os Gregos admiraram entre os mortais de sua estirpe. Os deuses eram como mortais, mas mortais que viviam somente as vidas que os homens gostariam de viver, dotados de poder intensificado, de beleza perfeita e de sabedoria amadurecida. (Ibid., p. 117).

O que se destaca é que a funcionalidade da memória não é movida por um esforço de exatidão e de imparcialidade para recompor a experiência originária, mas associado à dinâmica histórica, que se atualiza a partir das condições de vida do presente. Essa condição filtra as experiências passadas e lhe confere um sentido, orientado pelas necessidades e desejos do momento atual. De acordo com essa interpretação,

No decorrer da experiência real, o homem vive, um a um, os instantes de sua existência, preocupado apenas com a tarefa do momento. Quando, mais tarde revive, pelo pensamento, todos os momentos, surge um drama com um início, um meio e um movimento em direção ao clímax da vitória ou do fracasso. (Ibid., p.45).

Na indicação de Dewey, durante muito tempo as dimensões existenciais que integraram e unificaram a experiência – a necessidade e a satisfação, o trabalho e a representação estética – conviveram lado a lado, ajustando-se mutuamente. Assim, os resultados das experiências eram compartilhados pela comunicação e convertidos em

* “A título de exemplo, podemos supor que a astronomia primitiva e os métodos primitivos de registro do tempo (intimamente relacionados com as observações) surgiram a partir das necessidades práticas de grupos de criadores de gado, preocupados com a criação e a reprodução, e de grupos de agricultores, preocupados com as épocas de sementeira, cultivo e colheita. A observação das mudanças na posição das constelações e das estrelas, da relação entre a duração da luz do sol e a localização do sol em relação às constelações ao longo da linha dos equinócios, forneceu a informação requerida.” (T.N.).

elementos culturais interiorizados por uma coletividade. Quanto à concordância com os fatos, destaca Dewey, os próprios processos de intercâmbio com a natureza se encarregaram de fazer com que "as noções por demais fantásticas [fossem] eliminadas, pelo fato de serem colocadas em justaposição com o que realmente acontece." (DEWEY, 1959, p. 51) Contudo, "pouco a pouco"³ a divisão do trabalho fez com que esses elementos espontâneos, sujeitos a reajustes e a revisões por exigência do ambiente, fossem convertidos em doutrinas rígidas, veiculadas e controladas por uma classe de pessoas, definidas como grupo socialmente favorecido.

(...) duas espécies de produtos mentais são assim mantidas independentes, em virtude de se haverem tornado propriedades exclusivas de classes sociais diferentes. As crenças religiosas e poéticas, que assumiram definida função e valor na ordem política e social, são confiadas à guarda de uma classe superior, diretamente ligada aos grupos dominantes da sociedade. Os operários e artífices, detentores dos conhecimentos práticos, prosaicos, passam a constituir a camada social inferior, e a espécie de conhecimentos, que possuem, faz-se vítima do menosprezo social que atinge esses trabalhadores manuais empenhados em atividades úteis ao corpo. (Ibid., p. 52)

Dewey identifica a existência de uma relação de continuidade entre a divisão social, que se estabelece entre os que trabalham e os que contemplam, e a condição natural. A contemplação estética expressa uma combinação social dos elementos naturais em benefício de um determinado grupo social. Sua origem remonta à condição natural, que se define pela condição de carência e de busca da satisfação. No âmbito das relações que precedem a divisão social, a vida se define pela alternância de períodos de intensa interação com a natureza externa, associados à auto-conservação natural, e de ociosidade coletiva, associada à invernada e vivenciada nas cavernas. Segundo o autor, nessa invernada, a livre associação de idéias prevaleceu sobre as exigências práticas vinculadas à luta pela auto-conservação. O que a contemplação filosófica exhibe, enquanto sucessor da ociosidade das cavernas, é a abstração dessa condição de vida ociosa, tornada permanente para uma classe através do acirramento da divisão social.

Na interpretação do autor, a filosofia estende a satisfação estética da caverna para a perenidade, convertendo-a num fim natural, para o qual tendem todos os processos humanos e naturais. O que a filosofia generaliza é a abstração da condição de uma classe numa determinada condição cultural. Seu ponto de chegada, a inteligibilidade do belo e do bem, que ela contrapõe às necessidades e à mudança, reflete o conteúdo dessa experiência social.

Portanto, de acordo com a explicação deweyana, a concepção de universo ordenado,

³ Importante sinalizar para a processualidade dessa separação entre a prática e o conhecimento, associada ao princípio da continuidade, concebido como um princípio que se contrapõe à idéia de ruptura. A expressão "pouco a pouco" pretende chamar atenção para essa disposição processual.

estático e hierarquizado, que a metafísica clássica exhibe, repousa sobre as tendências naturais vinculadas à busca de satisfação. Na análise do autor, a filosofia reflete a divisão social emergente, que sobrepõe a regularidade e a satisfação à luta pela existência. Seu universo ordenado e estático abstrai a formação social emergente e generaliza sua logicidade, estendendo-a a toda a natureza.

Esta división no es un *simple* fenómeno social. Encarna la perpetuación en el plano de la humanidad de una división entre la necesidad y la satisfacción que pertenece a la vida animal. Y esta separación expresa a su vez la relación mecánicamente extremada que existe en la naturaleza entre las situaciones de perturbación del equilibrio, de tensión, de esfuerzo y el equilibrio perfecto. (DEWEY, 1948, p. 300, grifo do autor).*

Com base nessa divisão, a significação das práticas sociais separa-se das experiências concretas do cotidiano. Dewey identifica nesta separação a origem da separação existente entre a vida institucional e a vida material, entre a moral e a ciência, entre a finalidade e a instrumentalidade. Para o autor, o esforço socrático constitui uma tentativa de reconstruir a tradição cultural, reaproximando-a com a experiência prática. Contudo, as conseqüências associadas ao seu posicionamento, que resultaram na sua morte, teriam afetado os posicionamentos dos filósofos que o sucederam. De acordo com Dewey, a partir de Aristóteles, a filosofia assume uma função apologética, marcada pela justificação da tradição.

Se é certa minha tese principal, de que a origem da filosofia reside numa tentativa de reconciliar os dois tipos diferentes de produto mental, nesse caso em nossas mãos está a chave para descobrir as características da filosofia subsequente (...) A tarefa da filosofia consistiu pois em justificar à base de motivos racionais, o espírito, que não a forma, das crenças e dos costumes tradicionais aceites. (Id., 1959, p. 56).

Segundo o autor, a unificação resultante, longe de ser crítica, funcionaliza a divisão social emergente e a ordena hierarquicamente. Ela culmina na afirmação da posição social livre da necessidade e da penúria, vinculada à inteligibilidade “sem fim”. Meios e fins, instrumentos e satisfação passam então a vincular-se a posições sociais distintas. A contemplação estética, enquanto inteligibilidade que tem a si mesma por fim, universaliza essa significação classista, convertendo-a num *telos* natural, para o qual tendem as interações das posições inferiores da hierarquia social. Segundo o autor,

Esta jerarquía está explícita en el pensamiento griego: primero y más abajo están los fines vegetativos, el desarrollo y la reproducción normales; en el segundo rango, vienen los fines animales, el movimiento de traslación y la sensibilidad; en el tercer rango están los fines ideales y racionales, de los que el más alto es la bienaventurada posesión contemplativa en el pensamiento de todas las formas de la naturaleza. En esta escala gradual es cada rango inferior al mismo tiempo que un *fin*

* “Esta divisão não é apenas um fenômeno social. Representa a perpetuação, no âmbito da humanidade, de uma divisão entre a necessidade e a satisfação, que é característica da vida animal. E esta separação expressa, por sua vez, a relação mecânica extrema que existe na natureza entre as situações de perturbação do equilíbrio, de tensão, de esforço e o equilíbrio perfeito.” (T.N.).

un medio o condición previa para llegar a fines más altos. (DEWEY., 1948, p. 90, grifo do autor).*

Na interpretación deweyana, em termos lógicos, a unidade estética do discurso exige eliminar as excrescências dissonantes que comprometem a beleza do ordenamento. A autonomia da linguagem em relação à experiência imediata faz com que a lógica do pensamento se afirme como lógica demonstrativa. A experiência da divisão social encontra-se refletida nessa forma de pensamento, que se liberta da prática. No exercício da liberdade contemplativa, os conteúdos históricos da experiência social são assumidos positivamente.

Os gregos estavam mais próximos da consciência de que era o *discurso* aquilo que haviam descoberto. Ocorre que eles tomaram a estrutura do discurso a partir da estrutura das coisas, em vez de tomá-la das formas que as coisas assumem sob a pressão e oportunidade do intercâmbio e da cooperação sociais. (...) Esqueceram o fato de que a significação das essências lógicas e racionais é a conseqüência nas interações sociais, no convívio, na assistência mútua, na direção e ação organizada na guerra, nas festividades, no trabalho. (Id., 1980, p. 32, grifo do autor).

Assim, longe de se constituir num formalismo vazio, a lógica aristotélica "en su referencia original era rigurosamente ontológica o existencial." (Id., 1950, p. 105).** A tese deweyana é que ela expressa a forma investigativa nascente. Destaca, contudo, que, diante da falta de uma compreensão histórica, os produtos deste pensamento foram autonomizados e convertidos em natureza, em detrimento dos processos históricos que estão na sua origem. Assim, através do "método genético" (Id., 1959, p. 60), Dewey pretende destacar a conexão existente entre a motivação estética e o contexto em que se origina, a fim de evidenciar a natureza da conexão e de problematizar seu significado histórico.

El participar en esta actividad final se limitó, sin embargo, a unos pocos. Como se la concibió como un fin dado espontánea o 'naturalmente' a unos pocos, no como un término práctico y reflexivo a que llegar, se concluyó que algunos hombres son serviles por naturaleza, teniendo por su única función el aportar las cosas materiales que hicieran posible a otros hombres el dedicarse a la pura actividad teórica sin que los distrajera la necesidad de ganarse la vida. La idea de que el pensamiento es el fin último y perfecto de la naturaleza resultó, así, la 'racionalización' de una división de clases existente en la sociedad. (Id., 1948, p. 100, grifo do autor).***

* "Esta hierarquia está explícita no pensamento grego: primeiro e mais abaixo, estão os fins vegetativos, o desenvolvimento e a reprodução normal; num segundo nível, estão os fins animais, o movimento de translação e a sensibilidade; num terceiro nível estão os fins ideais e racionais, dentro dos quais o mais alto é a bem aventurada posse contemplativa no pensamento de todas as formas da natureza. Nesta escala gradual, cada nível inferior é, ao mesmo tempo, um fim e um meio, ou condição prévia para chegar a fins mais altos." (T.N.).

** "Em sua referência original, era rigorosamente ontológica ou existencial." (T.N.).

*** "O participar nesta atividade final se limitou, no entanto, a poucos. Tendo sido concebida como um fim dado espontânea ou 'naturalmente' a poucos, não como um termo prático e reflexivo que possa ser atingido, concluiu-se que alguns homens são servis por natureza, tendo por sua única função o contribuir com as coisas materiais que torna possível a outros dedicar-se à pura atividade teórica, sem que a necessidade de ganhar a vida os distraísse. Assim, a 'racionalização' de uma divisão de classes existente na sociedade resultou na idéia de que o pensamento é o fim último e perfeito da natureza." (T.N.).

Segundo Dewey, a autonomização da linguagem, que resulta na autonomização dos fins e dos valores morais em relação à historicidade, distancia-os em relação aos problemas sociais vinculados à necessidade e à insegurança. A significação que ela confere às atividades práticas, marcadamente despreziva, diz respeito à apreciação de uma classe social privilegiada, que se apóia no trabalho de outros para satisfazer suas necessidades materiais. Ao converter a realidade estética em realidade única e verdadeira, esta classe suprime o conflito, a irregularidade e a necessidade, que se convertem em "não-ser". "La contrapartida de la conversión de los objetos estéticos en objetos de ciencia, en lo uno, verdadero y bueno, fué la conversión de los objetos operativos y transitivos en cosas que delatan la ausencia de su Ser pleno." (DEWEY, 1948, p. 105).^{*} Ao confundir o conhecimento com a contemplação estética e ao convertê-lo em moralidade, a ciência filosófica naturaliza a significação negativa atribuída ao trabalho e às atividades práticas em geral. Dewey explicita o resultado dessa naturalização, reportando-se à filosofia aristotélica:

1) La categoría de sustancia no es sino el reflejo de la idea de que las *cosas* existen en forma estable en el mundo, una idea no sólo familiar sino básica en todas esas creencias del sentido común que no han sido modificadas por el impacto de la ciencia moderna. Esas cosas están designadas en el uso general por los nombres comunes. 2) La categoría de las especies fijas corresponde a la creencia del sentido común en clases naturales (...). 3) Las ideas, creencias y juicios del sentido común se hallan gobernadas en toda cultura por concepciones teleológicas, por fines; en el lenguaje moderno por consideraciones de *valor*. 4) El sentido común piensa el mundo de las cosas y de las relaciones sociales en términos que, cuando son reflexivamente organizados, dan por resultado la doctrina de rangos escalonados o jerarquías. (Id., 1950, p. 114-115, grifo do autor).^{**}

Para nosso autor, o finalismo teleológico que fundamenta a filosofia aristotélica desloca o resultado histórico para a origem. "La conversión de la lógica de la reflexión en una ontología del ser racional se debe, pues, a la conversión arbitraria de una función natural y eventual de unificación en una realidad antecedente." (Id., 1948, p. 60-61).^{***}

Através desse mecanismo explicativo, as motivações iniciais acabam sendo ocultadas

* "A contrapartida da conversão dos objetos estéticos em objetos de ciência, no uno, verdadeiro e bom, foi a conversão de objetos operativos e transitivos em coisas que dizem respeito à ausência do seu Ser pleno." (T.N.).

** "1) A categoria de substância não é senão o reflexo da idéia de que as *coisas* existem de forma estável no mundo, uma idéia não só familiar, mas básica em todas as crenças do senso comum que não foram modificadas pelo impacto da ciência moderna. Essas coisas são assim designadas pelo uso geral dos homens comuns. 2) A categoria das espécies fixas corresponde à crença do senso comum em classes naturais (...) 3) As idéias, crenças e juízos do senso comum, em toda cultura, são governadas por concepções teleológicas, por fins; na linguagem moderna, por considerações de *valor*. 4) O senso comum pensa o mundo das coisas e das relações em termos que, quando são reflexivamente organizados, dão por resultado a doutrina dos níveis escalonados ou hierarquias." (T.N.).

*** "A conversão da lógica da reflexão numa ontologia do ser racional deve-se, então, à conversão arbitrária de uma função natural e eventual de unificação em uma realidade antecedente." (T.N.).

e as mediações que se estabelecem entre a condição inicial e os resultados finais são absolutizadas. Em contraposição à concepção aristotélica, Dewey sustenta que é o próprio trabalho que, associado à linguagem, está na origem da liberação social de alguns poucos e possibilita a emergência da inteligência como uma dimensão diferenciada.

Extraordinarias y sutiles son las razones que se han dado para creer en el principio de causalidad. El trabajo y el uso de instrumentos, sin embargo, parecen ser una razón empírica suficiente; en efecto, parecen ser los únicos hechos empíricos que pueden aducirse específicamente en este orden de cosas. Son fundamentos más adecuados para aceptar la fe en la causalidad que las secuencias regulares de la naturaleza o una categoría de la razón o el hecho de la voluntad que también se alega. (DEWEY, 1948, p.73).*

De acordo com Dewey, a atividade científica, diferentemente da concepção aristotélica, reconhece o dinamismo da natureza e se afirma como um empreendimento prático e auto-corretivo.

1.1.3 O procedimento científico como atividade integradora e auto-corretiva

Dewey sustenta que, no contexto em que nos encontramos, a eficácia da investigação científica se vincula à revitalização dos processos de interação dos indivíduos com seu ambiente. Destaca que, longe de se traduzir numa condição estática, perfeita e finita, a realidade natural e social, que se afirma como interação das unidades naturais, caracteriza-se pela dinamicidade, pela mudança e pela contingência.

las cosas de la experiencia ordinaria encierran en un seno una mezcla de ingredientes arriesgados e inciertos con otros fijos y uniformes. La necesidad de seguridad fuerza a los hombres a aferrarse a lo regular a fin de reducir al mínimo y de dominar lo inevitable y fluctuante. En la experiencia real es esto una empresa *práctica*, a la cual hace posible el conocimiento de lo reiterado y estable, de los hechos y las leyes. Las filosofías han tratado muy a menudo de adelantarse a la labor efectiva que entraña el penetrar la verdadera naturaleza de la experiencia, instituyendo una seguridad y certeza puramente teórica. (Ibid., p. XIII, grifo do autor).**

Em seu entendimento, os procedimentos da investigação científica respondem a essa

* “São extraordinárias e sutis as argumentações que têm sido feitas para acreditar no princípio de causalidade. Porém, o trabalho e a utilização de ferramentas parecem ser uma argumentação empírica suficiente; efetivamente, parecem ser os únicos fatos empíricos que podem alegar-se especificamente nesta ordem de coisas. São fundamentos mais adequados para aceitar a fé na causalidade do que as seqüências regulares da natureza ou uma categoria da razão, ou o fato da vontade que também se alega.” (T.N.).

** “as coisas da experiência ordinária contêm em seu núcleo uma mistura de ingredientes arriscados e incertos com outros fixos e uniformes. A necessidade de segurança obriga os homens a apegar-se ao constante com a finalidade de dominar e de reduzir ao mínimo o inevitável e o flutuante. Na experiência real, é isto uma empresa prática, que possibilita o conhecimento do reiterado e do estável, dos fatos e das leis. As filosofias tentaram com muita freqüência adiantar-se ao trabalho efetivo que implica penetrar a verdadeira natureza da experiência, instituindo uma segurança e uma certeza puramente teóricas.” (T.N.).

perspectiva naturalista. Trata-se de um método que aumenta a eficácia prática de intervenção do homem sobre a natureza. A atividade científica, que se ocupa com a experimentação, busca estabelecer a conexão entre um momento e outro, estabelecendo várias combinações e não apenas uma única e casual, o que aumenta significativamente a possibilidade de alcançarmos conseqüências desejáveis.

(...) los intereses del método empírico y denotativo y la metafísica naturalista coinciden por completo. (...) las investigaciones científicas alcanzan *objetos* que son mejores porque se los alcanza mediante un método que los domina y que aumenta el grado de dominación sobre la vida misma, que mitiga los accidentes, muda la contingencia en ventaja y deja en franquía el pensamiento y otras formas del esfuerzo. (DEWEY, 1948, p. 61-62, grifo do autor).*

Quanto à sua origem, o procedimento é antigo como a experiência natural, mas sua funcionalização sistemática remonta ao século XV e XVI, associada ao mundo dos produtores. Contudo, a exceção de Francis Bacon, que Dewey reconhece como "profeta de uma concepção pragmática do conhecimento" (Id., 1959, p. 70), a explicação da funcionalidade científica permaneceu vinculada à idéia de causalidade, que remonta à metafísica clássica.

El conocimiento científico genuino se restauró cuando la investigación adoptó como parte de su propio procedimiento y para sus propios propósitos los instrumentos y procedimientos de los operarios productores que antes se habían descuidado. Esta adopción representa la característica radical del método experimental de la ciencia. El gran papel que incumbe todavía a las matemáticas en la elaboración de la ciencia nos muestra que el razonamiento sigue desempeñando un papel fundamental. (Id., 1950, p. 112).**

Em termos aplicativos, Dewey reconhece que o uso do procedimento metódico vem sendo ampliado progressivamente. "O século XVII presenciou sua aplicação na astronomia e cosmologia geral; o século XVIII, na física e química; o século XIX empreendeu sua aplicação na geologia e nas ciências biológicas". Diante desta objetivação crescente, ele indaga se a sua extensão ao universo moral e filosófico não constituiria "a missão do século XX?". (Id., 1959, p. 97). Dewey sustenta que o advento do darwinismo rompe com as bases que sustentam o modelo biológico essencialista aristotélico, sobre o qual repousa a hierarquia natural que fundamenta a tradição cultural européia: "Se puede fijar muy bien el cierre del

* "os interesses do método empírico e denotativo e da metafísica naturalista coincidem por completo (...) as investigações científicas atingem *objetos* que são melhores porque são atingidos mediante um método que os domina e que aumenta o grau de dominação sobre a vida mesma, mitiga os acidentes, tem a vantagem de mudar a contingência e deixa em liberdade o pensamento e outras formas do esforço. (T.N.).

** "O conhecimento científico genuino se restaurou quando a investigação adotou como parte de seu próprio procedimento e para seus próprios propósitos os instrumentos e procedimentos dos operários produtores, que antes se havia descuidado. Esta adoção representa a característica radical do método experimental da ciência. O grande papel que incumbe ainda às matemáticas na elaboração da ciência nos mostra que o raciocínio segue desempenhando um papel fundamental." (T.N.).

ciclo de la inversión científica en la fecha de la aparición del *Origen de las Especies* de Darwin.” (DEWEY, 1950, p. 109-110).*

Em termos conceituais, Dewey utiliza diferentes expressões para reportar-se ao procedimento científico: "investigação", "pensamento", "pensamento reflexivo", "método empírico", "método científico", "método da inteligência", "reflexão", "inteligência", "experimentalismo", “método da cooperação”, “método da democracia”, constituem algumas de suas formas, através das quais define a especificidade da experiência social emergente, entendida como continuidade na diferenciação.

Dewey concebe o pensamento espontâneo como sugestão. As sugestões dizem respeito às respostas que produzimos em contextos existenciais definidos como situações problemáticas, conflituosas ou indeterminadas, que expressam a existência de desequilíbrios na relação que estabelecemos com o ambiente. Segundo o autor, "se estivermos familiarizados com situações análogas, se já nos preocupamos antes com uma questão semelhante, é provável que surjam sugestões mais ou menos adequadas e eficientes.” (Id., 1979a, p. 25). Quanto ao seu acontecer, as sugestões são contingentes, mas guardam relação com as condições que precedem a sua emergência.

Fundamentalmente, as sugestões apenas ocorrem ou não ocorrem, na dependência, como vimos, do estado da cultura e dos conhecimentos da época; do discernimento, da experiência e talento inato do indivíduo, de suas atividades recentes; e, até certo ponto, do acaso, pois muitas das mais importantes invenções e descobertas se deram quase acidentalmente, conquanto devamos lembrar que esses felizes acidentes nunca aconteceram senão com pessoas especialmente preparadas por seu interesse e prévia meditação. (Ibid., p. 169).

O que caracteriza a interação inteligente, investigativa, crítica ou reflexiva, é a atividade exercida sobre as sugestões espontâneas. O que define essa forma de experiência é a atividade que se afirma sobre as idéias, cada uma das quais estabelece uma conexão entre um antecedente e um conseqüente. Esse reconhecimento implica em fazer a experimentação das idéias, a fim de verificar as conseqüências associadas à sua afirmação objetiva.

(...) define-se o pensamento como a operação em virtude da qual os fatos presentes sugerem outros fatos (ou verdades), de tal modo que nos induzam a crer no que é sugerido, com base numa relação real nas próprias coisas, uma relação entre o que sugere e o que é sugerido. (...) É uma conexão objetiva o elo entre coisas reais, pelo qual uma se torna o fundamento, a garantia, a prova da crença em outra. (Ibid., p. 21, grifo do autor).

A vinculação das idéias à situação problemática faz com que a própria concepção de verdade resulte numa questão prática. O reconhecimento da origem orgânica do pensamento e da existência de uma variabilidade de significações possíveis faz com que a relação entre uma

* “É possível fixar muito bem o fechamento do ciclo do investimento científico na data da aparição da *Origem das Espécies* de Darwin.” (T.N.).

idéia-sugestão e a motivação originária deixe de ser evidente por si mesma. O conhecimento diz respeito ao reconhecimento da associação que se estabelece entre a idéia e sua conseqüência, isto é, à compreensão da significação objetiva associada às idéias ou proposições. Este reconhecimento permite verificar a existência de adequação entre a idéia e a motivação que está na sua origem e que se afirma como finalidade da ação.

(...) uma idéia ou concepção não é mais que uma reivindicação ou injunção ou plano de *agir* de certo modo, modo este pelo qual se esclarece uma situação peculiar. Quando a exigência, pretensão ou plano, é posto em execução, *somos guiados verdadeira ou falsamente*, somos conduzidos ao nosso fim ou dele desviados. (...) A hipótese *verdadeira* é a que funciona adequadamente, e a *verdade* é nome abstrato aplicado ao conjunto de casos reais, previstos e desejados, que recebem confirmação em suas obras e conseqüências. (DEWEY, 1959, p. 154-155, grifos do autor).

De acordo com Dewey, dado o caráter ativo que caracteriza a busca da verdade, seria mais adequado usarmos o advérbio "verdadeiramente", pois, "como advérbio, expressa um modo, uma forma de agir." (Ibid., p. 154). Em sua interpretação, a ciência física assimilou essa condição explicativa das relações existentes entre os elementos naturais, em substituição à idéia de causalidade. Nela, as idéias já não comparecem como cópias da realidade, mas como substitutivos das relações reais. Nos procedimentos de laboratório, a ciência física parte de situações problemáticas, levanta hipóteses e as submete a testes, fazendo a natureza interagir de forma planejada. Em seu método de investigação, a física submete as hipóteses-sugestões à crítica objetiva e as ajusta mediante a incorporação dos resultados emergentes, num processo progressivo. O que define a especificidade de sua relação com o objeto é a "auto-correção".

O novo método de conhecer é funcionalmente autocorretivo, retirando proveito tanto dos malogros como dos êxitos. A chave do método é a revelação da identidade entre a pesquisa e a descoberta. (...) É notório o fato de a descoberta, quando científica e teórica, ter como correlativa a *invenção*; não menos certo é que em muitos dos aspectos físicos dos negócios humanos há presentemente um método generalizado para a invenção de invenções. (Ibid., p. 35, grifo do autor).

Segundo o autor, o método da ciência reflete a relação de continuidade que se estabelece entre a experiência biológica e a experiência humana. A correção espontânea, que na experiência orgânica está associada ao sofrimento das conseqüências da ação, converte-se numa atividade desenvolvida de forma intencional e antecipada, que procura selecionar as conseqüências desejadas. É o processo de seleção prévia das conseqüências desejadas que define a ação. Assim, o acaso das respostas espontâneas, que está na origem da formação do hábito tradicional, é substituído pela atividade investigativa. Trata-se de formar um novo hábito, um hábito baseado na "procura", na "invenção" e na "descoberta" de novas possibilidades de satisfação.

Ao transferir o interesse do plano estético para o âmbito prático, a ciência substitui o

interesse de "contemplar uma cena harmoniosa e completa" e passa a interessar-se "em transformar uma cena desarmoniosa." (DEWEY, 1959, p. 90). Trata-se de uma substituição da certeza "teórica" da filosofia pela segurança "prática" da ciência, cuja eficácia se vincula ao reconhecimento da existência de uniformidades em meio aos processos de mudança.

Sin las uniformidades sería imposible la ciencia. Pero si sólo existieran ellas, serían imposibles y carecerían de sentido el pensamiento y el conocimiento. Lo incompleto e inseguro hace comprensible y aplicable el que se reconozcan órdenes y relaciones regulares. Estas relaciones son de suyo hipotéticas, e aisladas de toda aplicación son asunto de la matemática (en un sentido no existencial). Por ende, los objetos *últimos* de la ciencia son procesos de cambio *dirigidos*. (Id., 1948, p.135, grifos do autor).*

Dewey destaca que os conhecimentos produzidos pela ciência podem ser aplicados a novos contextos existenciais e assumir diferentes significações, associadas às conseqüências que eles são capazes de produzir. Isso nos permite compreender que, no âmbito da significação, a verdade se expressa na forma de "verdades". Ou seja, a verdade diz respeito ao conjunto das conseqüências que um objeto é capaz de produzir em diferentes contextos de interação. O uso do fogo e do papel é ilustrativo.

El hombre combina significaciones como fuego, cercanía, lejanía, calor, confort, agrado, dolor, expansión, suavizar, de forma que el fuego entre en nuevas interacciones y produzca nuevas consecuencias. (Ibid., p. 239).**

Los mismos acontecimientos existenciales son susceptibles de un infinito número de significaciones. Así, una existencia identificada como 'papel', porque la significación culminante en el momento es 'algo en que escribir', tiene tantas otras significaciones explícitas cuantas consecuencias importantes y reconocidas en las varias interacciones conectivas en que entre. Como las posibilidades de combinación son infinitas y las consecuencias de algunas de ellas pueden ser importantes en algún momento, sus significaciones potenciales son infinitas. (Ibid., p. 262, grifos do autor).***

O que o procedimento formal deslegitima é o fundamento da verdade, sobre o qual repousam os produtos culturais tradicionais, dos quais a dúvida cartesiana aparece como elaboração última. Os fins últimos e os princípios racionais perdem sua força, bem como as reconstruções revolucionárias que a eles se vinculam. Em contraposição a este ideário, Dewey

* "Sem as uniformidades seria impossível a ciência. Mas se só elas existissem, o pensamento e o conhecimento seriam impossíveis e careceriam de sentido. O incompleto e inseguro torna compreensível e aplicável o reconhecimento de ordens e de relações regulares. Estas relações são hipotéticas e, quando isoladas de toda aplicação, são assunto da matemática (num sentido não existencial). Portanto, os objetos *últimos* da ciência são processos de mudança *dirigidos*." (T.N.).

** "O homem combina significações como fogo, cercania, lonjura, calor, conforto, agrado, dor, expansão, suavizar, de modo que o fogo entre em novas interações e produza novas conseqüências." (T.N.).

*** "Os mesmos acontecimentos existenciais são susceptíveis de um infinito número de significações. Assim, uma existência identificada como 'papel', porque a significação culminante no momento é 'algo em que escrever', tem tantas outras significações explícitas quantas conseqüências importantes e reconhecidas nas variadas interações conectivas que integra. Como as possibilidades de combinação são infinitas e as conseqüências de algumas delas podem ser importantes em algum momento, suas significações potenciais são infinitas." (T.N.).

declara que universal é o procedimento científico, através do qual se produzem os novos valores, novas verdades: "O que para ele é realmente 'universal' é o *processo*." (DEWEY, 1959, p. 23, grifo do autor). Como a verdade se associa ao processo que a produz, isto é, ao método utilizado, então este se confunde com a verdade. O reconhecimento da universalidade como princípio de produção da verdade faz com que todos os produtos culturais percam sua autonomia e sejam submetidos à avaliação formal. Assim, a reunificação da experiência define-se pela generalização do procedimento científico. Segundo o autor, "en general, la lógica necesita hacer por la ciencia y la cultura actuales lo mismo que hizo Aristóteles por la ciencia y la cultura de su tiempo." (Id., 1950, p. 113).^{*} Ao ser associada ao procedimento que a produz, a verdade se formaliza. Ela diz respeito à adequação das idéias ao existente e perde sua relação com a razão.

1.2 Subjetividade, eticidade e desenvolvimento histórico

Dewey estabelece uma relação de continuidade entre a metafísica clássica e a epistemologia moderna, referindo que, de modo geral, "o efeito mais surpreendente de tais mudanças até o momento presente tem sido o de substituir o idealismo baseado na metafísica da antiguidade clássica por um idealismo baseado na epistemologia, ou teoria do conhecimento." (Id., 1959, p. 78). A partir de seu "método genético" (Ibid., p. 60), ele explicita as relações funcionais existentes entre o dualismo epistemológico e o contexto em que se afirma e aponta para sua significação no contexto histórico atual. Em contraposição a essa tendência, concebe uma subjetividade ativa e dinâmica, reconhecidamente histórica, que se define pela funcionalidade instrumental, vinculada à recomposição da unidade da experiência, orientada praticamente.

1.2.1 A diferenciação natural como base do desenvolvimento histórico

Dewey sustenta que toda a dinâmica histórica, e não apenas a moderna, repousa sobre a interação entre a individualidade e seu entorno, cujas relações exibem determinadas

^{*} "No geral, a lógica precisa fazer pela ciência e a cultura atuais o mesmo que Aristóteles fez pela ciência e a cultura de seu tempo." (T.N.).

regularidades ou preferências comportamentais. Essas regularidades não constituem algo que se afirma independentemente da interação, mas expressam comportamentos decorrentes da interação. A individualidade se manifesta na forma de atividade seletiva, que exhibe preferências, de aproximação, com relação a certos objetos; de repulsa, com relação a outros; e de indiferença com relação a terceiros. Esta condição seletiva e ativa não se restringe ao mundo humano, mas é extensiva ao conjunto da natureza, inclusive ao âmbito físico-químico.

La individualidad personal tiene sus bases y condiciones en acontecimientos más simples. Las plantas y los animales infrahumanos obran *como si* les interesara que se mantuviese su actividad, su característica receptividad y reactividad. Hasta los átomos y las moléculas muestran una tendencia selectiva en su indiferencia o afinidades y repulsiones cuando se hallan expuestas a la acción de otros acontecimientos. Respecto a algunas cosas, están hambrientas de ellas hasta llegar al extremo de la voracidad; en presencia de otras son tardas y frías. (...) En un sentido auténtico, aunque no psíquico, muestran los seres naturales preferencia y concentración del interés. (DEWEY, 1948, p. 173, grifo do autor).*

O reconhecimento da dimensão ativa da subjetividade e a contextualização das motivações que embasam sua regularidade comportamental levam Dewey a defender sua dinamização. A partir da ampliação do universo interativo e da complexificação das relações que estabelece com o ambiente, impõe-se uma exigência adaptativa crescente e contínua à subjetividade. Tomando por base essa concepção genealógica, Dewey problematiza a concepção de individualidade presente nas culturas tradicionais, que a filosofia clássica converte em finalismo objetivo, assim como o seu dinamismo absolutizado, que a modernidade isola do contexto e converte em apriorismo racional e/ou em psicologismo subjetivo.

Segundo sua análise, nas culturas tradicionais, a individualidade expressa uma condição coletiva, relativamente estabilizada. É a integração do indivíduo com o coletivo, isto é, com seu ambiente social, que lhe confere uma individualidade. Nessa formação social, prevalece a determinação do todo sobre a parte. Assim concebida, a individualidade define o teor das relações que se desenvolvem entre os integrantes do grupo e as relações que estes estabelecem com outros grupos sociais. Não se trata de uma interioridade contraposta ao social, como sustentado pelo pensamento moderno, mas de uma constituição coletiva, histórica e objetiva. Trata-se de uma regularidade que se expressa como normalidade e que

* A individualidade pessoal tem suas bases e condições em acontecimentos mais simples. As plantas e os animais infra-humanos agem como se lhes interessasse que se mantivesse sua atividade, sua receptividade e reatividade característica. Até os átomos e as moléculas mostram uma tendência seletiva em sua indiferença ou afinidades e repulsões quando se acham expostas à ação de outros acontecimentos. Com respeito a algumas coisas, estão famintas delas até chegar ao extremo da voracidade; em presença de outras são demoradas e frias. (...) Num sentido autêntico, embora não psíquico, os seres naturais mostram preferência e concentração do interesse. (T.N.).

exclui de si o que lhe é antagônico, caracterizado como ilícito.

La vida y el ser pertenecen en un sentido preeminente a la tribu y la familia; las criaturas particulares sólo son miembros de un todo consolidado. Este estado social de cosas constituyó el modelo conforme al cual se construyeron todos los acontecimientos naturales. (...) Un individuo era un miembro de un todo colectivo. (...) Lo personal era equivalente a lo ilícito, y toda innovación y apartarse de la costumbre era ilícito. (DEWEY, 1948, p. 175).*

Para os gregos, ao contrário do que se verifica na concepção moderna, esta constituição coletiva da individualidade é afirmativa e positiva. Ela permite identificar e reconhecer o indivíduo como integrante de uma estirpe familiar ou grupal, cujas características ele compartilha. A partir desse pertencimento, é possível reconhecê-lo externamente e diferenciá-lo no interior do grupo social. A diferenciação interna diz respeito ao modo particular pelo qual o indivíduo exterioriza os elementos constituintes da individualidade coletiva,⁴ seja na guerra, seja na paz. A grandiosidade ou a insignificância de sua ação é julgada com base nos valores compartilhados pela individualidade coletiva. A diferenciação do indivíduo que se aparta da configuração coletiva é condenada pela coletividade.

La forma que distingue a una estirpe permite a una persona particular que la sitúen, conozcan e identifiquen. El hábito moderno de usar el 'yo' y el espíritu como intercambiables es inconcebible cuando son realidades sólidas la familia y la comuna. Para los griegos era una estirpe un sistema organizado en que una forma ideal une individuos variados en un verdadero todo dándoles un carácter distintivo y reconocible. (Ibid., p. 174, grifo do autor).**

Segundo Dewey, essa individualidade associada à regularidade comportamental, vinculada a um coletivo, é comunicada para as expressões conceituais da filosofia, que a estende à realidade cósmica. A separação entre o estático e o mutável e entre o perfeito e o

* “A vida e o ser pertencem, num sentido preeminente, à tribo e a família; as criaturas particulares só são membros de um todo consolidado. Este estado social de coisas constituiu o modelo a partir do qual se construíram todos os acontecimentos naturais. (...) Um indivíduo era um membro de um todo coletivo. (...) O pessoal era equivalente ao ilícito, e toda inovação e apartar-se do costume era ilícito.” (T.N.).

⁴ Em artigo intitulado "Hábito e formação do homem virtuoso na *Ética a Nicômacos*", busco compreender a natureza do hábito e seu sentido para a formação do homem virtuoso. Para Aristóteles, a capacidade de ajuizamento moral repousa sobre a prática de boas ações, que encontra na educação e nas boas leis as suas referências fundamentais. Não se trata, portanto, de uma simples repetição de ações passadas, nem de um ato puramente intelectual, mas de aprender, pelo “hábito” de praticar boas ações, a submeter seus impulsos à boa medida. Nesse sentido, a individualidade aristotélica se afirma como uma forma de desenvolvimento das potencialidades naturais que fundamentam à unidade política e que encontra a *pólis* perfeita como fonte de referência. (IN:COELHO, Ildeu. *Educação, cultura e formação: o olhar da filosofia*. Goiânia: PUC-Goiás, 2009, p. 51-70).

** A forma que distingue uma estirpe permite a uma pessoa particular que a situem, conheçam e identifiquem. O hábito moderno de usar o 'eu' e o espírito como intercambiáveis é inconcebível quando a família e a comuna são realidades sólidas. Para os gregos uma estirpe era um sistema organizado em que uma forma ideal une indivíduos variados num verdadeiro todo, conferindo-lhes um caráter distintivo e reconhecível. (T.N.).

desprezível e a sobreposição do primeiro sobre o segundo está na origem da sobreposição da realidade transcendente sobre a imanente. A verdadeira individualidade é atribuída à regularidade e à perfeição do “Ser”, enquanto a diferenciação que se associa ao instável, inseguro e mutável, é convertida em “não-ser”.

En el pensamiento griego se atribuyó al Ser el amor de la perfección, de la autosuficiencia. El estado de autosuficiencia excluyente de toda deficiencia era lo que constituía el individuo, concibiéndose el cambio significativo como la generación de semejante todo. En consecuencia, y en vista de la evidente inestabilidad de las existencias particulares que los modernos llaman corrientemente individuos, era el verdadero individuo una especie dotada de forma e inmutable en el tiempo. (DEWEY, 1948, p. 173).*

Na cultura clássica, a individualidade se vincula à regularidade transcendente, cuja perfeição e perenidade se configuram no verdadeiro sujeito, que exige adequação do homem. Como integrante da natureza, determinado por sua logicidade, o homem se define como objeto da natureza, e esta, em contrapartida, é afirmada como verdadeiro sujeito. Isto faz com que a subjetividade do homem seja compreendida como conformação ao sujeito objetivo, associado à ordem natural. Assim, o ser do homem é avaliado pelo seu nível de aproximação com a regularidade e com a perfeição, que se contrapõe e sobrepõe ao irregular e ao transitório, que dizem respeito à aparência fenomênica.

Es un hecho bien conocido que el sentido de las palabras ‘sujeto’ y ‘objeto’ ha experimentado un cambio total en la historia del pensamiento filosófico. Lo que nosotros llamamos ‘objetos’ en la terminología griega eran *sujetos*; eran existencias consideradas como sujetos del conocimiento. Sus formas lógicas estaban determinadas por la división básica que se suponía existir en la Naturaleza entre lo cambiante y lo eterno. Las cosas que cambian son demasiado inestables para ser sujetos de conocimiento en su sentido exacto y completo. El *conocimiento* como distinto de la sensación y de la opinión es algo fijo; la verdad no cambia. De aquí que sus sujetos (‘objetos’ en nuestro sentido) tienen también que ser invariables. (Id., 1950, p.101, grifos do autor).**

Segundo Dewey, também no âmbito da atividade instrumental ou técnica⁵ os gregos

* “No pensamento grego se atribuiu o amor à perfeição e à auto-suficiência ao Ser. O estado de auto-suficiência excluído de toda deficiência era o que constituía o indivíduo, concebendo-se a mudança significativa como geração daquele todo. Em consequência e em vista da evidente instabilidade das existências particulares, que os modernos chamam normalmente indivíduos, o verdadeiro indivíduo era uma espécie dotada de forma, imutável no tempo.” (T.N.).

** “É um fato bem conhecido que o sentido das palavras ‘sujeito’ e ‘objeto’ passou por uma mudança total na história do pensamento filosófico. O que nós chamamos ‘objetos’, na terminologia grega eram sujeitos; eram existências consideradas como sujeitos do conhecimento. Suas formas lógicas estavam determinadas pela divisão básica, que se supunha existir na Natureza entre o mutante e o eterno. As coisas que mudam são demasiado instáveis para serem sujeitos de conhecimento em seu sentido exato e completo. O *conhecimento*, diferentemente da sensação e da opinião, é algo fixo; a verdade não muda. Daqui que seus sujeitos (‘objetos’ em nosso sentido) têm também que ser invariáveis.” (T.N.).

⁵ Aristóteles diferencia entre "ciências teóricas" (metafísica, matemática e física), "ciências práticas" (ética-política) e "ciências poéticas ou produtivas" (lógica, retórica e poética). Segundo Oliveira “O que distingue radicalmente a *práxis* da *poiésis* é que enquanto a *poiésis* se volta à perfeição da própria obra, a *práxis* diz respeito à *perfeição do agente*, uma vez que a *práxis* é o realizar-se do sujeito na ação pela ação. Portanto, aqui a perfeição alude, em primeiro lugar, ao próprio ato do sujeito, e não ao produto do ato, como é o caso da

não atribuíam as qualidades à iniciativa do indivíduo, mas ao processo de aperfeiçoamento da experiência, associado ao agir e ao sofrer os resultados da ação exercida sobre os objetos. Trata-se, em todos os casos, de uma atividade que requer o conhecimento das qualidades do objeto e o seu domínio prático. A ênfase recai sobre a obra e não sobre o agente.

Para los griegos era la experiencia el resultado de una acumulación de haceres y padeceres prácticos y una percepción que se había constituido gradualmente en la destreza del carpintero, el zapatero, el piloto, el labrador, el general y el político. No había nada de simplemente personal o subjetivo en ella; era una consolidación, llevada a cabo por la naturaleza, de acontecimientos naturales particulares en una realización de las formas de aquellas cosas que son de tal o cual manera habitualmente, antes y después, en conjunto, pero no necesariamente ni siempre. La experiencia era adecuada y final para esta clase de cosas, porque era la realización en que culminaban, en la misma medida en que el pensamiento racional era la realización de las formas de las cosas que son lo que son necesariamente. (DEWEY, 1948, p. 190-191).*

Assim, a psicologia grega não estabelece uma separação entre o sujeito e o objeto para delimitar as possibilidades da experiência subjetiva - como se sucederá na modernidade -, mas define a própria organização biológica e cosmológica a partir da experiência humana, projetando o que ela tem de mais perfeito sobre o conjunto da realidade. Isso faz com que não haja uma separação entre o mundo objetivo e subjetivo, mas sim uma classificação e hierarquização da realidade baseada nos níveis de estabilidade e de perfeição, a partir dos quais se definem e orientam as atividades humanas.

Es especialmente notable el hecho de que, no existiendo todavía la aguda división ulterior entre sujeto y objeto, la psicología fue una ciencia ligada a la biología que, a su vez, estaba ligada a la física, y a su vez la moral y la política eran partes de la teoría de la naturaleza. El hombre era concebido en relación con la naturaleza y no como algo aparte. Los estudios de moral y de política no se hallaban separados por nítidas fronteras de la cosmología. Además, se pensaba que la matemática era una ciencia existencial. (Id., 1950, p.100).**

poiésis. Esta radica, poderíamos dizer modernamente, na dimensão de *carência*, que caracteriza o ser do homem, se faz na intenção da satisfação de uma carência. A *práxis*, ao contrário, fala de plenitude, e a manifestação do ato no espírito dele derivado é como que a efusão, para fora de si, dessa plenitude no ato. A *práxis* tem, portanto, um fim imanente a si, e sua perfeição realiza-se plenamente pela presença desse fim, que é seu bem respectivo.(...) Porque a ação tem fim em si mesma, ela encontra em si mesma suas condições e seus critérios, ao passo que a produção mede-se por *paradigmas de eficiência*, que lhe são externos. Isso se manifesta, com toda a clareza, na concepção da ação política, *poiésis* é violência, e os homens são considerados ‘material’ para a realização de fins situados para além deles.” (OLIVERIA, Manfredo. *Ética e sociabilidade*. Belo Horizonte: Loyola, 1993, p. 60, nota número 17).

* “Para os gregos, a experiência era o resultado de uma acumulação de fazeres e de submetimentos práticos, uma percepção que se tinha constituído gradualmente na destreza do carpinteiro, do sapateiro, do piloto, do lavrador, do general e do político. Não havia nada de simplesmente pessoal ou subjetivo nela; era uma consolidação de acontecimentos naturais, particulares, levada a cabo pela natureza, uma realização das formas das coisas que são de tal ou qual maneira habitualmente, antes e depois, em conjunto, mas não necessariamente e nem sempre. A experiência era adequada e final para esta classe de coisas, porque era a realização em que culminavam, na mesma medida em que o pensamento racional era a realização das formas das coisas, que são o que são necessariamente.” (T.N.).

** “É notável o fato de que, não existindo ainda a forte divisão ulterior entre sujeito e objeto, a psicologia foi uma ciência ligada à biologia, por sua vez ligada à física, ao mesmo tempo em que a moral e a política eram

Contudo, segundo o autor, a renovação social, que emerge ocasionalmente, repousa sobre a diferenciação individual, que se manifesta através da ação de algum integrante do grupo sobre a individualidade coletiva instituída. Dewey enfatiza o caráter acidental e contingente dessas invenções, em contraponto ao dualismo epistemológico, que as credita à autoria de um sujeito isolado do contexto. Além disso, sustenta que a invenção, por si só, não resulta em mudança. Segundo sua análise, o que caracteriza a atividade propriamente individual diz respeito à observação e à comunicação da inovação, que lhe confere significação objetiva. Portanto, é o reconhecimento social da inovação que lhe confere valor e possibilita sua incorporação pela individualidade coletiva.

Mas el espíritu tiene ocasionalmente dentro de una forma individualizada un efecto constructivo. Toda invención, todo adelanto en el arte, tecnológico, militar y político, tiene su génesis en la observación y la ingeniosidad de un innovador individual. Todos los utensilios, trampas, herramientas, armas, relatos prueban que alguien ejerció en algún momento su iniciativa en desviarse de los modelos y patrones consuetudinarios. El accidente tuvo su parte, pero *alguien* hubo de observar y utilizar el cambio accidental antes de surgir una nueva herramienta o costumbre. (DEWEY, 1948, p. 175-176, grifo do autor).

É graças a essa condição excepcional da inovação que esta assume uma dimensão grandiosa no contexto tradicional. Por se revelar significativa para um grupo social, ela passa a ser reconhecida como um ato de heroísmo. Este heroísmo, contudo, não é atribuído à figura do indivíduo, mas ao que, através dele, se faz presente de forma excepcional, caracterizado pela grandiosidade que é incomum ao conjunto dos mortais. A posição do herói define-se pela ousadia da relação que estabelece com a natureza e com os costumes, distinta do familiar, e ao mesmo tempo, reformulador deste. A ousadia que manifesta-se em seus posicionamentos diz respeito à presença de um espírito⁶ ou de uma divindade: "El carácter excepcional de la

partes da teoria da natureza. O homem era concebido em relação com a natureza e não como algo a parte. Os estudos da moral e da política não estavam separados por nítidas fronteiras da cosmologia. Ademais, pensava-se que a matemática era uma ciência existencial." (T.N.).

* "Mas, ocasionalmente, o espírito tem dentro de uma forma individual um efeito construtivo. Toda invenção, todo progresso artístico, tecnológico, militar e político, tem sua gênese na observação e no engenho de um inovador individual. Todos os utensílios, armadilhas, ferramentas, armas, relatos provam que alguém, em algum momento, exercitou sua iniciativa desviando-se dos modelos e padrões habituais. O acidente teve seu lugar, mas alguém teve que observar e utilizar a mudança acidental antes de surgir uma nova ferramenta ou costume." (T.N.).

⁶ As análises de mitólogos (Brandão, 2004; Vernant & Naquet, 1999; Snell, 2001) destacam o caráter processual da afirmação da consciência filosófica no contexto da cultura grega, em contraponto aos posicionamentos tradicionais, que enfatizam a ruptura mítica como milagre grego. Snell (2001), ao analisar os registros lingüísticos do período homérico, evidencia a ausência de uma compreensão da unidade da visão, do corpo e da alma. Quanto à visão, destaca a presença de um grande número de verbos para expressar o ato de ver, cuja ênfase recai sobre o modo como o olhar do animal atinge o homem. Com relação à alma, refere que "a ação humana não tem nenhum início efetivo e independente; o que é estabelecido e realizado é decisão e obra dos deuses. (...) o homem ainda não se sente promotor da própria decisão; isso só ocorrerá na tragédia. Em Homero, toda vez que o homem, depois de haver refletido, toma uma decisão, sente-se impelido a isso pelos deuses.(...) não existe a consciência da espontaneidade do espírito humano, isto é, a consciência de que as

individualidad creadora se refleja en el atribuir el origen de las artes industriales y políticas a dioses y héroes semidivinos." (DEWEY, 1948, p. 177).*

Essa condição heróica da individualidade, associada à tensão objetiva, permite observar que, na origem, a própria individualidade coletiva resulta de tensões interativas anteriores, cujos resultados foram compartilhados por uma coletividade. A estabilidade assumida pela individualidade grupal configura-se, portanto, num ponto de chegada. A diferenciação individual, que a dinamiza e renova, explicita a continuidade de sua objetivação. Importa destacar que é o caráter ativo e orgânico da diferenciação individual, em sua condição de carência e/ou de necessidade, que dá origem à renovação social. Por constituir-se num momento de transição entre o velho e o novo, a manifestação da diferenciação individual resulta em algo ao mesmo tempo desejável e condenável.

Hasta en las culturas más dadas a la reproducción, se produce siempre alguna creación, mediante variaciones específicas, esto es, por medio de los individuos. Así, aunque negativamente signifique la individualidad algo que debe andar sometido, positivamente denota la fuente del cambio en las instituciones y las costumbres. (Ibid., p. 176).**

Dewey destaca que, mesmo no contexto filosófico clássico, o ideário da perfeição requer a diferenciação de alguns indivíduos para sua realização. Pelo menos alguns indivíduos devem ser capazes de aproximar-se do ideal da perfeição para capturá-lo e implementá-lo no âmbito da coletividade. Reportando-se à obra política de Platão,⁷ Dewey refere que "es digno de nota que ni siquiera Platón pudo con su mucho celo por un todo organizado y fijo imaginar su generación salvo por medio del esfuerzo de algún individuo felizmente constituido y

determinações da vontade e, em geral, dos movimentos do ânimo e dos sentimentos tenham origem no próprio homem. (...) O que mais tarde será entendido como 'vida interior' apresentava-se na origem como intervenção da divindade." Diferentemente ocorreria no período socrático, onde esta unidade da alma e sua diferenciação se mostraria plenamente desenvolvida. Segundo o autor, uma das acusações dirigidas à Sócrates se refere à divindade interior que ele anuncia: "Sócrates, opinavam eles, nega a existência dos deuses; e, por intermédio de seu demônio, essa sua estranha voz interior, quer introduzir novos deuses, 'novos demônios', que deveriam substituir os antigos. Ele não era apontado como descrente, e sim como negador dos deuses." (SNELL, *Bruno. A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 27-29).

* "O caráter excepcional da individualidade criadora se reflete na atribuição da origem das artes industriais e políticas a deuses e heróis semi-divinos." (T.N.).

** "Até nas culturas mais inclinadas à reprodução, sempre se produz alguma criação mediante variações específicas, isto é, por meio dos indivíduos. Assim, ainda que, negativamente, a individualidade signifique algo que deve andar submetido, positivamente, ela denota a fonte de mudança nas instituições e nos costumes." (T.N.).

⁷ No livro VII de *A república*, Platão descreve o processo pedagógico que fundamenta a construção de uma cidade justa. Seu ponto de partida consiste em arrancar o homem da caverna, onde se encontra amarrado ao reino da opinião, para levá-lo a defrontar-se com a verdadeira realidade, a fim de aprender a orientar-se com base no conhecimento real. Pressupõe, portanto, a existência de pelo menos um homem que se diferencie dos demais e que seja capaz de alavancar o processo educativo. Esse homem é o filósofo, ao qual deve ser confiada a condução da cidade, a fim de que leve os homens em direção ao conhecimento da verdade e à prática da bem. (PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 7.ed. Lisboa: Fundação Dalouste Gulbenkian, 1993).

afortunadamente situado.” (DEWEY, 1948, p. 179).*

Se a concepção da individualidade associada às determinações da coletividade prevalece na cultura tradicional, o mesmo não ocorre no pensamento moderno, que eleva a diferenciação em relação ao tipo familiar e/ou coletivo ao primeiro plano. Dewey destaca que esta mudança de enfoque expressa uma mudança nas relações sociais. Ela diz respeito a uma intervenção crescente dos indivíduos sobre o ambiente natural e social, sobre a qual repousa a emergência de uma maior heterogeneidade social. A afirmação da iniciativa do indivíduo, contraposta à determinação da tradição, resulta numa nova concepção de individualidade. Embora sua origem não esteja na modernidade, é nesse contexto que ela se expressa com todo vigor.

La idea de que la generalización, las intenciones, etc., son procesos psíquicos individuales no surgió hasta que la experiencia sufrió tal cambio que las funciones del espíritu individualizado fueron productores de realizaciones objetivas y por ende susceptibles de observación externa. Cuando esto acaeció, sobrevino una revolución extraordinaria. Cambió completamente el concepto del individuo. Éste ya no fué algo completo, perfecto, acabado, un todo orgánico de partes unidas por la impresión de una forma general. Lo estimado como individual pasó a ser algo móvil, cambiante, discontinuo y, sobre todo, inicial en vez de final. (...) Tan sólo era posible cuando las relaciones sociales eran heterogéneas y expansivas o cuando la demanda de iniciativa, invención y cambio excedía a la de adhesión y conformidad. (Ibid., p. 178-179)**

De acordo com o autor, essa valorização da diferenciação do indivíduo é comunicada para a filosofia, que substitui o fundamento da tradição vinculado à divindade, à autoridade e à lei natural, por um fundamento humano. Em contraponto à tradição cultural e às instituições que nela se inspiram, o pensamento epistemológico moderno afirma a realidade humana sobre a divina e encontra na liberdade individual, sobretudo a de pensar, sua referência central. A constituição de um eu, definido como autor ou como sujeito da ação, expressa esse deslocamento da referência de significação das ações do âmbito externo para o interno.

Descartes, lo mismo que Berkeley, emplea la palabra 'yo' como equivalente de la palabra 'espíritu', y lo hace así con toda espontaneidad, como una cosa natural, sin intentar, ni siquiera, dar una razón o justificación. (...) la revolución total contra la tradición condujo a la ilusión de un aislamiento igualmente total del espíritu como algo totalmente individual. Los pensadores rebeldes como Descartes, apenas

* "É digno de nota que nem mesmo Platão, com toda a sua preocupação pelo todo organizado e fixo, conseguiu imaginar que sua geração não fosse por meio do esforço de algum indivíduo felizmente constituído e qualificadamente situado.” (T.N.).

** “A idéia de que a generalização, as intenções, etc. são processos psíquicos individuais não surgiu até que a experiência tenha sofrido uma mudança tal, que as funções do espírito individualizado se tornaram produtoras de realizações objetivas, susceptíveis de observação externa. Quando isto aconteceu, sobreveio uma revolução extraordinária. Mudou completamente o conceito do indivíduo. Este deixou de ser algo completo, perfeito, acabado, um todo orgânico de partes unidas pela impressão de uma forma geral. O individual passou a ser considerado como algo móvel, mutante, descontínuo e, sobretudo, inicial em vez de final. (...) apenas era possível quando as relações sociais eram heterogêneas e expansivas ou quando a demanda de iniciativa, invenção, e mudança excedia à de adesão e conformidade.” (T.N.).

advertían cuánto repetían y perpetuaban de la tradición en sus mismas protestas y reformas. (DEWEY, 1948, p. 186, grifos do autor).*

Na interpretação de Dewey, a filosofia de Descartes é marcada pelo esforço de reconciliação da individualidade emergente com a tradição, baseado na generalização da subjetividade fundamentada no *cogito*.⁸ Num tempo de incertezas, Descartes propõe-se levá-las até o limite, através do exercício da dúvida sistemática, em busca de um fundamento seguro. Dewey destaca que esse esforço reconciliador, manifestado por Descartes, está na origem do pensamento moderno, que desloca a razão para dentro do homem.

A filosofia moderna, em seus inícios (embora sem disso ter consciência), defrontou-se com o problema de reconciliar a teoria tradicional, de base racional e ideal, da matéria e do fim do universo com os novos interesses a mente individual e com a nova confiança desta em suas capacidades. (...) o pensamento moderno, ao romper com o pensamento antigo e medievo, continuou a linha da velha tradição referente à Razão que cria e constitui o mundo, combinando-a porém com a noção de que essa Razão opera mediante a mente humana, individual ou coletiva. (Ibid., p. 78-79).

O isolamento do sujeito como consciência ou como espírito, que encontra sua inspiração nas idéias matemáticas, faz com que a realidade objetiva seja convertida num determinismo mecânico. A funcionalidade do universo natural passa a ser comparada com uma máquina, com um relógio, comparação que será estendida à funcionalidade da organização do corpo humano. O que a ciência emergente busca expressar em seu formalismo é o funcionamento do mecanicismo natural, estabelecendo uma correspondência entre as idéias matemáticas e a objetividade natural. Ela suprime os fins da natureza e os transfere para a subjetividade. É com base nessa concepção dualista emergente que se exalta a diferenciação da individualidade, que se converte em instância que define os fins. Contudo, ao retirar os fins da natureza e ao transferi-los para o indivíduo, Descartes busca conferir-lhes uma orientação objetiva, reintegrando-os na unidade racional, que é compartilhada pelos indivíduos.

Se o caráter reconciliador do pensamento cartesiano repousa sobre a defesa da

* “Descartes, assim como Berkley, utilizam a palavra ‘eu’ como equivalente da palavra ‘espírito’, e fazem isso com toda espontaneidade, como uma coisa natural, sem tentar, sequer, dar uma explicação ou uma justificativa. (...) a revolução total contra a tradição conduziu à ilusão de um isolamento, igualmente total, do espírito, concebido como algo totalmente individual. Os pensadores rebeldes, como Descartes, mal advertiam o quanto repetiam e perpetuavam a tradição em seus protestos e reformas.” (T.N.).

⁸ Em seu *Discurso do método*, Descartes (Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.29-30) defende a ‘universalidade’ da razão, referindo que ‘o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens.’ Segundo o autor, o que nos diferencia é o fato de ‘conduzimos nossos pensamentos por vias diversas’ e por que ‘não consideramos as mesmas coisas’. A falta de universalidade em nossos juízos reside, portanto, no ‘uso’ da razão, pois ‘não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem.’ Assim, o *Discurso* expõe a trajetória do homem Descartes, que resultou na afirmação de uma certeza primeira. Segundo o autor, o que justifica a exposição já não está baseado no argumento da autoridade, mas nos resultados associados ao uso do método, que se traduz em progresso no conhecimento: ‘meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha’.

universalidade da razão, diferentemente ocorre na tradição empirista, que enfatiza os seus limites. De acordo com o pensamento empirista, a atividade da razão é condicionada pela experiência e o problema do pensamento metafísico reside no ultrapassamento dos limites impostos pela experiência. Isso significa que, ao ocupar-se com a produção do conhecimento, a atividade do entendimento deve estar voltada para a observação empírica e não para os princípios racionais tradicionais. Segundo Dewey,

Podemos añadir que el empleo honorífico del término ‘experiencia’, cuando se presentó por primera vez, insistió demasiado en el aspecto de observación, como ocurrió con Bacon y Locke. (...) sugirió la idea, no menos unilateral, de que la percepción sensible podía determinar satisfactoriamente la creencia respecto a los hechos. (...) El resultado final era una teoría que reducía la ‘experiencia’ a ‘sensaciones’, como elementos constitutivos de toda observación, y el ‘pensamiento’ a asociaciones externas entre estos elementos, suponiendo que tanto las sensaciones como las asociaciones eran puramente mentales o psíquicas. (DEWEY, 1950, p. 53, grifos do autor).*

De acordo com Dewey, ao acolher a experiência como critério para definição da verdade, a tradição empirista concentrou-se na determinação da relação existente entre a percepção sensível e a associação dos dados produzida pelo entendimento. Sua preocupação era definir as bases da atividade do entendimento, isto é, as condições em que ele opera legitimamente, tornando-o capaz de produzir juízos objetivos e verdadeiros. Esta definição resultou na redução do indivíduo às associações que ele produz a partir das impressões resultantes da experiência, exemplarmente definidas por Locke⁹ e Hume.¹⁰ É esta condição restritiva e

* “Podemos adicionar que o emprego honorífico do termo ‘experiência’, quando se apresentou pela primeira vez, insistiu demasiado no aspecto da observação, como ocorreu com Bacon e Locke. (...) sugeriu a idéia, não menos unilateral, de que a percepção sensível podia determinar satisfatoriamente a crença com respeito aos fatos. (...) O resultado final era uma teoria que reduzia a ‘experiência’ a ‘sensações’, como elementos constitutivos de toda observação, e o ‘pensamento’ a associações externas entre estes elementos, supondo que tanto as sensações como as associações eram puramente mentais ou psíquicas.” (T.N.).

⁹ John Locke (*Ensaio acerca do entendimento humano*. IN: OS PENSADORES. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a) refere que seu propósito é “investigar a origem, certeza e extensão do conhecimento humano, juntamente com as bases e graus da crença, opinião e assentimento” e sustenta que, para tal propósito, “será suficiente considerar as faculdades discernentes do homem, e como elas são empregadas sobre os objetos que lhes dizem respeito” (p. 139). Segundo o autor, “a capacidade é inata, mas o conhecimento é adquirido” (p. 145). A explicação não reside, portanto, sobre o exame físico da mente, sobre sua essência ou sobre os movimentos corporais e espirituais que produzem as impressões sensíveis e as idéias do entendimento, mas tão somente na observação de “como” os objetos são percebidos pela sensibilidade e recebidos pelo entendimento, a fim de evidenciar os limites e as possibilidades da produção de juízos verdadeiros.

¹⁰ David Hume (*Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nacional, 1992), propõe-se a delimitar o uso do entendimento, associando-o à natureza humana. Ele define a sua investigação como “filosofia moral” ou como “ciência da natureza humana” para referir que se trata, em todos os casos, de um conhecimento humano, vinculado ao “entendimento humano”. Em termos histórico-objetivos, destaca que a filosofia encontra-se dividida em duas, uma “fácil” e voltada para a ação, e outra difícil ou “abstrusa”, voltada para a especulação de uma classe de homens. Em contrapartida, defende uma filosofia fundamentada na natureza humana, definindo o homem como um ser ao mesmo tempo “racional”, “sociável” e “ativo”. Daí a importância do método. Segundo o autor, “o único método para liberar de vez o saber destas questões abstrusas consiste em examinar a natureza do entendimento humano e mostrar, por meio de uma análise exata de suas faculdades e capacidades, que ela não é, de nenhuma maneira, adequada a assuntos tão remotos e abstrusos.” Através da

formal da experiência, que resulta na afirmação de uma condição passiva da subjetividade, que Dewey problematiza, contrapondo-lhe uma orientação ativa, vinculada à concepção de experiência recolhida do funcionalismo biológico-evolucionista.

Dewey destaca a existência de uma proximidade entre os condicionantes que orientam a atividade do entendimento de Hume e a estrutura formal da sensibilidade e do entendimento definidos por Kant.

El empirismo atomista y el apriorismo racional son doctrinas correlativas. Las categorías kantianas del entendimiento *a priori* representan la contrapartida lógica de la doctrina del material sensible independiente que Kant tomó de Hume. (DEWEY, 1950, p. 176).*

Quanto à sua relação com o contexto, Dewey sustenta que o atomismo empírico de Hume resulta fatal para a ciência e para a moral, um fatalismo que o racionalismo de Kant procuraria reconstruir.

Mas, após Hume ter pôsto em relêvo, com meridiana clareza, que a análise de crenças em sensações e associações deixava as idéias e instituições 'naturais' na mesma posição em que os reformadores haviam colocado as idéias e instituições 'artificiais', então a situação mudou. Os racionalistas empregaram a lógica do empirismo-sensacionista para mostrar que a experiência, fornecendo apenas um amontoado de fatos particulares caóticos e isolados, é tão fatal à ciência e às leis e obrigações morais, quanto às instituições obnóxias; e concluíram ser necessário recorrer à "Razão", a fim de prover a experiência com quaisquer princípios de conexão e unificação. O novo idealismo racionalista de Kant¹¹ e de seus sucessores parece se ter feito necessário em face dos resultados totalmente destrutivos da nova filosofia empírica. (Id., 1959, p. 102, grifos do autor).

A partir da contextualização histórica da afirmação da diferenciação subjetiva e de sua conversão em autoria subjetiva, Dewey problematiza seu significado, tomando por referência o contexto em que se encontra situado.

análise de nossas faculdades, o método poderá indicar-nos o caminho para produzir um "raciocínio exato e justo". (p. 64-66).

*"O empirismo atomista e o apriorismo racional são doutrinas correlativas. As categorias kantianas do entendimento *a priori* representam a contrapartida lógica da doutrina do material sensível independente que Kant tomou de Hume." (T.N.).

¹¹ Immanuel Kant, tal qual Descartes, defende a universalidade da razão. Em seu pequeno ensaio intitulado "Resposta à pergunta: 'que é esclarecimento?'" (In: Kant, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2004), refere que "a menoridade" é "a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo". De acordo com Kant, a sua causa não reside na natureza, isto é, na ausência da faculdade do entendimento, mas na "falta de decisão e coragem" de orientar-se sem direção de outrem. Daí o lema do esclarecimento: a "ousadia de fazer uso do entendimento" (p. 115). Contudo, Kant sente-se também desafiado pelos limites apontados pelo empirismo de Hume, que reconhece tê-lo despertado do "sono metafísico". No conjunto de sua obra, propõe-se a investigar os limites e as possibilidades da razão, nos âmbitos cognitivo, ético e estético. Tal investigação pode ser resumida em torno de três questões, a saber: "O que posso conhecer?", "O que devo fazer?" e "O que posso esperar?", que poderiam ser resumidas pela pergunta sobre "O que é o homem?". Kant as desenvolve na forma de três grandes críticas: *Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática* e *Crítica da faculdade do juízo*. O desafio que demarca o pensamento do autor é demonstrar o esquematismo da razão, através do qual a atividade do entendimento, que lida com o mundo empírico, relaciona-se com os princípios da razão, conferindo-lhes uma orientação emancipatória.

1.2.2 A crítica do dualismo epistemológico

Segundo Dewey, o problema do pensamento epistemológico, em suas distintas formulações (racionalista e empirista), reside no isolamento do sujeito em relação ao objeto. Sua inovação consiste em ter deslocado para o princípio, isto é, para a autoria do sujeito racional ou psicológico, individual ou coletivo, o que a metafísica clássica atribuía ao finalismo objetivo. Em ambos os casos, a ausência de uma compreensão da historicidade do pensamento resultaria na fixação dos resultados, convertendo-os em princípios causais, finais e apriorísticos.

De acordo com o autor, no contexto em que nos encontramos, o comportamento subjetivo oscila entre o individualismo contraposto à sociedade e o conformismo conservador, que suprime a individualidade. Reportando-se a Comte, destaca que os posicionamentos extremados, que autonomizam a objetividade e a subjetividade e que as polarizam na forma de objetivismo e subjetivismo, expressam condições de um psiquismo patológico, que precisa ser relacionado com o contexto em que se inscreve.

Comte vuelve varias veces sobre la idea de que la idiotez representa un exceso de objetivismo, una subordinación de los sentimientos y las impresiones a los objetos tal como están dados, mientras que la locura indica un exceso de subjetivismo. Más importante aún es su otra observación, de que hay que entender la locura histórica y sociológicamente. (DEWEY, 1948, p. 187).*

Segundo Dewey, é preciso diferenciar objetivismo e subjetivismo de objetivo e subjetivo. Com relação ao primeiro par, destaca que se trata de uma autonomização e de uma absolutização das posições, fundamentada em princípios externos ou internos. Quanto ao segundo par, trata-se de categorias históricas e relacionais. Segundo sua análise, num contexto de equilíbrio orgânico prevalece a integração entre o sujeito e o objeto, não a sua diferenciação. Em contrapartida, num contexto de desequilíbrio e de indeterminação, as posições assumidas pelo indivíduo passam a traduzir-se em possibilidade de afirmação de novas significações. Assim, o subjetivismo reflete a existência de um desequilíbrio, mas se mostra incapaz de elaborá-lo inteligentemente. O subjetivo, diferentemente, diz respeito à conversão da reação espontânea em atividade inteligente, em esforço de reconstituição do equilíbrio ou da unidade orgânica.

*“Comte insiste várias vezes na idéia de que a idiotice representa um excesso de objetivismo, uma subordinação dos sentimentos às impressões dos objetos, tal como estão dados, enquanto a loucura indica um excesso de subjetivismo. Mais importante ainda é sua outra observação, de que há que pensar a loucura histórica e sociologicamente.” (T.N.).

Subjetivo y objetivo, distinguidos como factores de un esfuerzo regulado por modificar el mundo circundante, tienen una significación inteligible. Subjetivismo como un 'ismo' convierte esta condición y función histórica, relativa e instrumental, en algo absoluto y fijo, mientras que el puro 'objetivismo' es una doctrina fatalista. (DEWEY, 1948, p. 198, grifos do autor).*

Em termos históricos, o subjetivismo e o objetivismo nos remetem à especialização científica e à sua aplicação industrial, que reduziu a atividade subjetiva à criação de pequenas novidades ou inovações, fazendo com que a lógica da conformação se sobreponha à experiência ativa e orgânica. Diante de sua crescente impotência frente ao mundo, o indivíduo buscaria refúgio na interioridade. Segundo o autor, essa adaptação passiva e essa busca de compensação na esfera da interioridade resultam na afirmação de duas perspectivas filosóficas distintas, uma, formal e objetivista, e outra, interior e subjetivista.

Hombres a quienes se impide la legítima realización de su subjetividad, hombres a quienes se fuerza a confinar la necesidad de novedades y de proyectar ideas a ciertas formas técnicas de la vida industrial y política y a campos especializados o 'científicos' de la actividad intelectual, buscarán una compensación explayándose dentro de la intimidad de su conciencia. Habrá una filosofía, una filosofía realista, para la matemática, la ciencia física y el orden social establecido; otra filosofía, y contraria, para las cosas de la vida personal. (Ibid., p. 199, grifo do autor).**

Em termos populares, as manifestações do subjetivismo oscilam entre a impotência objetiva e a explosão da interioridade no âmbito da satisfação estética. A interioridade "representa un reino en el que son iguales el rey y el bufón, en príncipe y el pobre." (Ibid., p. 189).*** Esta dicotomia diz respeito à subordinação dos indivíduos ao mundo da produção e da organização política, que contrasta com a liberação do pensamento enquanto atividade interior. A impotência objetiva é então compensada pela potência interior, isolada em si mesma. Assim, o dualismo filosófico se caracteriza objetivamente como uma alternância entre o render-se e o refugiar-se na interioridade.

El factor popular del subjetivismo, lo que hace el subjetivismo filosófico lo bastante inteligible para evitar que se le mire como una simple broma, parece ser una confusa unión de dos consideraciones. Hay, por un lado, la percepción, reforzada por el curso de los acontecimientos, del poder constructivo del espíritu individual, la función re-creadora de éste en los objetos de la industria, el arte y la política. Hay, por otro lado, el descubrimiento y explotación de la vida interior, un nuevo campo estético

* "Subjetivo e objetivo, distinguidos como fatores de um esforço regulado por modificar o mundo circundante, têm uma significação inteligível. Subjetivismo como um 'ismo' converte esta condição e função histórica, relativa e instrumental, em algo absoluto e fixo, enquanto o 'objetivismo' puro é uma doutrina fatalista." (T.N.).

** "Homens a quem se impede a legítima realização de sua subjetividade, homens a quem se força a confinar a necessidade de novidades e de projetar idéias a certas formas técnicas da vida industrial e política e a campos especializados ou 'científicos' da atividade intelectual procurarão uma compensação espalhando-se dentro da intimidade de sua consciência. Haverá uma filosofia, uma filosofia realista, para a matemática, a ciência física e a ordem social estabelecida; outra filosofia, e contrária, para as coisas da vida pessoal." (T.N.).

*** "Representa um reino que iguala rei e o bufão, o príncipe e o pobre." (T.N.).

fácil de penetrar y barato de gozar. (DEWEY, 1948, p. 188).*

Segundo o autor, em termos filosóficos, o subjetivismo encontra-se refletido nas concepções formuladas por Descartes e por Locke: "Somos dados a referir los comienzos del subjetivismo a Descartes con su *pensée* considerado como la certidumbre indubitable o a Locke con su idea simple tomada como objeto directo." (Ibid., p. 189, grifo do autor).** Embora a diferenciação se faça presente em Descartes, trata-se mais de uma instância lógica do que propriamente de uma diferenciação individual contraposta à objetividade:

El pensamiento de Descartes es lo *nous* de la tradición clásica metido dentro a la fuerza, porque la ciencia física lo echó de su objeto. Su interioridad es una necesidad lógica del intento de conciliar la nueva ciencia con la vieja tradición, no algo intrínsecamente importante. (Ibid., p. 189, grifo do autor).***

Quanto a Locke, o que se destaca é a ausência da interioridade, já que a subjetividade se confunde com o objetivismo baseado na percepção do mundo exterior, tendo por base as impressões expressas na forma de idéias simples.

Para Locke está coaccionada por la existencia exterior y resulta coactiva para todas las operaciones intelectuales subsiguientes. Lo subjetivo como tal es ajeno a la manera de pensar de Locke; todas las tendencias de éste van en contra y en favor de lo fundado en la naturaleza por ser cuestión de relaciones ya establecidas. La 'idea simples' es sencillamente aquel punto de contacto con el orden objetivo que es accesible al hombre, y a este contacto se reduce todo su alcance. (Ibid., p. 189-190, grifo do autor).****

Quanto ao modelo de Kant, que estabelece uma distinção entre a atividade do entendimento e do pensamento, permite evidenciar a variante subjetivista destacada por Dewey, que se alterna entre a conformação passiva e a fuga para a interioridade. As determinações do entendimento, que formalizam a atividade subjetiva, expressam a condição passiva e conformista do sujeito diante da objetividade, sendo compensada pela atividade da razão, associada às idéias de liberdade e de unidade. O juízo moral e o juízo estético, que

* "O fator popular do subjetivismo, o que faz com que o subjetivismo filosófico seja o suficientemente inteligível como para não ser considerado pouco sério é, aparentemente, uma confusa união de duas considerações. Há, por um lado, a percepção, reforçada pelo curso dos acontecimentos, do poder construtivo do espírito individual, de sua função re-criadora nos objetos da indústria, da arte e da política. Há, por outro lado, a descoberta e exploração da vida interior, um novo campo estético fácil de penetrar e barato de gozar." (T.N.).

** "Estamos inclinados a atribuir os começos do subjetivismo a Descartes, com o seu *cogito*, considerado como certeza absoluta, ou a Locke, com sua idéia simples, tomada como objeto direto." (T.N.).

*** "O pensamento de Descartes é o *nous* da tradição clássica inserido à força, porque a ciência física o expulsou do seu objeto. Sua interioridade é uma necessidade lógica, uma tentativa de conciliar a nova ciência com a velha tradição, e não algo intrinsecamente importante." (T.N.).

**** "Para Locke, está coagida pela existência exterior, e resulta coativa para todas as operações intelectuais subsiguientes. O subjetivo, como tal, é alheio ao modo de pensar de Locke; todas as suas tendências vão contra ou a favor do fundado na natureza, por ser questão de relações já estabelecidas. A 'idéia simples' é singelamente aquele ponto de contato com a ordem objetiva, que é acessível ao homem, e a este contato se reduz todo seu alcance." (T.N.).

conformam a dados empíricos a fins racionais, encontram sua referência de ajuizamento na subjetividade. O princípio regulativo, que embasa o juízo teleológico, dirige-se à natureza externa "como se" ela respondesse a fins. Diante do determinismo econômico resultante, esse "como se" aplica-se ao próprio sujeito, que se comporta como se ainda agisse subjetivamente.

Dewey contrapõe-se a essa autonomização da subjetividade que embasa o dualismo epistemológico, definida como eu racional ou espiritual, convertido em instância a-histórica e absoluta. Ele pretende conferir-lhe uma perspectiva dinâmica, concebida como fonte de renovação objetiva, que se alimenta das experiências passadas para reconstruir a realidade do presente.

Digo espíritus individuales y no individuos dotados de un espíritu. La diferencia entre las dos ideas es radical. Hay una manera fácil de evitar los pensadores la necesidad de hacer frente a un verdadero problema. Consiste en partir de un yo - si corporal o espiritual es indiferente a nuestros fines actuales - para dotarlo o identificarlo en seguida con un espíritu, con una capacidad formal de aprehender, imaginar y creer. (...) la historia entera de la ciencia, el arte y la moral prueba que el espíritu que aparece *en* los individuos no es tal espíritu individual. Es en sí un sistema de creencias, percepciones e ignorancias, de admisiones y repulsiones, de expectativas y estimaciones de significaciones instituidas bajo la influencia de la costumbre y la tradición. (DEWEY, 1948, p. 181, grifo do autor).*

Ao contextualizar as categorias do entendimento que Kant define como condição transcendental *a priori*, Dewey reconhece que elas dizem respeito à experiência social, abstraída formalmente. Enquanto tal, não são absolutas e nem a-históricas. Tampouco constituem as únicas possíveis.

A estrutura de uma matemática *a priori* pretensamente normativa constitui, na verdade, o resultado de penosas experiências levadas a efeito durante séculos consecutivos. O metalúrgico, que tivesse de escrever sobre o mais aperfeiçoado método de manipulação dos minérios, por certo não procederia de maneira diferente. Também ele seleciona, melhora e organiza os métodos que no passado provaram ser os que maior rendimento produziram. A lógica reveste-se de importância profundamente humana, justamente por se apoiar em base empírica e por comportar aplicação experimental. (Id., 1959, p. 141).

Para o autor, essa absolutização das categorias e de seu complemento racional está associada ao medo da anarquia que o revolucionamento individual suscita, pois a formalização demarca os limites da atuação do indivíduo e o integra na objetividade social.

Las consecuencias se revelaron como un escepticismo desintegrador y perverso. La salida lógica fué un yo supraempírico, transcendental, que hace de los yos humanos o 'finitos' su medio de manifestarse. Semejante concepción es una conclusión inevitable cuando es un hecho empírico probado el valor de la emancipación y

*"Digo espíritos individuais e não indivíduos dotados de um espírito. A diferença entre as duas idéias é radical. Há um modo fácil dos pensadores evitarem a necessidade de fazer frente a um verdadeiro problema. Consiste em começar de um eu – se corporal ou espiritual, é indiferente para nossos fins atuais – para logo em seguida dotá-lo ou identificá-lo com um espírito, com uma capacidade formal de apreender, imaginar e creer (...) toda a história da ciência, da arte e da moral provam que o espírito que aparece *nos* indivíduos não é tal espírito individual. É em si mesmo um sistema de crenças, percepções e ignorâncias, de admissões e repulsões, de expectativas e estimações de significações instituídas sob a influência do costume e da tradição." (T.N.).

utilización de la capacidad individual en la ciencia, el arte, la industria y la política, y cuando al mismo tiempo se concibe la individualidad como original, eterna y absoluta, en lugar de concebirla como histórica, intermediaria, temporalmente relativa e instrumental. (DEWEY, 1948, p. 186, grifo do autor).*

Diante do objetivismo econômico resultante, Dewey reconhece que o refúgio para a interioridade constitui uma forma de reação e, enquanto tal, um motivo de esperança. No entendimento do autor, é possível convertê-la numa possibilidade de mudança, o que exige transformar sua manifestação espontânea e passiva em atividade inteligente, uma vez que, em sua imediatidade, revela-se incapaz de avaliar o significado objetivo de seus posicionamentos e de realizar efetivamente os desejos que a motivam. Assim, a possibilidade da mudança reside na atividade inteligente e investigativa, capaz de converter a fuga associada à insatisfação numa fonte de renovação social e de realização das necessidades e dos desejos individuais.

Esto es lo que hay de verdad en la exageración del subjetivismo. Sólo identificándonos con la renovación de los objetos que prevalecen en la actualidad nos salvamos de un objetivismo complaciente. (...) La identificación de las inclinaciones y preferencias del yo con el proceso de renovación inteligente lleva a cabo una indestructible unión de lo instrumental y lo final. Pues *esta* inclinación puede satisfacerse por mucho que se frustren otros deseos y esfuerzos. (Ibid., p. 203, grifo do autor).**

Assim, o que se projeta como alternativa para o indivíduo não é escolher entre submeter-se à experiência empobrecida e à fuga para a interioridade, que constituem apenas formas diferentes de render-se ao existente; mas, entre render-se ou reformar o existente, tomando por base os desejos subjetivos.

Una existencia individual tiene, así, una doble situación y alcance. (...) O se rinde, se conforma y en bien de la paz se vuelve un subordinado parasitario, se complace en la soledad egotista, o bien sus actividades tienden a reformar las condiciones de su existencia de acuerdo con sus deseos. En este último proceso nace la inteligencia - no el espíritu que se apropia y goza el todo de que forma parte, sino el espíritu individualizado, capaz de iniciativa, aventurero, experimentador, disolvente. Los poderes que posee, los vínculos que anuda con el mundo, quedan reducidos a agentes inseguros con que forjar instrumentalidades eficaces en el esfuerzo y el empeño del ensayar. (Ibid., p. 202).***

* “As conseqüências se traduziam num cepticismo desintegrador e perverso. A saída lógica foi um eu supra-empírico, transcendental, que faz dos eus humanos ou 'finitos' seu meio de manifestação. Semelhante concepção é uma conclusão inevitável, quando é comprovado empiricamente o valor da emancipação e utilização da capacidade individual na ciência, na arte, na indústria e na política, e quando, ao mesmo tempo, se concebe a individualidade como original, eterna e absoluta, em lugar de concebê-la como histórica, intermediária, temporariamente relativa e instrumental.” (T.N.).

** “Isto é o que há de verdade na exageração do subjetivismo. Somente se nos identificarmos com a renovação dos objetos que prevalece na atualidade é que nos salvamos de um objetivismo condescendente. (...) A identificação das inclinações e preferências do eu com o processo de renovação inteligente leva a cabo uma destrutível união do instrumental e do final. Pois *esta* inclinação pode satisfazer-se, por mais que se frustrem outros desejos e esforços.” (T.N.).

*** “Uma existência individual tem, assim, uma dupla situação e alcance. (...) Ou se rende e se conforma em prol da paz, tornando-se um subordinado parasitário que se satisfaz na solidão egoísta, ou bem suas atividades

Essa alternativa consiste em substituir a passividade epistemológica pelo reformismo prático. O deslocamento da fundamentação da autoria subjetiva para o âmbito prático, vinculado às conseqüências do ato criativo, guarda relação com a sociedade tecnológica, caracterizada pela intervenção crescente sobre a realidade natural e social. Dewey expressa essa mudança de orientação, referindo que:

Decir en forma significativa '*yo pienso, creo, deseo*', en vez de simplemente '*se piensa, cree, desea*', es aceptar y afirmar una responsabilidad y hacer una reivindicación. No quiere decir que el yo sea la fuente o el autor del pensamiento y el sentimiento ni su exclusiva sede. Significa que el yo se identifica, en cuanto concentrada organización de energías, con una creencia o sentimiento de origen independiente y externo, en el sentido de aceptar las consecuencias de éstos. (DEWEY, 1948, p. 192-93, grifos do autor).*

Dewey destaca que o problema da fundamentação do conhecimento perde todo seu sentido quando se assume a orientação prática como referência analítica. Ao conceber a realidade como interação entre indivíduo e ambiente; ao definir a diferenciação individual como base da evolução orgânica; e, ao subordiná-la ao princípio da continuidade, Dewey pode dispensar os princípios racionais ou psicológicos vinculados à tradição metafísica e epistemológica. Ao romper com a separação entre o indivíduo e a natureza/sociedade e ao integrá-los num todo contínuo, ele decreta o fim dos problemas epistemológicos.

La única excusa que tiene el proferir estos lugares comunes es que las teorías tradicionales han separado la vida de la naturaleza, el espíritu de la vida orgánica, creando con ello misterios. Restablézcase la conexión, y el problema de cómo un espíritu puede conocer un mundo exterior, o simplemente conocer que hay semejante cosa, equivaldrá al problema de cómo un animal come cosas externas a él. (Ibid., p. 229).**

Com base nos princípios da biologia, através dos quais confere uma orientação prática à diferenciação do indivíduo, Dewey redimensiona a individualidade, conferindo-lhe uma perspectiva ativa e desenvolvimentista.

tendem a reformar as condições da sua existência, conforme os seus desejos. Neste último processo, nasce a inteligência – não o espírito que se apropria e goza o todo do qual ele faz parte, senão o espírito individualizado, capaz de iniciativa, aventureiro, explorador, dissolvente. Os poderes que possui, os vínculos que ata com o mundo, ficam reduzidos a agentes inseguros através dos quais forja instrumentalidades eficazes, no esforço e no empenho do ensaiar.” (T.N.).

*“Dizer de modo significativo ‘*eu penso, acredito, desejo*’ em lugar de simplesmente ‘*pensa-se, acredita-se, deseja-se*’, é aceitar e afirmar uma responsabilidade e realizar uma reivindicação. Não quer dizer que o eu seja o autor e a fonte do pensamento e do sentimento, nem seu lugar exclusivo. Significa que o eu se identifica, enquanto concentração organizada de energias, com uma crença ou um sentimento de origem independente e externa, no sentido de aceitar as conseqüências destes.” (T.N.).

** “A única desculpa para proferir estes lugares comuns é que as teorias tradicionais separaram a vida da natureza, o espírito da vida orgânica, criando com isso mistérios. Restabeleça-se a conexão, e o problema de como um espírito pode conhecer um mundo exterior, ou simplesmente conhecer que há semelhante coisa, será equivalente ao problema de como um animal come coisas externas a ele.” (T.N.).

1.2.3 A diferenciação subjetiva e a experiência ética

Dewey desloca o princípio da autoria, que demarca o pensamento epistemológico moderno, para o âmbito prático, vinculada à solução de situações problemáticas. Segundo essa concepção, o sujeito encontra-se situado num contexto interativo, alguém "sujeito a", que sofre a reação do objeto. O objeto, por sua vez, configura o que "objeta" a ação do sujeito. Enquanto ser ativo e criativo, o sujeito converte o que lhe objeta em objetivo da ação. Contingente em seu conteúdo, a criatividade é regulada pela organicidade social. Assim, a subjetividade confunde-se com o processo de reflexão, cujo resultado não reconstrói apenas as condições do ambiente externo, mas também as próprias bases da reflexão. É esse processo formal que define a eticidade deweyana, que está na origem de seu projeto reconstrutivo desenvolvimentista.

Como vimos anteriormente, Dewey concebe a individualidade a partir da concepção biológica evolucionista, caracterizada pela atividade e pelo dinamismo, que ele contrapõe à passividade mental e psicológica da tradição epistemológica. No âmbito biológico, essa atividade se define pela adaptação orgânica, cujos resultados são comunicados para o ambiente e incorporados organicamente pela espécie. Essa ênfase na individualidade e na organicidade da adaptação, em detrimento da conflituosidade e da competitividade entre os indivíduos e as espécies, exhibe o recorte que Dewey faz da vida biológica, notadamente idealista. A organicidade da adaptação, enquanto princípio que se estende à vida humana, antecipa a dimensão moral, que deixa de ser privilégio humano, embora assuma uma especificidade neste nível do desenvolvimento natural. Em contrapartida, a subjetividade resulta restringida à particularidade da experiência adaptativa, que converte-se numa categoria ética. Assim, se nos estágios menos desenvolvidos da humanidade ela se traduzia numa adaptação à experiência passada bem sucedida, interiorizada por uma coletividade, no contexto atual, caracterizado pelo dinamismo contínuo e progressivo, ela define-se pela continuidade e progressividade adaptativa, mediada pelo procedimento formal.

Assim, no contexto em que nos encontramos, o que se afirma como motivação ou como interesse comum diz respeito à continuidade adaptativa, que impõe um aprendizado constante, convertido em exigência moral. Dewey expressa essa condição, referindo que "o interesse para aprender-se em todos os contactos com a vida é o interesse essencialmente moral." (DEWEY, 1979, p. 396). Num contexto em que prevalece o subjetivismo, marcado pela passividade adaptativa e pelo refúgio para a interioridade, o autor já não precisa temer a diferenciação dos indivíduos. O que ele teme é a manifestação impulsiva diante da

insatisfação das necessidades e desejos individuais num mundo em mudança.¹² Por isso, seu propósito é encorajá-los a sair de si e a reinventar-se constantemente a partir dos resultados das ações anteriores. Na concepção biológica por ele assumida, diferentemente do que ocorre no determinismo físico cartesiano/newtoniano, Dewey encontra as bases teóricas para sustentar seu empreendimento.

O efeito do desenvolvimento da biologia consistiu em inverter este quadro. Onde quer que há vida, há comportamento, há atividade, e para que a vida possa continuar, necessário se torna que essa atividade seja, a um tempo, contínua e adaptada ao meio ambiente. Além disso, esse ajuste adaptativo não é completamente passivo; não é simples questão de o organismo se deixar moldar pela ambiência. (...) Quanto mais elevada a forma de vida, mais importante é a ativa reconstrução do meio. (DEWEY, 1959, p. 103).

De acordo com essa concepção, a experiência do indivíduo não se fundamenta em "idéias simples", associadas às impressões sensíveis, mas se dá através de sua relação com os elementos culturais que intermedeiam sua interação com o ambiente. Segundo a interpretação do autor, o aprendizado de uma criança é desde o princípio uma atividade seletiva, baseada em necessidades biológicas e mediada por um contexto social valorativo, que oferece as bases para as experiências futuras.

Em virtude de sua dependência e impotência física, os contactos da criança com a natureza são feitos mediante outras pessoas. (...) As coisas vêm até ela vestidas de linguagem, não fisicamente nuas, e esta roupagem de comunicação fá-la participante nas crenças dos que a rodeiam. Essas crenças, a par de outros muitos fatos, que lhe advêm de fora, formam-lhe a mente e fornecem os centros, em volta dos quais se ordenam suas diligências e percepções pessoais. (Ibid., p.108).

Essa concepção de experiência modifica a relação que se estabelece entre os sentidos e a razão. Os sentidos perdem sua condição de "portas de entrada" das impressões e passam a manifestar a existência de um desequilíbrio na relação com o ambiente. Eles despertam o organismo e o fazem reagir. Ao invés de fundamento da cognição, eles assumem uma função estimuladora da atividade do pensamento.

As sensações não são partes de *nenhum* conhecimento, bom ou mau, superior ou inferior, imperfeito ou completo; são, antes, provocações, incitamentos, desafios a um ato de pesquisa que irá *terminar* no conhecimento. (...) São estímulos à reflexão

¹² No contexto dessa análise, Dewey destaca duas tendências que ele caracteriza como subjetivistas: o conformismo objetivo e a fuga para a interioridade. De acordo com o autor, essas tendências resultam em prejuízo da dimensão moral da ação humana, que ele pretende recompor. Trata-se de duas tendências lógicas, que não esgotam as possibilidades. No contexto da segunda guerra mundial, em *Liberalismo e ação social*, Dewey introduz uma terceira manifestação, que diz respeito à revolta dos indivíduos diante de sua impotência frente ao objetivismo econômico resultante. Neste contexto, ele define o confronto como sendo entre o uso da inteligência e o uso da força, para questionar os processos revolucionários. Em nome do princípio da continuidade, sustenta que a opção que se coloca é entre o progresso e o abandono de uma trajetória milenar: "A inteligência depois de milhões de anos de vida errante descobriu afinal o seu método e ele não se perderá para sempre na escuridão da noite. A tarefa e a missão do liberalismo é a de desdobrar-se em energia e coragem para que esses bens tão preciosos nem sequer temporariamente se percam, mas antes sejam, aqui e agora, intensificados e expandidos." (DEWEY, John. *Liberalismo, liberdade e cultura*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1970, p. 91).

e à inferência. Como interrupções, suscitam as perguntas: Que significa este choque? Que está acontecendo? Que há? De que modo estão sendo perturbadas minhas relações com o meio ambiente? que fazer? Como alterar o curso de minha ação para enfrentar a mudança operada na ambiência? Como deverei reajustar meu comportamento em resposta? A sensação é, assim, como o sensista proclamava, o início do conhecimento, mas tão-só no sentido de constituir o choque experimentado, o estímulo necessário ao investigar e comparar, que eventualmente produzirão o conhecimento. (DEWEY, 1959, p. 107, grifos do autor).

Também as categorias que definem a atividade do entendimento e que orientam a associação mental perdem sua fundamentação objetiva e subjetiva, como pretende a tradição metafísica e epistemológica, passando a assumir uma orientação prática. De acordo com o autor, "a experiência contém em si princípios de conexão e de organização, e tais princípios não são de maneira alguma sem valor, porque, antes do que epistemológicas, [são] vitais e práticas." (Ibid., p. 107-108). O que define a atividade do entendimento não é a combinação de dados isolados captados da realidade - as idéias simples do empirismo epistemológico -, mas a mobilização e funcionalização das experiências anteriores em busca de respostas para recompor a unidade e/ou restabelecer o equilíbrio entre o indivíduo e seu ambiente.

Para Dewey, a funcionalidade da sensibilidade e o caráter orgânico da atividade do entendimento fazem com que o problema da relação existente entre a sensibilidade e a razão, como explicitado por Kant, deixe de existir. A funcionalidade dos sentidos mobiliza a energia vital, estimulando o organismo a produzir uma resposta criativa. A razão ou inteligência não se encontra apartada da experiência empírica, mas desenvolve-se a partir desta. Ela dispõe apenas do repertório das experiências anteriores para realizar a sua atividade investigativa. O que é comum a este repertório espiritual é sua importância vital, associada à funcionalidade do ato criador. Assim, a razão não se define a partir do objeto ou do sujeito, como pretende a metafísica clássica e a tradição epistemológica, mas como atividade reflexiva, vinculada a um fim. Trata-se de equacionar uma situação de desequilíbrio, de solucionar um problema: uma questão prática, portanto.

Ao adotar o modelo biológico como ponto de partida da metafísica naturalista, Dewey universaliza o princípio "regulativo" que fundamenta o juízo "teleológico" kantiano, transformando-o substantivamente. O juízo teleológico, enquanto discurso reflexionante, busca conferir universalidade aos dados empíricos, estabelecendo uma relação meio-fim. Trata-se de um juízo que não se aplica à realidade externa, mas à unidade orgânica ou à unidade da natureza como um todo. Dewey apropria-se do reflexionismo kantiano, fundamentado no finalismo da razão, e o transforma num reflexionismo instrumental, orientado biologicamente. Trata-se de uma mudança do fundamento do juízo, que substitui o finalismo racional pelo "funcionalismo" biológico, definido como "fim-em-vista". Segundo o

autor, “a função da reflexão é criar uma nova situação em que a dificuldade se ache resolvida, a confusão, esclarecida, a perturbação, aliviada, a questão proposta, respondida” (DEWEY, 1979, p. 105). Essa mudança de concepção permite-lhe universalizar a reflexão como forma de ajuizamento, tornando-a aplicável ao âmbito cognitivo, ético e estético, não para emitir juízos universais, como pretende Kant, mas para emitir juízos práticos que, pela sua organicidade, tendem a universalizar-se. No lugar do universal comparece a idéia de "universalização", concebida como objetivação das idéias através da comunicação. Dewey contrapõe a concepção biológica da inteligência ao racionalismo kantiano, referindo que

A Razão, como faculdade kantiana que introduz na experiência a generalidade e a regularidade, parece-nos, cada vez mais, algo de supérfluo - criação desnecessária de homens aferrados ao formalismo tradicional e a uma terminologia laboriosa e complicada. Bastam-nos as sugestões concretas oriundas de experiências passadas, desenvolvidas e amadurecidas à luz das necessidades e deficiências do presente, empregadas como alvos e métodos de reconstrução específica, e apuradas através de êxitos ou malogros na execução dessa tarefa de ajustamento: a tais sugestões empíricas, usadas de maneira construtiva para novos fins, é que damos o nome de inteligência. (Id., 1959, p. 111).

Em termos éticos, a conversão da passividade epistemológica em atividade inteligente, associada a um contexto problemático, substitui a finalidade teleológica ou *apriorística* pelo “fim-em-vista”. Segundo o autor, os fins-em-vista “encaram o futuro porque são projeções de objetos nos quais se satisfariam os desejos.” (Id., 1964, p. 93). O que há de comum entre eles é sua vinculação com a vida orgânica, orientada pelo princípio da continuidade. Associada aos desejos e orientada pelas experiências anteriores, a vida se reproduz numa processualidade criativa, que faz com que a inteligibilidade e a subjetividade se confundam com seu próprio processo afirmativo. O que é permanente e se afirma como continuidade é a funcionalidade da ação criativa dos indivíduos, vinculada ao contexto social. Longe de constituir-se numa ameaça, a diferenciação individual converte-se então numa fonte de renovação e de desenvolvimento social contínuo.

2 A PROJEÇÃO DA CONTINUIDADE LÓGICA

Dewey define seu reformismo lógico-filosófico como projeto de reconstrução da vida moral e institucional. Partindo de sua concepção naturalista e dos procedimentos explicativos associados ao seu desenvolvimento, o autor contextualiza os princípios metafísicos que fundamentam a autoridade e integram a sociedade hierárquica e classista. Em contrapartida, aposta na democratização social, cuja integração e desenvolvimento ele associa à universalização do formalismo científico. Seu reformismo não pretende romper com a função integradora da moralidade tradicional, mas reconstruir sua forma e seu conteúdo, tomando por base a experiência histórica vigente. Essa integração pressupõe o acompanhamento e o controle dos processos de mudança pelos indivíduos, de forma que suas ações resultem num desenvolvimento contínuo e integrado do indivíduo e da sociedade.

Segundo o autor, a educação constitui-se num instrumento de realização dessa integração desenvolvimentista. De acordo com sua concepção, numa sociedade democrática, a função da educação é formar o hábito de orientar as ações com base no exercício investigativo, associado à solução de problemáticas específicas e desenvolvido de forma coletiva e progressiva. Através dessa forma, Dewey pretende reconstruir a unidade da experiência, restabelecendo a continuidade entre educação formal e a educação informal, que precede a escolarização. Essa condição integradora do procedimento formal faz com que este seja definido como único bem.¹ De acordo com o autor, “como la reflexión es la instrumentalidad que asegura bienes más libres y más duraderos, es la reflexión un bien intrínseco único”. (DEWEY, 1948, p. 330).^{*} Com base nessa definição, os procedimentos científicos convertem-se em categorias éticas.

¹ É possível estabelecer um paralelo entre o formalismo de Dewey e o de Kant. Kant concebe “a boa vontade” como o único bem, já que é a disposição da vontade que habilita o indivíduo a ajuizar racionalmente, isto é, a relacionar as idéias com os fins racionais. Para Dewey, é a “reflexão” que constitui o único bem, que pressupõe que o indivíduo seja habituado a ajuizar instrumentalmente, relacionando as idéias com os fins em vista associados à satisfação da motivação orgânica.

^{*} “Como a reflexão é a instrumentalidade que afirma bens mais livres e mais duradouros, intrinsecamente, ela é o único bem.” (T.N.).

2.1 A sociedade democrática como projeto moral

O projeto de democratização proposto por Dewey passa pela reconstrução da cultura política do Ocidente. Ele se apóia nos processos de modernização social, que caracterizam a experiência histórica dessa civilização ao longo dos últimos séculos, concebida teoricamente como democracia política. O ponto de partida de Dewey é a emergência da crise da experiência democrática, que ameaça sua continuidade e que questiona seus princípios constitutivos. Dewey contextualiza seu surgimento e resgata as motivações que estão na sua origem, objetivando oferecer-lhe uma proposição alternativa, através da qual projeta sua continuidade histórica.

No desenvolvimento desse tópico, privilegamos as análises constantes em *Liberalismo, liberdade e cultura* (1970), onde o autor analisa a crise da democracia liberal e propõe-se a reconstruí-la ou reformá-la. Trata-se de uma obra em que a logicidade de seu pensamento assume contornos sociais mais específicos, sem desviar-se de seus princípios lógicos fundamentais. As análises apontam para a particularidade da experiência democrática americana, cuja forma resulta de bases históricas concretas e cujo desenvolvimento se orienta em bases práticas, que a diferenciam da teoria política liberal. Segundo o autor, embora sua origem seja contingencial, sua continuidade se define como projeto social ou moral.

2.1.1 O princípio da autoridade e sua contextualização

No pensamento político tradicional, a relação que se estabelece entre a vida do homem e a vida da *pólis*, entre a liberdade do indivíduo e a liberdade da cidade e/ou entre o desenvolvimento da excelência dos indivíduos e a estabilidade e a perfeição da cidade é bastante explícita. Não se trata aí do indivíduo enquanto ente particular, mas do indivíduo-classe. Na *República* de Platão (1993), a justiça resulta do exercício da função de cada um na cidade, "aquela para a qual, por natureza, for mais dotado." (*Rep.* IV, 433a). As funções dizem respeito às classes que compõem o universo das possibilidades reais, as quais se classificam em três grupos: os guardiões, os militares e os artífices. Aos guardiões cabe governar; aos militares, guarnecer; aos artífices, desenvolver o trabalho físico. Transferindo-se essa tripla composição funcional para a alma humana, encontraremos como correspondentes o elemento racional, o elemento espiritual e o elemento apetitivo. À razão, cabe governar; às emoções,

assistir; aos apetites, obedecer.

De acordo com Platão, a realização do princípio da justiça passa pela educação, porque é através da trajetória educativa que se revela a natureza de cada indivíduo, o que permite a cada qual ocupar-se com a função que lhe é adequada por natureza. Embora as categorias de classe sejam limitadas e pré-determinadas, Platão não classifica os indivíduos particulares a partir do lugar de nascimento, mas a partir da natureza de sua alma. Em sua visão, o perigo consiste em se confundir a manifestação imediata da existência com a natureza da alma. Por isso, na educação, o cuidado maior deve ser dado às almas mais ricas, pois, dada a sua potencialidade, quando desvirtuadas, são capazes de cometer os maiores males. Apesar deste cuidado, associado ao "escândalo que é mandar matar Sócrates" agenciado pelos maus políticos (VERGNIÈRES, 1998, p. 55), Platão não questiona a existência de classes. Segundo Dewey, ele as converte em natureza, desvinculando-as da história. Segundo o autor, essas categorias refletem a experiência social em curso, abstraída pelo método investigativo, como se verifica na *República*.

O método próprio, dizia ele, é olhar para a versão da natureza humana escrita em grandes e legíveis letras na organização de classes da sociedade, em vez de tentar decifrá-la na insignificante e obscura edição encontrada nos indivíduos. E, assim, na base da organização social com a qual estava familiarizado, ele achou que, desde que havia na sociedade uma classe laboriosa lidando para encontrar os meios de satisfazer os apetites, uma classe de cidadãos-soldados leais até à morte às leis do Estado, e uma classe legislativa, assim devia ser composta a alma humana: de apetite na base - base nos dois sentidos de fundamento e de baixo; de impulsos generosos do espírito, que visam além do gozo pessoal, enquanto o apetite será empenhado apenas em ganhar e absorver a própria satisfação; e finalmente de razão, o poder legislativo. (DEWEY, 1970, p. 196).

Também na *Política* de Aristóteles encontramos essa referência classista, fundamentada na natureza, ainda que por outros caminhos. A cidade, enquanto momento culminante da organização da vida humana, torna possível a atualização das potencialidades humanas. Por isso, ela é concebida como "fim" natural, para o qual o homem tende naturalmente. Esta finalidade faz com que o homem seja definido como um ser social, não porque ele se agrega para satisfazer necessidades físicas, uma necessidade que é anterior à formação da cidade, mas porque se orienta com base no que é justo e injusto, que se estabelece através da fala, do uso da razão (*Pol. I*, 1253). Portanto, a sociabilidade do homem diz respeito à sua natureza, manifestada pelo uso da razão. A formação da cidade, enquanto ponto de chegada, expressa a atualização dessa potencialidade e, portanto, da natureza do homem. Isso faz com que os momentos que a antecedem, a família e o povoado, sejam funcionalizados e subordinados a este fim. Dada a sua vinculação com as necessidades naturais e a forma de comando que as constitui, são racionalmente inferiores à cidade.

Associada ao uso da racionalidade, a plenitude humana encontra-se no exercício da vida teórica. No topo da experiência humana encontra-se o filósofo, que se ocupa com a vida teórica ou contemplativa, livre das necessidades materiais. Seu contraponto é a escravidão, cuja legitimidade Aristóteles avalia a partir do critério racional. O escravo é, por natureza, alguém incapaz de existir sem o mando de outrem. E, para o autor, "um ser humano pertencente por natureza não a si mesmo, mas a outra pessoa, é por natureza um escravo." (*Pol.* II, 1254a). Assim, do ponto de vista racional, não é o senhor que depende do escravo, mas é o escravo que depende do senhor. A racionalização faz com que a escravidão resulte conveniente para ambos. Na *Ética a Nicômacos*, ao investigar a finalidade das ações humanas, Aristóteles as vincula à busca da felicidade, que encontra sua plenitude na realização da excelência humana.

Sendo a felicidade, então, uma certa atividade da alma conforme à excelência perfeita, é necessário examinar a natureza da excelência. (...) A excelência humana significa, dizemos nós, a excelência não do corpo, mas da alma, e também dizemos nós que a felicidade é uma atividade da alma. (*Ét.Nic.*, I, 13, 1102a).

Dada a existência desta relação, "o estadista, então, deve estudar a alma, e deve estudá-la tendo em vista estes objetivos." (*Ibid.*, I, 13, 1102a). Portanto, é o conhecimento da alma que constitui a base da construção ético-política da excelência, definida como atualização das potencialidades essenciais. Ao definir a sua composição, também Aristóteles afirma a existência de três elementos, destacando, de um lado, uma parte irracional, subdividida em duas - a vegetativa, compartilhada pelos seres vivos, e a vontade, que participa da razão - e, de outro, a parte racional (*Ibid.*, I, 13, 1102b). Segundo sua concepção, a formação da excelência moral e intelectual do homem passa pela educação da vontade, para que esta se habilite a agir racionalmente.²

Como se explicita, é a perfeição e a estabilidade da cidade que culmina na possibilidade da contemplação filosófica, uma atividade livre, que tem a si mesma por finalidade. Ela repousa sobre a dinâmica natural, marcada pela mudança, que culmina na estabilidade e na perfeição. Tal concepção está na origem da cosmologia aristotélica, que divide também a realidade física em duas partes: o mundo sublunar, marcado pela mudança e pelo movimento; e o mundo supra-lunar, caracterizado apenas pelo movimento circular e perfeito. A metafísica, que investiga a realidade primeira, aponta para sua imobilidade, isto é, para a imobilidade do todo. Ao reportar-se a esta concepção, Dewey refere que

² Em "Hábito e formação do homem virtuoso na *Ética a Nicômacos*", desenvolvo esta análise. (IN: COELHO, Ildeu. *Educação, cultura e formação: o olhar da filosofia*. Goiânia: PUC-Goiás, 2009. p. 51-70)

Sòmente as mudanças, que dão em resultado formas definidas ou fixas, se revestem de alguma importância e se prestam a alguma explicação - a algum *logos* ou razão. O crescimento das plantas e dos animais ilustra a mais alta qualidade de mudança possível na esfera sublunar ou mundana. Tais mudanças conduzem de uma forma fixa definida a outra idêntica. (...) 'Desenvolvimento', 'evolução', nunca significa, tal como acontece na ciência moderna, origem de novas formas, mutação de velhas espécies, mas apenas o traspasar monótono de um ciclo de mudanças previamente planejado. (DEWEY, 1959, p. 84).

Na perspectiva analítica de Dewey, no contexto da tradição política ocidental, a significação das práticas sociais afirma-se a partir da ótica de classe, que interpreta as funções sociais e o dinamismo natural a partir do ordenamento social em vigor. Assim, a fixação do lugar e da função que cada indivíduo-classe resulta na integração e na reprodução do todo social, que resulta imóvel e perfeito. A organização cósmica e a organização ético-política da cidade são equacionadas, e é a partir da visão do todo estático e perfeito que a hierarquização entre razão e experiência, entre trabalho intelectual e trabalho físico, entre teoria e prática e entre a cidade e o campo legitima a supremacia de classe, convertendo-a em algo razoável. Enquanto instrumento da reprodução social, a educação diferencia-se entre as classes sociais e é marcada pelo desprezo da atividade prática. No âmbito formal, confunde-se com o cultivo da vida teórica. Segundo Dewey, é essa orientação classista da vida institucional que será problematizada pelo pensamento político moderno e substituída pela individualidade atômica, sobre a qual repousa a orientação política do pensamento liberal.

2.1.2 A democracia política e sua contextualização

Dewey sustenta que a democratização moderna encontra-se associada aos processos de revolução econômica, política e científica, vinculados ao processo de diferenciação dos indivíduos. Em sua interpretação, tais revoluções removeram as barreiras institucionais e morais, mas não as reconstruíram de forma ativa e inteligente, de forma que pudessem propiciar o desenvolvimento de todos os indivíduos. Segundo o autor, o antagonismo existente entre o indivíduo e a sociedade, que está na base da teoria política liberal de Locke, diz respeito a uma experiência histórica específica. Através de sua contextualização histórica, ele problematiza a naturalização desse antagonismo e busca reintegrar seus elementos numa unidade orgânica e progressiva. A partir dessa reintegração, redimensiona a democracia liberal, entendida como associação política e vinculada à propriedade, e a concebe como forma de vida associada, que integra uma multiplicidade de motivações e que se inspira no uso da inteligência científica.

Para Locke, o indivíduo é, por natureza, um ser livre. Sua vida lhe pertence, assim como os bens que ele acrescenta através do seu trabalho. A liberdade, a vida e a posse de bens constituem os direitos fundamentais do indivíduo. Em seu *Segundo tratado sobre o governo*, onde analisa a "origem, extensão e objetivo do governo civil", Locke (1978) indaga acerca da motivação que faz com que o indivíduo absolutamente livre por natureza decida-se por associar-se com outros indivíduos. Sua resposta é clara: é para assegurar a realização dos direitos naturais e não para negá-los que ele se associa. Tais direitos se resumem na propriedade que, em seu sentido amplo, integra a vida, a liberdade e a posse dos bens.

Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, iguala ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é obvio responder que, embora no estado de natureza tenha este direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros (...) Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade aos outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de 'propriedade'. (LOCKE, 1978, p. 82).

Locke reconhece que, embora a natureza ofereça muitas benesses que possibilitam a satisfação das necessidades humanas, estas exigem a contrapartida do trabalho, definido como apropriação da natureza. Assim, a propriedade material resulta do trabalho de apropriação da natureza e, por isso, o resultado, a propriedade, é essencialmente legítimo.

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. (Ibid., p. 45).

Dewey destaca que, em Locke, a ênfase recai sobre "a posse dos bens", diferentemente dos economistas ingleses que lhe sucederam um século depois, que acentuaram a "produção de bens". (DEWEY, 1970, p. 19, grifo do autor). Em sua interpretação, essa variação deve-se ao fato de a filosofia lockiana estar motivada pelos interesses da classe emergente, para quem a tributação era vista como forma ilegítima de apropriação da propriedade alheia. De acordo com Locke, é para defender e assegurar a propriedade, algo pré-existente na natureza, ainda que potencialmente, que nasce a disposição dos homens para associar-se. É porque no estado natural faltam muitas condições para assegurá-lo que os homens buscam uma alternativa na associação. A associação configura-se, portanto, numa forma de realizar a liberdade natural.

falta uma lei estabelecida, firmada, conhecida, recebida e aceita mediante consentimento comum, como padrão do justo e injusto e medida comum para resolver quaisquer controvérsias (...) falta um juiz conhecido e indiferente com a autoridade para resolver quaisquer dissensões (...) falta muitas vezes poder que apóie e sustente a sentença quando justa. (LOCKE, 1978, p. 82).

Por defender os direitos individuais que precedem a organização política, o pensamento liberal nascente contrapõe-se às exigências vinculadas à organização política tradicional, fundamentada no princípio da autoridade. Em nome dos direitos naturais do indivíduo, que integram a vida, a liberdade e as posses, Locke proclama o direito à revolução, um direito que se impõe sempre que os governos transgridam os direitos naturais dos indivíduos. Dewey sistematiza esta relação entre o direito natural e o direito à revolução, referindo que:

Os pontos importantes da versão do liberalismo que nos dá Locke são os de que os governos são instituídos para proteger os direitos individuais, que preexistem à organização política das relações sociais. (...) Entre os direitos 'naturais' especialmente sublinhados por Locke está o de propriedade, que se origina, a seu ver, do fato de que o indivíduo pelo seu trabalho se 'mistura' com algum objeto até então inapropriado. A doutrina visava diretamente à proibição dos tributos sobre a propriedade sem autorização dos representantes do povo. A teoria culminava no direito à revolução. (DEWEY, 1970, p. 17).

De acordo com Dewey, o ideário político de Locke contribuiu significativamente para a afirmação do individualismo contraposto à ação governamental. Com base nesta concepção, os governos tornaram-se alvo de crítica fácil e constante, porque sua ação tende a transgredir os limites que justificam a existência da associação política, restritos à defesa dos indivíduos proprietários.

Tôda a índole dessa filosofia é individualista no sentido em que individualismo opõe-se à ação social organizada. Sustentava o primado do indivíduo sobre o Estado, não somente no tempo como na autoridade moral. Definia o indivíduo em termos da liberdade de ação e pensamento. (...) Disto resultou conceber-se, como o grande inimigo da liberdade individual, o governo, devido à sua tendência de transpassar as liberdades inatas dos indivíduos. (Ibid., p. 18).

Segundo essa concepção, não é a associação política que confere sentido à atividade natural, mas é a condição natural de proprietário que confere sentido à associação política e que estabelece os seus limites. Aliado a esta significação natural da atividade política, Locke defende a liberdade de pensamento, combatendo a intolerância religiosa, que tolhe não apenas a liberdade de pensamento, mas ameaça a própria vida. Em sua concepção, a religião se constitui num assunto privado, vinculado à salvação da alma, cujo caminho é de escolha pessoal. Em sua *Carta acerca da tolerância*, Locke (1978a) estabelece um contraste entre o objetivo da comunidade política e a instituição religiosa. Enquanto a atuação política se encontra associada à defesa da propriedade e, portanto, traduz um conteúdo compartilhado pela comunidade, a instituição religiosa veicula um conteúdo de ordem pessoal, que permanece indiferente à vida da comunidade.

Parece-me que a comunidade é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros. Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, moveis etc. É dever do magistrado civil, determinando

imparcialmente leis uniformes, preservar e assegurar para o povo em geral e para cada súdito em particular a posse justa dessas coisas que pertencem a esta vida. Se alguém pretende violar tais leis, opondo-se à justiça e ao direito, tal pretensão deve ser reprimida pelo medo do castigo, que consiste na privação ou diminuição dos bens civis que de outro modo podia e devia usufruir. (LOCKE, 1978a, p. 5).

Denomino igrejas essas sociedades religiosas e acho que devem ser toleradas pelo magistrado, pois as pessoas reunidas nessas assembléias estão apenas preocupadas com o que é legal e apropriado aos indivíduos separadamente, a saber, a salvação de suas almas: com respeito a isso não há nenhuma diferença entre a igreja nacional e as outras dela discordantes. (Ibid., p. 15).

Em ambos os casos, a ênfase recai sobre o direito à liberdade, concebido como um direito natural, que deve ser preservado. Em nome desse direito, a única comunidade legítima e universal é a comunidade política, já que esta confirma o direito natural. É a essa condição que vincula-se a supremacia da comunidade política em relação à vida religiosa, já que, ao impor seus credos ao indivíduo, esta acaba ferindo seu direito de liberdade de pensamento. Por isso, segundo Locke, "as coisas que em si mesmas são prejudiciais à comunidade, e que são proibidas na vida ordinária mediante leis decretadas para o bem geral, não podem ser permitidas para o uso sagrado na Igreja nem são passíveis de impunidade." (Ibid., p. 17).

Essa referência ao indivíduo universal, dotado de direitos naturais, possibilita a classe emergente legitimar o processo revolucionário. Ao analisar a influência do pensamento de Locke sobre a revolução americana, da qual Thomas Jefferson figura como principal idealizador, Dewey destaca que, diferentemente do caso inglês, esta se afirma a partir da classe dos fazendeiros, rebelados contra a dominação britânica.

Com efeito, nos princípios do século XIX, havia uma grande diferença prática entre as teorias americana e inglesa, embora ambas associassem liberdade com as qualidades que determinam serem os homens *indivíduos* no sentido distintivo da palavra. (...) Jefferson, que foi o promulgador original e sistemático da doutrina de instituições livres, autogovernáveis, achava que as características individuais que mais intimamente estavam associadas a essas instituições eram as que marcavam a classe dos fazendeiros. (...) Na Inglaterra, por outro lado, os proprietários de terra eram os grandes inimigos da nova liberdade, a qual estava ligada, em suas manifestações sociais e políticas, com as atividades e objetivos da classe manufatureira ou industrial. (DEWEY, 1970, p. 118).

De acordo com Dewey, o desenvolvimento econômico que sucedeu ao século XVIII, associado à aplicação da ciência à indústria, resultou no deslocamento da fundamentação natural da organização política, vinculada ao indivíduo livre, para a esfera econômica. Em seu entendimento, a motivação teórica dos economistas ingleses está associada à luta contra as restrições impostas à mobilidade do trabalho e do capital. Já não se trata, como um século antes, de uma luta em defesa da posse dos bens, contraposta à tributação, mas de uma luta pela liberdade de produção.

A concepção do trabalho como fonte do direito de propriedade surgiu não tanto para proteger a propriedade contra o confisco pelo governante (este direito estava praticamente assegurado na Inglaterra), quanto para urgir e justificar a liberdade de

usar e investir capital e o direito dos trabalhadores de ir e vir e de buscar novas formas de emprego - reclamamos que eram negados pela lei comum herdada das condições semifeudais anteriores. A antiga concepção econômica era estática: prendia-se às posses e propriedades. A nova concepção era dinâmica. Estava empenhada em liberar a produtividade e a troca do complexo emaranhado de restrições que tinham então a força de lei. (DEWEY, 1970, p. 19).

Dewey reconhece que esta nova fundamentação teórica, que subordina a atividade política à econômica, encontra-se refletida no pensamento de Adam Smith. Ressalta, contudo, que este autor está longe de constituir-se num defensor do *laissez faire*. Segundo sua análise, na concepção de Smith, a atividade dos indivíduos libertos das restrições políticas seria a principal fonte do bem-estar e do progresso social. Na base do esforço individual, haveria uma tendência natural de busca de melhoramento das condições de vida através do trabalho. Assim, o bem-estar resulta do efeito cumulativo dos esforços individuais, sem que haja necessidade de qualquer plano ou propósito organizativo prévio.

Em sua obra *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, o contraponto estabelecido por Smith (1979) é entre trabalho e ociosidade, entre a classe que produz e a classe que vive do trabalho alheio. O surgimento da riqueza da nação vincula-se ao trabalho, não ao trabalho em si, mas ao trabalho acumulado na forma de poupança, que possibilita o seu reinvestimento no processo produtivo. “A poupança, e não o trabalho, é a causa imediata do aumento do capital. O trabalho fornece os objetos que a poupança acumula. Mas, caso a poupança não armazene aquilo que o trabalho produz, o capital não aumentará nunca”. (p. 215). O argumento vincula-se à idéia de que alimentar a ociosidade significa investir na improdutividade. Em contraposição, o investimento do resultado do trabalho na atividade produtiva significa aumentar o número de mãos produtivas e, com elas, a acumulação da riqueza. Daí a evidência de que o gasto de uma classe ociosa com coisas supérfluas e a contratação de mãos improdutivas por parte do poder político inviabiliza o crescimento da riqueza da nação.

As grandes nações não empobreceram nunca devido à prodigalidade em gestão individual, se bem que empobrecam por vezes devido à prodigalidade e má gestão dos poderes públicos. A totalidade ou quase a totalidade dos rendimentos públicos é em alguns países utilizada para a manutenção de mãos improdutivas. São dessa espécie as pessoas que compõem uma corte numerosa e esplêndida, uma grande Igreja, grandes frotas e exércitos, que em tempo de paz nada produzem, e em tempo de guerra não adquirem o suficiente para compensar a despesa feita com sua manutenção, nem mesmo enquanto dura a guerra. Pessoas assim, que nada produzem, têm de ser mantidas pela produção do trabalho de outros homens. (SMITH, 1979, p. 218).

De acordo com a análise de Smith, as duas classes que mais efetivamente contribuíram para o aumento da riqueza das nações foram os proprietários rurais e os mercadores. Quanto aos primeiros, por seu espírito de poupança, vinculado ao desejo de melhorar sua vida; quanto

aos segundos, por seu espírito aventureiro e ousado, de querer investir bem seus resultados, objetivando tornarem-se proprietários rurais. Embora cada um deles estivesse preocupado unicamente consigo, através de seus esforços pessoais, teriam contribuído para o desenvolvimento da divisão do trabalho e do aumento da produtividade, que resultaria na acumulação da riqueza de seu país.

Foi assim que duas classes diferentes de pessoas que não faziam a menor intenção de servir o público deram origem a uma revolução da maior importância para a felicidade pública. O único motivo que levou os grandes proprietários a agirem dessa maneira foi a sua vaidade infantil. Os mercadores e os artífices, muito menos ridículos, agiram tendo unicamente em vista o seu próprio interesse, e de acordo com o princípio que os oriente em todas as ocasiões, que é o de nunca deixar escapar um tostão onde quer que lhes seja possível ganhá-lo. Nenhuma dessas classes compreendeu ou previu a grande revolução que a loucura de uma e o trabalho de outra estavam em vias de levar a cabo. (SMITH, 1979., p. 237).

Dewey registra que o efeito do pensamento de Smith sobre o pensamento político liberal clássico, ou sobre o pensamento de Locke, foi o de deslocar a base da crítica dirigida à ação política. Ele substituiria o fundamento do direito natural, vinculado ao indivíduo livre, pelo fundamento econômico. A partir desse deslocamento, toda a ação governamental passaria a ser concebida como uma intervenção contrária ao desenvolvimento social, sendo este concebido como sinônimo de desenvolvimento econômico livre e desimpedido.

(...) o velho argumento contra a ação política como um agente social assumiu um novo aspecto: não era apenas uma invasão da área de liberdade individual mas, na realidade, uma conspiração contra as causas que originavam o progresso social. A idéia de Locke das leis naturais fez-se muito mais concreta e ganhou uma significação mais imediatamente prática. A lei natural continuava a ser considerada como algo de muito mais fundamental do que a lei feita pelo homem, coisa artificial comparada com a da natureza. Mais importante, porém, é que as leis naturais perderam seu remoto significado moral. Identificaram-se com as leis da livre produção industrial e da livre troca comercial. (DEWEY, 1970, p. 21).

De acordo com Dewey, diante da pobreza e da miséria da primeira metade do século XIX, o pensamento econômico liberal passaria a destacar outro elemento do pensamento de Adam Smith, retirado de sua concepção moral, associado ao sentimento de simpatia.³ Quanto à sua origem, o conceito remete-nos à *Teoria dos sentimentos morais*, obra em que Smith investiga a origem do sentimento moral e destaca, pela via negativa, a impossibilidade de sentirmos o que o outro sente, mas que a imaginamos a partir de nossa condição de

³ É comum confundirmos o conceito de "simpatia" com a solidariedade para com o sofredor. Contudo, em Smith, ele é mais complexo. Cerqueira (2006, p. 14) sistematiza-o a partir da *Teoria dos sentimentos morais*, destacando a existência de três sentidos diferentes: o primeiro, refere-se ao sentimento de solidariedade pela sorte dos outros, vinculado, sobretudo, à compaixão ou piedade pelo sofrimento alheio; o segundo constitui uma ampliação desse sentimento, abrangendo qualquer tipo de emoção sentida por alguém; o terceiro, todavia, mais preciso, segundo Cerqueira, refere-se à concepção utilizada por Smith em sua teoria moral: "neste uso, a palavra simpatia denota uma correspondência de sentimentos entre a pessoa diretamente afetada e aquele que observa atentamente a situação, o *espectador*." (CERQUEIRA, Hugo. *Sobre a filosofia moral de Adam Smith*. Disponível em: <<http://www.anpec.org.br/encontro2006/artigos/A06A039.pdf>>).

espectador. Segundo o autor,

Como não temos experiência imediata do que outros homens sentem, somente podemos formar uma idéia da maneira como são afetados se imaginamos o que nós mesmos sentiríamos numa situação semelhante. Embora nosso irmão esteja sendo torturado, enquanto nós mesmos estamos tranquilos, nossos sentidos jamais nos informarão sobre o que ele sofre. Pois não podem, e jamais poderão levar-nos para além de nossa própria pessoa, e apenas pela imaginação nos é possível conceber em parte quais as suas sensações. (SMITH, 1999, p. 5-6).

A tradição utilitarista, inaugurada por Bentham, adota este conceito como ponto de partida analítico. Confere-lhe, contudo, um sentido próprio. Em Bentham, o princípio da simpatia encontra-se associado ao psiquismo humano, que encontra na busca do prazer e na fuga do sofrimento sua motivação fundamental. Seu propósito é elevar este princípio à condição de fundamento da ação governamental. Em sua obra *Uma introdução aos princípios da vida moral e da legislação*, o autor expressa essa condição:

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos. (BENTHAM, 1970, p. 03, grifos do autor).

Com base neste princípio, Bentham define a ação política como busca da maximização do prazer para o maior número de pessoas de uma comunidade política, dando origem à teoria utilitarista. Sua aplicação parte do pressuposto de que a miséria individual vinculada ao desenvolvimento econômico não poderia permanecer indiferente à ação do governante. De acordo com Dewey, "Bentham abordou a situação não do ponto de vista da liberdade individual, mas do efeito dessas restrições sobre a felicidade dos indivíduos. Cada restrição de liberdade era *ipso facto* uma fonte de sofrimento e uma limitação do prazer que, de outro modo, podia ser gozado." (DEWEY, 1970, p. 23, grifo do autor) Ou seja, a restrição da ação política, tal como proposta pelo *laissez faire*, passaria a traduzir-se numa fonte de sofrimento, contra a qual o pensamento utilitarista pretenderia contrapor-se.

Segundo Dewey, a concepção utilitarista não abandona os princípios liberais, mas objetiva conferir-lhes uma nova orientação. Ela não nega o valor do indivíduo, mas enfatiza o sofrimento da maioria deles diante da falta da ação governamental. Ao se constituir como fundamento da ação do governante, o princípio da simpatia faz com que o próprio sofrimento do miserável seja interpretado como um sentimento que se estende ao afortunado, razão pela qual a sua amenização resulta num benefício para ambos. É sob este aspecto que a ação do governante não é contrária ao interesse dos indivíduos mais abastados. De acordo com o autor, o pensamento utilitarista

(...) tornava o bem-estar do indivíduo a norma da ação política em toda ação que operasse. Embora não estivesse completamente dentro da expressa apreensão de Bentham, a doutrina transferia, de fato, a atenção do bem-estar atual dos indivíduos para o bem-estar que podiam atingir se houvesse uma radical mudança das instituições sociais, pois as instituições sociais existentes habilitavam apenas um pequeno número de indivíduos a gozar dos seus prazeres à custa da miséria de um número muito maior. (DEWEY, 1970, p. 24-25).

Importa registrar que, para Dewey, a importância do utilitarismo reside na avaliação das consequências associadas à afirmação de uma idéia ou proposição. A crítica que ele dirige ao utilitarismo diz respeito à eleição de um único princípio motivador, um princípio abstrato, caracterizado como princípio psicológico.

A teoria de Bentham o levou a considerar que o critério para se julgar qualquer ação organizada é o das suas consequências que se efetivam na vida de cada indivíduo. A sua psicologia, que não podia deixar de ser rudimentar, fazia-o conceber essas consequências como unidades atômicas de prazer e de dor, que podiam ser algebricamente somadas. (...) Sua idéia fundamental era a de que costumes, instituições, leis, ordenações sociais devem ser julgadas na base de suas consequências na medida em que se efetivam nos indivíduos que compõem a sociedade. (Ibid., p. 27).

Destaca, outrossim, que, ao deslocar a ênfase dos direitos naturais para o bem-estar dos indivíduos, o utilitarismo conferiu uma orientação prática às ações e recorreu ao uso da investigação científica para avaliar seus resultados. Dewey recolhe estas contribuições do utilitarismo para definir seu reformismo pragmático.

Quando rejeitou a doutrina dos direitos naturais inalienáveis do indivíduo, removeu, pelo menos do ponto de vista técnico, o obstáculo à ação positiva do Estado sempre que essa ação se revele capaz de promover o bem-estar geral. (...) De qualquer modo, sob a influência de Bentham, o método científico muito concorreu para enfraquecer a noção de que a Razão era um majestoso e remoto poder a revelar verdades finais, tendendo a fazê-lo uma agência de investigação de situações concretas e de formulação de medidas para o seu melhoramento. (Ibid., p. 30).

Segundo o autor, as lutas pela jornada de trabalho, pela regulamentação do trabalho da mulher e da criança, pela indenização dos trabalhadores, pela previdência e pelo código trabalhista, que contrariaram o *laissez faire*, não estavam associadas ao utilitarismo, mas ao idealismo, ao romantismo e à caridade evangélica. Ou seja, elas se originavam, não de uma única motivação, mas de um conjunto de motivações contrapostas ao *laissez faire*, baseadas na forma como diferentes grupos, situados em diferentes lugares sociais, experimentaram seus resultados no contexto em que se encontravam.

De acordo com Dewey, diante dos resultados associados ao desenvolvimento dessa tendência econômica, o pensamento liberal passou a assumir uma postura apologética e defensiva, que o levou a justificar as desigualdades sociais, reportando-se, de um lado, às características naturais dos indivíduos como princípio da desigualdade, e de outro, às virtudes pessoais de iniciativa, de escolha e de responsabilidade, caracterizadas como virtudes morais. Esta orientação defensiva dos privilégios sociais estaria na origem do organicismo filosófico.

Dewey identifica na figura de Spencer uma das expressões mais importantes do organicismo inglês. Spencer se contrapôs à intervenção da ação governamental proposta pelo utilitarismo, uma vez que, antes de contribuir para a melhoria das condições dos indivíduos, ela acabaria prejudicando-a. Segundo Spencer, a evolução é uma realidade necessária, embora lenta e contínua. Deixada à própria sorte, seu resultado conduz a felicidade geral (Abbagnano, 1984). Com base na concepção do desenvolvimento social como algo que se afirma de forma lenta, gradual e inevitável, Spencer torna-se extremamente alheio às idéias reformistas propostas pelos utilitaristas.

Assim, de forma sistemática, podemos observar a existência de variações nas motivações que estão na origem das variações conceituais da tradição política liberal, associadas à variação do contexto. Dewey o traduz na passagem que segue:

É significativo que a natureza humana foi tomada como fortemente motivada por um inerente amor à liberdade ao tempo em que havia a luta pelo governo representativo; que o motivo do interesse próprio apareceu quando as condições na Inglaterra alargaram a função do dinheiro, devido aos novos métodos da produção industrial; que o desenvolvimento de atividades filantrópicas organizadas trouxeram a simpatia para o quadro psicológico, e que os acontecimentos de hoje sejam prontamente convertidos em amor de poder como a principal mola da ação humana. (DEWEY, 1970, p. 111).

Ao evidenciar que, em diferentes momentos, diferentes motivações foram elevadas à condição de motivação dominante, Dewey coloca em questão a dicotomia fundamental que está na origem do pensamento político moderno – a dicotomia entre o indivíduo e a sociedade – e propõe a sua substituição pela integração. A contextualização faz com que essa dicotomia se converta numa motivação específica, associada a um contexto específico, que lhe suprime sua condição natural e absoluta. Segundo o autor, "o que chamamos de 'motivo' revela-se, pelo exame crítico, um complexo de atitudes modeladas pelas condições culturais e não simples elementos da natureza humana." (Ibid., p. 197, grifo do autor). Com base nesta concepção, Dewey sustenta que "a idéia de que a natureza humana é inerente e exclusivamente individual é ela própria produto de um movimento cultural individualista." (Ibid., p. 114). Assim, o contraponto que se estabelece não é entre indivíduo e sociedade, mas entre cultura e natureza, isto é, entre a realidade sócio-cultural estabelecida e as novas necessidades emergentes.

2.1.3 A democracia como forma de vida: a interação entre o indivíduo e a sociedade

Dewey coloca-se em defesa da experiência democrática e sustenta que sua crise deriva da ausência de uma visão histórica na teoria política liberal, ao que se associa também a falta de uma perspectiva mais propositiva, capaz de articular a pluralidade de motivações em uma unidade mais complexa. Para o autor, as motivações dos indivíduos relacionam-se com o contexto cultural em que se inscrevem e sua orientação se vincula à solução dos problemas que derivam do desenvolvimento dessa relação. Assim, o que os impeliu contra as instituições estabelecidas no contexto das revoluções oitocentistas foi o desejo de diferenciar-se. Contudo, no contexto histórico em que nos encontramos, já não são as instituições políticas que constituem o fator impeditivo dessa diferenciação, mas a naturalização da motivação econômica, que comparece como seu substitutivo histórico.

Ao conceber a cultura como resultante da interação natural e ao conceber seu desenvolvimento como continuidade interativa, Dewey sustenta que o antagonismo que se estabelece não é mais entre o indivíduo e a sociedade, mas entre a natureza e a cultura. A partir dessa concepção naturalista e desenvolvimentista, Dewey destaca que o problema do pensamento político liberal associa-se à autonomização do indivíduo em relação ao social.

O erro primário foi o de formular as questões como se fossem da estrutura dos seres humanos, de um lado, e de outro, da própria natureza da autoridade e das regras sociais, quando na realidade a questão fundamental era a da relação entre o 'natural' e o 'cultural'. (DEWEY, 1970, p. 122, grifos do autor).

De acordo com o filósofo americano, "a natureza humana, como outras formas de vida, tende à diferenciação, e isto se move na direção do individualmente distinto". Contudo, esta diferenciação não se desvincula da organicidade, pois "também tende para a combinação e a associação." (Ibid., p. 114).

Quanto à liberdade, Dewey sustenta que ela não se vincula a um objeto específico, mas se reporta a uma condição experimentada pelos indivíduos em sua relação com o contexto, que varia historicamente e até mesmo no interior de uma mesma formação social. "O impacto direto de liberdade sempre se refere a alguma classe ou grupo que está a sofrer, de um modo especial, de alguma forma de constrangimento resultante da distribuição de forças vigente na sociedade contemporânea." (Ibid., p. 54).

Assim, a investigação da tensão que existe entre o natural e o cultural leva-nos à necessidade de identificar a relação que existe entre a motivação e o contexto em que se origina, enquanto a avaliação do significado das alternativas propostas vincula-se à sua funcionalidade orgânica.

A tarefa da pesquisa é descobrir os modos pelos quais os elementos constitutivos da natureza humana, inata ou já modificada, *interagem* com elementos específicos definidos de uma dada cultura; conflitos e acordos entre a natureza humana, de um lado, e costumes e regras sociais de outro, sendo *produtos* de modos especificáveis de interação. (DEWEY, 1970, p. 125, grifos do autor).

Segundo o autor, na tradição francesa e alemã, o contraponto que se estabelece é entre natureza e cultura, invertendo-se apenas a sua polarização. Rousseau e Kant comparecem como evidência histórica desta concepção. Defensor da natureza, Rousseau a toma como referência para criticar a cultura, que corrompe a natureza e compromete a afirmação da liberdade e da bondade natural. De acordo com Dewey,

(...) pondo toda ênfase sobre a natureza humana e lhe dando todas as vantagens, desde que, para ele, a despeito da condição dessa natureza ser ainda primitiva e não refinada, conservava ela a sua natural bondade, enquanto a perda da igualdade original não produzisse as condições que a corrompiam; Rousseau, de certo modo, levantou o problema da natureza *versus* cultura. (Ibid., p. 122).

Em contrapartida, Kant reconhece na cultura uma forma de aperfeiçoamento da natureza, razão pela qual a humanização consiste em afirmar a cultura sobre a natureza. De acordo com Dewey, Kant e os seus sucessores alemães, "interpretaram toda a história como o contínuo processo da cultura, pelo qual a natureza animal original do homem se refinou e se transformou de natureza animal em natureza distintamente humana." (Ibid., p. 123).

Dewey destaca que a obediência à lei e à autoridade racional, que está na origem do empreendimento educativo kantiano, resulta na aceitação do conteúdo cultural, independentemente de seu significado histórico. Assim, ele reproduz a lógica cultural do ocidente cristão, que permanece segura de si, independente do seu significado histórico. Mesmo diante do fracasso objetivo, ele permanece vinculado aos posicionamentos, como se aguardasse "uma segunda vinda do salvador". Segundo Dewey, esta disposição está na origem da pretensão de superioridade da cultura germânica, que lhe permite justificar a subordinação das outras culturas.

Embora os germânicos fossem derrotados na guerra, eles se destinavam a ser superiores em cultura - idéia que ainda persiste no uso de *Kultur* na propaganda nacionalista germânica - desde que a superioridade em cultura dá aquela espécie de autoridade legítima sobre povos de menos cultura, que o humano tem sobre o animal. (...) Um período de sujeição à lei universal, exprimindo a essência superior, não-natural, da humanidade, era necessário para produzir uma condição de verdadeira e 'superior' liberdade. (...) A predição da existência de algum último e final Estado social, diferente da liberdade 'natural' original e da presente subordinação, sempre figurou em todas as filosofias sociais - como a marxista - formuladas sob influências intelectuais germânicas. Coube-lhe o papel outrora representado pela Segunda Vinda. (Ibid., p. 123, grifo do autor).

A partir desses pressupostos naturalistas e da fixação cultural, Dewey destaca as motivações que estão na origem do totalitarismo alemão, lembrando que não se trata de buscar uma única motivação, já que, em qualquer comunidade, alguns indivíduos estão de

acordo com as instituições, enquanto outros se revoltam contra elas. Segundo sua análise, há um conjunto de motivações conservadoras na rebeldia totalitária, que compartilham de um fundo comum, identificado como cultura. O que caracteriza esta cultura é a falta de participação ativa na definição do seu conteúdo.

Podemos acreditar que à parte o apelo ao medo; ao desejo de escapar às responsabilidades impostas pela cidadania livre; aos impulsos à submissão fortalecidos por hábitos de obediência formados no passado; ao desejo por compensações de passadas humilhações e à ação de sentimentos nacionalistas crescentes em intensidade por mais de um século (e não apenas na Alemanha), haja também o amor à novidade que, no caso particular, tomou a forma de fé idealista, especialmente entre os jovens, de um compromisso para criar um modelo para novas instituições que todo o mundo virá no futuro a adotar. (DEWEY, 1970, p. 128).

Dewey chama atenção especial para a subordinação do indivíduo à cultura, ao que se associa a satisfação derivada do sentimento de participação em atividades criadoras. Além disso, destaca a importância assumida pelo sentimento de comunhão diante da imparcialidade da lei e da importância da uniformidade dos indivíduos numa nação marcada por rígidas distinções de classe, que acaba sendo compensada pela reconciliação na comunidade nacional. Finalmente, sustenta que o senso de igualdade resultante da participação compensa os sofrimentos diários vinculados à dureza do trabalho e à redução da vida à auto-conservação.

Com base nessas interpretações, sustenta que a criação de um novo regime social, mais duradouro, deve ser capaz de "satisfazer alguns elementos da natureza humana que não tinham anteriormente meio de se exprimirem." (Ibid., p. 130). A ênfase recai sobre a necessidade de superar a tendência de reduzirmos a questão a uma única causa ou a um único motivo. De acordo com sua interpretação, "não podemos rejeitar de imediato qualquer das causas atribuídas, pois podem sempre conter alguma verdade. Mas a necessidade fundamental é escapar a razões globais, tão totalitárias quanto são os Estados governados por ditadores." (Ibid., p. 131). Estas manifestações levam-no a afirmar que a educação alemã, apesar de promover o desenvolvimento científico e cultural, resultou numa disposição psíquica incapaz de dialogar com as novas necessidades e de oferecer-lhes uma intermediação inteligente. Para o autor,

A ineficiência da educação em geral, isto é, ministrada sem permanente atenção a todos os seus elementos constitutivos, é ilustrada pelo caso da própria Alemanha. Suas escolas eram tão eficientes que o país tinha a mais baixa taxa de analfabetismo do mundo e as pesquisas acadêmicas e científicas de suas universidades eram conhecidas através de todo o mundo civilizado. (Ibid., p. 133).

Ainda com relação à tradição alemã, em sua crítica ao marxismo,⁴ Dewey destaca que,

⁴ Ao problematizar o idealismo alemão, Marx e Engels (*A ideologia alemã*. 7.ed. São Paulo: Hucitec, 1989) apontam para a existência de uma conexão entre a "estrutura social e política" e a "produção", que deveria ser buscada a partir de uma investigação empírica. De acordo com os autores, "indivíduos determinados, que como produtores atuam de um modo também determinado, estabelecem entre si relações sociais e políticas

tal qual o liberalismo econômico, a teoria marxista reduziu a dinâmica histórica a uma causalidade externa, elevando o elemento econômico à condição de único princípio determinante, que suprime os elementos de ordem moral e política.

Selecionamos, portanto, o marxismo como ilustração da teoria da causalidade social monística do universo como um bloco. Alguns anos atrás a teoria do *laissez-faire*, derivada das idéias de Adam Smith quando elas se casaram com as idéias da moral utilitária e da psicologia, teria sido outro exemplo apropriado. A Revolução Russa é a principal responsável por haver o marxismo passado à frente da cena. (DEWEY, 1970, p. 178).

Segundo sua interpretação, com base nesse determinismo causal, o marxismo reivindicou para si o caminho único para conduzir a mudança social: "Seu exemplo é típico não somente devido sua presente voga, mas porque reivindica ser a única teoria de mudança social estritamente científica e, portanto, o método pelo qual a mudança no futuro se terá de efetivar." (Ibid., p. 167). Para Dewey, trata-se de um método que combina a investigação científica com o idealismo alemão e que pretende ser capaz de oferecer uma interpretação objetiva da totalidade histórica e, a partir dela, conduzir a mudança e orientá-la cientificamente.

O grande mérito, entretanto, da simplificação marxista, para aqueles que a aceitam na sua forma extrema, é o fato de que combina o idealismo romântico dos anteriores revolucionários sociais com o que pretende ser uma análise científica completamente 'objetiva', expressa na formulação de uma só 'lei' ampla e geral, uma lei que, além disto, estabelece o método próprio a ser seguido pela classe econômica oprimida para conseguir sua liberação final. (Ibid, p. 169, grifo do autor).

De acordo com o autor, na base dessa interpretação histórica, Marx destaca a categoria classe como elemento que impulsiona a história em direção à emancipação humana. Para Dewey, essa identificação da classe como elemento catalizador da mudança constitui o aspecto diferenciador da teoria marxista. O que configura o marxismo é a teoria revolucionária, baseada na luta de classes, concebida como fundamento da lógica histórica.

determinadas" (p. 35). Com base nesta tese, sustentam que "a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência" (p. 35). Assim, de acordo com os autores, a filosofia perde sua autonomia investigativa, auto-atribuída historicamente. "A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual. (...) As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes" (p. 72). Com base nesse pressuposto, é a mudança das condições reais que produzirá uma mudança nas idéias e não o seu contrário, como evidenciado pela tradição idealista. "Não é a crítica, mas a revolução a força matriz da história, assim como da religião, da filosofia e de qualquer outro tipo de teoria" (p. 56). A idéia da revolução sustenta-se pelo fato de que "são as circunstâncias que fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias" (p. 56). É a existência da contradição real entre as possibilidades históricas e as condições reais de vida dos indivíduos, entre o desenvolvimento do gênero humano e do indivíduo, que fundamenta a idéia de revolução, traduzida como elevação da contradição ao plano da ação. Na XI tese, dirigida à Feuerbach, esse contraponto entre a filosofia idealista e a revolução encontra-se sistematizado: "os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo" (p. 128, grifos do autor)

É inteiramente possível aceitar-se a idéia de alguma espécie de determinismo econômico. Mas tal aceitação não faz de alguém um marxista, pois a essência básica do marxismo é o ponto de vista de que a luta de classe é o canal pelo qual as forças econômicas operam para efetuar a mudança social e o progresso. Essa lei não era derivada, nem se supunha ser derivada, do estudo dos acontecimentos históricos. Era derivada da metafísica dialética hegeliana. (DEWEY, 1970, p. 170).

Segundo o pragmatista, o que sustenta a teoria revolucionária de Marx não é a análise científica, mas o princípio que a orienta, isto é, o idealismo dialético de Hegel. "Marx converteu o idealismo dialético ao materialismo dialético - no qual a dialética do conflito como meio da união e harmonia final é preservado, enquanto as forças de movimento são as classes econômicas, e não as idéias." (Ibid., p. 170). Um dos argumentos críticos que Dewey dirige ao pensamento marxiano diz respeito à contradição que se estabelece entre o caminho proposto para a mudança, baseado no conflito de classes, e o resultado que dele se espera: a superação das classes e a realização da harmonia social. De acordo com o autor, "o simplificado *romantismo* do princípio de negação da negação ensinava que a guerra de classe acabaria, através da mediação de uma ditadura temporária do proletariado, por introduzir a sociedade sem classes." (Ibid., p. 173, grifo do autor).

Segundo Dewey, a ausência de uma visão histórica, que caracteriza a teoria liberal, é extensiva ao marxismo, seja pela hiper-valorização do aspecto econômico presente em sua análise, seja quanto ao método de investigação. Quanto ao primeiro aspecto, a proximidade histórica com a teoria econômica do *laissez faire* teria contribuído substantivamente para a absolutização da motivação econômica, em detrimento de outras motivações. Quanto ao segundo aspecto, a concepção de ciência newtoniana, baseada na natureza estática, cujas leis são determinadas de uma vez por todas, sem necessidade de revisão, resultaria na positivação de seus resultados investigativos.

Contrapondo-se a essa tendência, Dewey destaca a historicidade do método investigativo da ciência, referindo que "exatamente como a *necessidade* e a busca de uma *só* lei abrangente eram típicos da atmosfera intelectual da década dos quarenta do século XIX, assim, são a *probabilidade* e o *pluralismo* os característicos do presente estado da ciência." (Ibid., p. 174, grifo do autor). Sua crítica não pretende problematizar a legitimidade das generalizações, mas a autonomização e a absolutização de seus resultados, que os tornam independentes da observação histórica.

A crítica feita, portanto, não é dirigida contra qualquer generalização feita por Marx na base de observação das condições existentes. Pelo contrário, o que está implícito na crítica é a necessidade de *continuada* observação das condições existentes, testando-se e revendo-se todas as primeiras generalizações na base do que for agora observado. A inerente fraqueza teórica do marxismo está em ter-se suposto que uma generalização feita em uma data e lugar particular (e feita mesmo então apenas submetendo-se os fatos observados a uma premissa retirada de uma fonte

metafísica) pode tornar dispensável a necessidade de recorrer-se continuamente à observação e à revisão das generalizações na sua função de hipóteses de trabalho. (DEWEY, 1970, p. 177-78, grifo do autor).

A exigência da observação histórica como elemento que integra a atividade científica leva nosso autor a confrontar a tese marxista com a realidade americana. Diferentemente do assinalado por Marx, a vida institucional americana não traduz uma extensão do poder da classe que domina economicamente. A democracia americana é constituída por uma variabilidade de motivações que concorrem na definição das orientações políticas, que não poderia ser reduzida à orientação econômica determinada por uma única classe.

A teoria marxista sustenta que o governo nos chamados Estados democráticos é apenas um órgão da classe capitalista, usando legislativos, tribunais, exército e polícia para realizar sua vontade e manter sua supremacia de classe. (...) nos Estados Unidos (...) damos como certa a ação de numerosos fatores diversos na produção de qualquer resultado social. Há ondas temporárias de insistência nessa ou naquela particular medida ou objetivo. Mas há, pelo menos, democracia suficiente para que, em tempo, qualquer uma das tendências ganhe o conceito médio no entrelago com as demais tendências. (Ibid., p. 184).

Assim, a motivação para a democracia deve revelar-se capaz de agregar o universo motivacional constituinte da experiência histórica. Em seu conceito de democracia, Dewey pretende integrar os elementos centrais da tradição liberal, conferindo-lhes historicidade. Segundo sua análise, "as idéias de liberdade, de individualidade e de inteligência livre têm valor duradouro, mais necessário hoje do que nunca." (Ibid., p. 53).

Quanto ao primeiro elemento, sustenta que "o impacto direto de liberdade sempre se refere a alguma classe ou grupo que está a sofrer, de um modo especial, de alguma forma de constrangimento resultante da distribuição de forças vigente na sociedade contemporânea." (Ibid., p. 54). No contexto atual, "é infantil considerar o Estado político como a única agência dotada do poder coercitivo. Quando contrastado com o exercido pelos interesses organizados e concentrados da propriedade, o poder coercitivo do Estado é modesto e pálido." (Ibid., p. 67). Ao reportar-se à especificidade americana, refere que "não havia, no fim do século XVIII, nenhum outro inimigo visível e organizado da liberdade - embora Jefferson previsse com receio o aparecimento de um novo inimigo com o surto da indústria e do comércio e do desenvolvimento de cidades altamente populosas." (Ibid., p. 146). Contudo, no contexto resultante, prevalece a formação dos monopólios, e a relação entre liberdade e autogestão dos indivíduos, vinculada ao âmbito político local, já não encontra condições objetivas para se desenvolver.

A mudança nas condições da sociedade vai muito mais longe que as conseqüências particulares que Jefferson temia como resultado da expansão da indústria e do comércio às custas da agricultura. (...) os princípios jeffersonianos de autogoverno, do primado da autoridade do povo e da felicidade e bem-estar geral do povo como fim do governo, podem ser fundamento para apoio a políticas opostas àquelas por

que Jefferson clamava em seu tempo. (DEWEY, 1970, p. 153).

Quanto ao segundo elemento, o da individualidade, Dewey problematiza o contraponto estabelecido entre o indivíduo e a sociedade, que está na origem da tradição política liberal. Ao expressar as possibilidades lógicas que podem ser estabelecidas entre o indivíduo e a sociedade, Dewey pretende substituir a polarização entre seus componentes pela interação integradora.

A sociedade deve existir para o bem dos indivíduos; ou os indivíduos devem ter seus fins e modos de viver estabelecidos pela sociedade; ou então a sociedade e os indivíduos são entre si correlativos, formando um todo orgânico, cabendo à sociedade exigir o serviço e a subordinação dos indivíduos e, ao mesmo tempo, existindo para servi-los. (Id., 1959, p. 177).

A teoria política liberal,

(...) filosoficamente falando, baseava seu individualismo na crença de que só os indivíduos eram reais, e as classes e organizações eram secundárias e derivadas. (...) A dificuldade real da teoria está em considerar o indivíduo como alguma coisa *dada*, como algo já existente. Por conseguinte, ele consiste apenas em alguém que precisa de ser cuidado, em alguém cujos prazeres devem ser intensificados e cujo patrimônio haja de ser ampliado. (Ibid., p. 181).

De acordo com sua interpretação, os indivíduos não permaneceram isolados e com seus interesses limitados ao âmbito da propriedade material quando se desvincularam da tradição. No lugar das instituições tradicionais, que eram baseadas no princípio da autoridade, surgiu uma infinidade de iniciativas organizativas, diante das quais a própria figura do Estado se reconfigura e assume novas funções, para além da orientação clássica liberal, vinculada à defesa da propriedade.

Mas os indivíduos, muito embora livres dos laços externos e coercitivos, não permaneceram isolados. As moléculas sociais começaram de novo a combinar-se em associações e organizações. As associações compulsórias cederam o lugar às voluntárias, as organizações rígidas foram substituídas por outras mais acessíveis à escolha e propósitos humanos – mais diretamente mudáveis à vontade. Aquilo que, por um lado, parece ser um movimento em direção ao individualismo, acaba por ser, na realidade, um movimento tendente à proliferação de todas as espécies e variedades de associações: partidos políticos, empresas comerciais, organizações científicas e artísticas, sindicatos, igrejas, escolas, clubes e sociedades sem conta para fomento de todos os interesses concebíveis que os homens possam ter em comum. À medida que tais associações aumentam em número e importância, o Estado propende para se tornar cada vez mais um regulador e conciliador entre elas, define-lhes os limites de ação, previne e resolve conflitos. (Ibid., p. 188).

Assim, no contexto econômico emergente, a própria individualidade clássica, concebida como unidade econômica autônoma, deixou de constituir-se numa realidade. Segundo a análise do pensador americano, "sob as condições presentes, o indivíduo isolado é quase um impotente. Concentração e organização corporativa são a regra." (Id., 1970, p. 64). Além disso, "mudou todo o antigo sentido de propriedade. A propriedade 'privada' no velho sentido desapareceu." (Ibid., p. 149, grifo do autor). Assim, no lugar do indivíduo clássico moderno comparece uma nova figura, a dos grupos, cujo reconhecimento seria consensual

entre os sociólogos contemporâneos.

A relativa impotência das pessoas, em suas capacidades estritamente pessoais para influir no curso dos acontecimentos, manifesta-se na formação de grupos e combinações a fim de assegurar a proteção contra o impacto demasiado destrutivo de forças impessoais. Fez-se quase um lugar comum entre os escritores de sociologia afirmar que grupos ocupam hoje muito do mesmo lugar que antes ocupavam os indivíduos. Por exemplo, uniões trabalhistas para os contratos coletivos, regulando salários, horas e condições físicas de trabalho surgiram de um lado; cartéis, combinações, sindicatos e associações de empregadores, freqüentemente com comandos armados contra as greves, apareceram do outro lado. A teoria do indivíduo automotivado e governando-se a si mesmo recebe um rude choque, quando a atividade em massa tem uma potência que o esforço individual não pode mais reivindicar. (DEWEY, 1970, p. 154).

Com base nesta análise, Dewey propõe a redefinição da concepção de associação política vinculada à satisfação do interesse econômico, ampliando-a para o âmbito da cooperação em geral, vinculada à satisfação de necessidades humanas, que não se restringem à propriedade.

A sociedade é, como dissemos, muitas associações, não uma única organização. Sociedade significa associação; reunião de pessoas para, através de intercâmbio e ação, levarem a efeito, do melhor modo, todas as formas de experiência, que lucram em valor e vigor, à medida que venham a ser mais compartilhadas. Daí o haver tantas associações quantos os bens passíveis de ser aumentados por efeito de mútua comunicação e participação. Ora, tais bens são literalmente indefinidos em número. (...) Sociedade é o *processo* de estabelecer associações de maneira tal que experiências, idéias, emoções, valores, sejam transmitidos e passem a fazer parte do domínio comum. (Id., 1959, p. 190-191).

Dentre as características da associação contemporânea, Dewey destaca a mudança da configuração geográfica da individualidade, que deixou de ser condicionada pela experiência física local e passou a relacionar-se com universos mais amplos, graças à aplicação técnica dos conhecimentos científicos ao transporte e à comunicação. Reportando-se à realidade americana, destaca a variação existente entre o período da independência, marcado pela luta política local e associada à cultura dos fazendeiros, e o contexto atual, marcado pela alta concentração de pessoas em grandes cidades, onde não haveria qualquer relacionamento entre a vizinhança física e até mesmo um desconhecimento dos candidatos a cargos eletivos. Sustenta que, no novo contexto, a associação resulta de uma combinação de interesses, cuja organização transcende a proximidade física local e nacional e avança em direção à globalização. Segundo sua análise, “o internacionalismo não é uma aspiração, mas um fato, não um ideal sentimental, mas uma força.” (Ibid., p. 189). Assim, o indivíduo deixa de constituir-se numa realidade dada, a ser conservada pela associação política, e emerge como resultado de experiências compartilhadas com seu grupo, a serem reconstruídas continuamente a partir de sua interação com outros grupos.

Quanto ao terceiro elemento duradouro, que o autor recolhe da tradição liberal, que diz

respeito ao uso da inteligência, Dewey destaca sua relação com a ciência newtoniana e explicita sua variação histórica. Ao caracterizar a ciência newtoniana, sustenta que ela se fundamenta no dualismo epistemológico, que pressupõe uma concepção estática de natureza contraposta ao humano livre. É com base neste dualismo que a ciência newtoniana passou a ocupar-se com a expressão do comportamento da natureza na forma de leis.

De acordo com Dewey, a ciência contemporânea se diferencia do modelo newtoniano. Ela é marcadamente criativa e interventiva e se define pela combinação de conhecimentos para “produzir novas realidades”. Ela também deixou de constituir-se numa atividade desenvolvida por indivíduos isolados e passou a traduzir-se num empreendimento coletivo. Além disso, a ciência contemporânea assume uma orientação prática, que faz com que seus conhecimentos se assumam como prováveis e exijam uma postura crítica. Por ser orientada praticamente e por traduzir-se num empreendimento coletivo, a nova ciência reúne em si a dimensão instrumental e final. Ela pauta-se na comunicação, que exhibe as conexões existentes entre o contexto motivacional e os resultados esperados, que confere dinamismo e progresso à investigação.

Assim, a partir da combinação dos elementos recolhidos da tradição liberal, Dewey define a democracia como desenvolvimento das potencialidades de todos os indivíduos e a eleva à condição de princípio moral.

O termo ‘democracia’ comporta múltiplas significações, mas, se possui significado moral, este se encontra na explicação de que a prova suprema de todas as instituições políticas e organizações industriais será a contribuição que prestarem ao crescimento global de cada membro da sociedade. (DEWEY, 1959, p. 176, grifo do autor).

O critério de ajuizamento torna-se, portanto, pragmático e contrapõe-se à concepção hierárquica de justiça e de moral, associada à realização das potencialidades dos indivíduos-classe. Contrapõe-se igualmente ao individualismo liberal, que reduz a vida institucional ao indivíduo natural e o converte em indivíduo econômico, suprimindo-lhe a dimensão moral.

[Democracia] É apenas um nome para designar o fato de a natureza humana se desenvolver somente quando seus elementos tomam parte na direção das coisas que são comuns, coisas pelas quais homens e mulheres formam agrupamentos – famílias, sociedades industriais, governos, igrejas, associações científicas, e assim por diante. A identificação de democracia com democracia política, responsável pela maior parte de seus malogros, baseia-se, entretanto, nas idéias tradicionais que fazem do indivíduo e do Estado entidades preexistentes em si mesmas. (Ibid., p. 192-193).

Dewey sustenta que uma “democracia é mais do que uma forma de governo; é, primacialmente, uma forma de vida associada, de experiência conjunta e mutuamente comunicada.” (Id., 1979, p. 93). De acordo com o autor, a redução das alternativas de ação, diante da crise, derivam do reducionismo motivacional, associado à dicotomia que se

estabeleceu entre o indivíduo e a sociedade. Em sua acepção, "as alternativas são: continuação do deixa correr, com as conseqüentes improvisações para atender emergências; aceitação da violência como método de direção social; aceitação do método da inteligência socialmente organizada." (DEWEY, 1970, p. 87). Portanto, o que Dewey defende é a mudança; contudo, não pelo uso da força, mas pelo uso da inteligência.

De acordo com o autor, há uma dimensão contingencial em toda atividade criativa e isto estende-se também à idéia de democracia. Enquanto idéia, a democracia constitui uma proposição, um projeto, do mesmo modo como toda e qualquer proposição. Essa condição faz com que seu desenvolvimento assuma uma perspectiva experimental, pois não é possível assegurar a realização das motivações que projetam sua existência. Do ponto de vista lógico, a relação existente entre democracia e moralidade diz respeito ao reconhecimento das motivações que estão na sua origem, e, sobretudo, dos limites associados a essa condição. Essa condição não nos remete de volta ao passado em busca de uma orientação segura, mas nos compromete com o futuro.

(...) não nos diz que devemos nos 'rearmar moralmente' e todos os problemas serão resolvidos. Diz: verifiquei como todos os elementos constituintes de nossa cultura existente estão operando e, depois, providencie para que, onde e quando seja preciso, sejam eles modificados a fim de que funcionem para libertar e realizar as potencialidades da natureza humana. (Ibid., p. 213, grifo do autor).

Podemos então perguntar-nos sobre as evidências objetivas que nos permitem apostar no formalismo democrático proposto pelo autor. Segundo o posicionamento de Dewey, a eficácia do método da inteligência para resolver problemas práticos em geral, de forma cooperada e crítica, nos permite apostar na sua extensão ao universo da vida institucional, onde sua forma ainda não foi aplicada.

(...) o aumento da produtividade é o resultado da inteligência organizada cooperativamente e, ao mesmo tempo, (...) o quadro institucional é precisamente o que não está ainda sujeito, em nenhum grau considerável, ao impacto da inteligência inventiva e construtiva. (Ibid., p. 82).

Acrescente-se a isso o fato de que as atuais condições institucionais "foram formadas quando os indivíduos produziam com as suas mãos, sòzinhos ou em pequenos grupos." (Ibid., p. 64). Assim, o uso do método científico, que está na origem da diferenciação e do desenvolvimento subjetivo e que resultou na destruição da vida institucional, deveria ser utilizado para promover a sua reconstrução.

O que se pergunta é se a ciência é capaz de influir na formação de fins pelos quais lutem os homens; ou está limitada apenas a aumentar o poder de realizar fins formados independentemente dela? (...) Uma cultura que permite a ciência destruir os valores tradicionais, mas que não confia em seu poder de criar outros, é uma cultura que se destrói a si mesma. A guerra é um sintoma tanto quanto uma causa da divisão interior. (Ibid., p. 239-240).

Merece consideração também o resultado obtido onde o método democrático já foi aplicado para organizar a vida institucional. Ainda que este uso tenha sido limitado em sua época, admite o autor, seria possível verificar sua eficácia, o que lhe autorizaria a apostar na possibilidade de convertê-lo em instrumento de regulação da vida social.

Em teoria, o método democrático é o da persuasão por meio de discussão pública, conduzida não apenas nos recintos legislativos, mas pela imprensa, pelas conversações particulares e pelas assembleias públicas. A substituição das balas pelos votos, do chicote pelo direito de votar, é uma expressão da vontade de substituir o método de coerção pelo método de discussão. Com todos os seus defeitos e parcialidades na determinação de decisões políticas, funcionou para manter as disputas das facções dentro de limites, numa extensão que seria literalmente incrível um século, ou mais, atrás. (DEWEY, 1970, p. 215).

Outro argumento que Dewey mobiliza em defesa da aplicação do procedimento à vida institucional ele recolhe da observação histórica, que, segundo sua análise, possibilita destacar dois critérios gerais no desenvolvimento da sociedade, que dizem respeito à participação dos indivíduos nas conquistas de um grupo social e o compartilhamento das experiências de outros grupos, que permitem sustentar a forma democrática de viver como projeto universal. Na expressão do autor, esses critérios apontam para a “extensão em que os interesses de um grupo são compartilhados por todos os seus componentes e a plenitude e liberdade com que esse grupo colabora com os outros grupos.” (Id., 1979, p. 106).

Finalmente, merece registro a referência à especificidade da experiência democrática americana que, segundo Dewey, conferiu uma orientação moral à democracia, diferentemente de Locke, que lhe atribuiu uma fundamentação natural.

Referi-me, de modo mais particular, às idéias de Jefferson sobre esses pontos especiais, porque eles nos dão a prova de que a fonte da tradição democrática americana é moral - e não técnica, abstrata, estreitamente política, nem materialmente utilitária. É moral, porque baseada em fé na capacidade da natureza humana de conseguir a liberdade para os indivíduos, acompanhada do respeito e consideração pelas outras pessoas, fundando e construindo a estabilidade social na coesão em vez da coerção. (Id., 1970, p. 248).

Na concepção americana, a democracia não se reconhece como instituição dada por natureza, porque é, desde o princípio, definida como uma luta interna, constituída pelo exercício democrático de viver. Segundo o autor, na constituição da democracia americana, diferentemente da inglesa, o conflito não se estabeleceu contra uma tradição pré-constituída, mas resultou de uma dinâmica interna dos processos históricos de construção da sociabilidade.

O conflito, no que concerne à democracia, a que nos liga a nossa história, e com a qual estamos comprometidos, está *dentro* de nossas próprias instituições e atitudes. Só pode ser ganho pela extensão da aplicação dos métodos democráticos, métodos de consulta, persuasão, negociação, comunicação, inteligência cooperativa, na tarefa de fazer nossa própria política, indústria, educação, nossa cultura em geral, uma servidora e uma manifestação em evolução das idéias democráticas. (Ibid., p. 260, grifos do autor).

Dewey reconhece que essa experiência, de origem local, cooperada e experimental, encontra-se em crise, porque as bases históricas sobre as quais se edificou foram modificadas pelo desenvolvimento industrial. Assim, os desafios que se impõem dizem respeito a seu redimensionamento histórico, tendo por base o novo contexto emergente.

A pessoa média hoje está rodeada de bens intelectuais fabricados, como está de alimentos, artigos e toda espécie de instrumentos manufaturados. Não tem a participação pessoal na feitura de seus bens intelectuais ou materiais que antes tinham os seus antepassados, os quais, conseqüentemente, conheciam muito melhor aquilo de que se ocupavam, embora soubessem infinitamente menos com referência ao que o mundo em geral estivesse fazendo. (...) O vácuo criado pela falta de relevantes experiências pessoais junta-se à confusão produzida pelo impacto da multidão de incidentes desrelacionados para criar atitudes dóceis à propaganda organizada, a martelar, dia a dia, as poucas e relativamente simples crenças que se asseveram serem as 'verdades' essenciais ao bem-estar nacional. (DEWEY, 1970, p. 137-138, grifo do autor) .

Isso faz com que os dois elementos centrais do método democrático de viver, a investigação e a cooperação, a instrumentalidade e a comunicação, convertam-se em categorias morais. Tais categorias não apenas explicam a lógica do desenvolvimento natural e social, mas são projetadas para o futuro, como forma de aperfeiçoamento da natureza.

2.2 A educação como projeção da experiência ética e/ou democrática

Dewey associa o processo de diferenciação da natureza aos princípios que embasam seu naturalismo empírico. Como ficou caracterizado ao longo de nossa exposição, o princípio da continuidade diz respeito à comunicação não apenas dos resultados da experiência, que modificam o ambiente externo, mas também do próprio organismo, que os conserva, incorporando-os em sua funcionalidade. Através dessa incorporação, o organismo qualifica sua capacidade de interagir com o ambiente externo. Com o surgimento da linguagem, inaugura-se a experiência propriamente humana, pois a relação que se estabelece entre o organismo e o ambiente ganha uma significação social, traduzida pela cultura. O que a linguagem comunica não é a reprodução da experiência física tal como acontece direta e individualmente, mas o seu compartilhamento por dois ou mais indivíduos. Isso faz com que sua funcionalidade se traduza em atividade de reconstrução, que confere organicidade à experiência.

Para assegurar a continuidade da experiência social, os grupos humanos precisam comunicar suas experiências mais significativas para as novas gerações. Dewey confere esta condição à educação. Trata-se de uma atividade motivada pelo desejo de continuidade, através

da qual se busca estabelecer a integração entre as experiências passadas do grupo social e as novas experiências dos indivíduos que passam a integrá-lo. Assim, a educação constitui o instrumento lógico da integração, sobre o qual repousa a continuidade e o desenvolvimento da experiência social.

2.2.1 A educação na lógica naturalista

Compreender a natureza da associação humana e o significado da educação proposta por Dewey exige relacioná-la com a lógica do desenvolvimento natural, que define sua orientação geral e que permite identificar sua especificidade histórica. Essa especificidade diz respeito à forma humana, que se revela na passagem da vida biológica para a vida social.

O naturalismo de Dewey apóia-se em dois princípios fundamentais: o princípio da continuidade e o princípio da interação. O primeiro traduz uma abordagem longitudinal e diz respeito à unidade de todos os processos naturais. Negativamente, ele sustenta que não há nenhuma ruptura essencial entre as diferentes formas de existência. Positivamente, ele afirma que a passagem das formas mais simples para as mais complexas retira suas possibilidades da própria natureza. De acordo com o autor, “o princípio de continuidade de experiência significa que toda e qualquer experiência toma algo das experiências passadas e modifica de algum modo as experiências subseqüentes.” (DEWEY, 1976, p. 26).

O segundo princípio traduz um recorte transversal e diz respeito à forma da experiência num determinado contexto relacional. “O princípio atribui direitos iguais a ambos os fatores da experiência: condições objetivas e condições internas.” (Ibid., p. 34-35). Ele diz respeito à historicidade das formas naturais, que se diferenciam entre si pelo nível de desenvolvimento. A interação substitui o princípio metafísico da substância, que delimita e orienta a existência dos entes naturais e os classifica a partir de um critério hierárquico. Segundo o naturalismo de Dewey, a matéria define-se como associação de elementos naturais, cuja origem é contingente e não necessária. Sua estrutura mais simples, o átomo, é uma composição de elementos que se relacionam entre si de forma orgânica, traduzida como situação de equilíbrio. Esse equilíbrio não exclui a possibilidade de desvios, que lhe conferem dinamicidade. É essa condição associativa e dinâmica que está na origem da organicidade e do dinamismo de toda natureza. Esse dinamismo encontra-se subordinado ao princípio da continuidade. Da combinação desses dois princípios, resulta a história natural como uma

história desenvolvimentista, que se contrapõe à concepção estática da natureza, associada à metafísica clássica.

Segundo a concepção evolucionista adotada pelo autor, o que define a forma de interação das espécies vivas não é a repetição instintiva baseada numa condição essencial, mas a organicidade de sua ação, associada a um contexto determinado. A continuidade da vida biológica requer a produção de respostas favoráveis à satisfação de suas necessidades, o que pressupõe a existência de uma capacidade criativa que projeta fins e que unifica procedimentos para realizá-los. O resultado desse ato criativo é comunicado para o ambiente e é incorporado à funcionalidade do organismo. Essa assimilação potencializa a sua capacidade de interação futura. Segundo o autor, “esta marcha cumulativa da ação para um resultado ulterior é o que se chama crescimento.” (DEWEY, 1979, p.44).

Dewey define o hábito como expressão formal da experiência vinculada a um determinado contexto. O hábito define-se pelo equilíbrio temporário na interação organismo-ambiente, que resultou da incorporação das experiências anteriores à funcionalidade orgânica. Enquanto disposição adquirida, o hábito constitui um ponto de chegada e contrapõe-se à idéia do inatismo natural. A lógica que o fundamenta permite sustentar o seu aperfeiçoamento, já que se orienta e se corrige a partir dos resultados práticos da interação.

Aplicados à vida social, esses princípios evidenciam que aquilo que nos diferencia e nos afirma enquanto humanos não rompe com a condição natural, mas diz respeito ao seu desenvolvimento. O que especifica a interação humana é a atribuição de um significado à experiência, que dá origem ao universo cultural. A atribuição de sentido repousa sobre a criação de um instrumento específico, a linguagem, que se afirma como instrumento dos instrumentos. A significação converte os objetos naturais em objetos humanos, conferindo-lhes uma funcionalidade, que é compartilhada por um grupo social. De acordo com o autor, “o uso característico que damos às coisas, devido a suas qualidades particulares, é que fornece a significação com que ela é identificada.” (Ibid., p. 31). A atribuição de significado retira os objetos de seu isolamento e os inscreve num universo de sentido, isto é, num todo organizado. Assim, o universo de significação de uma cultura traduz o correspondente humano da organicidade biológica, associada ao hábito.

No âmbito da vida biológica, a comunicação das inovações dá-se através da transferência genética. No caso humano, graças ao surgimento da linguagem, os processos de interação se intensificam e a renovação da experiência torna-se mais intensa. A linguagem torna a comunicação mais dinâmica e mais complexa. Ela já não se dá através da transferência genética – um processo de longa duração –, mas pela educação, que se processa entre uma

geração e a outra. A educação define-se como instrumento de continuidade da vida social, pois através dela as experiências mais significativas são projetadas para além da vida particular dos integrantes adultos.

Dewey define os fins e os meios da educação com base nos princípios lógicos extraídos de seu naturalismo. Trata-se de uma definição que substitui o finalismo teleológico, vinculado à reprodução do todo estático através da reprodução de suas formas essenciais, pela projeção da continuidade dinâmica, associada à promoção da individualidade orgânica. Assim, os fins da educação passam a ser associados à continuidade da vida social e os meios confundem-se com o seu desenvolvimento contínuo.

Nossa conclusão essencial é que a vida é desenvolvimento e que o desenvolver-se, o crescer é a vida. Traduzido em termos educacionais equivalentes, isto significa: 1º) que o processo educativo não tem outro fim além de si mesmo: ele é seu próprio fim; e que 2º) o processo educativo é um contínuo reorganizar, reconstruir, transformar. (DEWEY, 1979, p. 53).

Estabelecida a relação lógica entre educação e continuidade social, onde a sociedade confunde-se com o desenvolvimento, é possível enunciar um novo conceito de educação, que se concentra nos procedimentos através dos quais a atividade educativa produz a integração e o crescimento dos indivíduos, sobre a qual se afirma a continuidade da sociedade desenvolvimentista. Dewey identifica-o como um conceito técnico.

Chegamos assim a uma definição técnica da educação: é uma reconstrução ou reorganização da experiência, que esclarece e aumenta o sentido desta e também a nossa aptidão para dirigirmos o curso das experiências subsequentes. (Ibid., p. 83, grifos do autor).

Como vimos, é sobre o ato criativo que repousa a possibilidade de satisfação das necessidades naturais, mas é na sua comunicação que se encontra a possibilidade de conferir-lhe um sentido social. O problema reside na lógica da comunicação, que não se define pela transmissão unilateral de uma experiência, mas pressupõe uma atividade integradora, associada ao compartilhamento de uma instrumentalidade. A comunicação implica numa reconstrução da experiência por parte de quem a apresenta a outro com o objetivo de compartilhá-la. Implica, igualmente, numa predisposição de aproximação por parte de quem a acolhe, que permite relacioná-la com as experiências anteriores e conferir-lhe uma significação. Portanto, a comunicação pressupõe a participação, pois é a partir dela que os indivíduos conferem sentido à experiência, tornando-a socialmente significativa.

Isso nos coloca diante do problema central da educação formal no mundo contemporâneo, que segundo Dewey, encontra-se na descontinuidade entre as práticas educativas informais, marcadas pela organicidade da experiência, e a escolarização formal, caracterizada pela transmissão de conteúdos disciplinares, contrapostos à experiência dos

indivíduos e sem vinculação com esta.

(...) um dos mais ponderosos problemas com que a filosofia da educação tem de arcar é o modo de conservar conveniente equilíbrio entre os métodos de educação não formais e os formais, e entre os casuais e os intencionais. Quando a aquisição de conhecimentos e a aptidão intelectual técnica não influem para criar uma atitude mental social, a experiência vital ordinária deixa de ganhar maior significação, ao passo que, na mesma proporção, o ensino escolar cria homens meramente ‘eruditos’, isto é, especialistas egoístas. (DEWEY, 1979, p. 9).

Tomando por base a concepção naturalista e atentando para as consequências práticas associadas a essa formação, Dewey problematiza as concepções pedagógicas que estão na origem desse dualismo.

2.2.2 A crítica aos modelos pedagógicos

Segundo Dewey, as concepções de educação que demarcam a história da teoria da educação voltam-se para o desenvolvimento do indivíduo, diferindo apenas com relação à natureza desse desenvolvimento. Enquanto a concepção tradicional fundamenta-se no desenvolvimento das formas naturais a partir das determinações do ambiente social, baseando-se na experiência passada, a concepção progressiva confere o desenvolvimento da sociedade ao desenvolvimento do indivíduo, identificado como unidade livre e auto-determinada. Na passagem que segue, Dewey reúne as principais dicotomias que dizem respeito à tensão que se estabelece entre essas duas concepções no contexto educacional atual.

À imposição de cima para baixo, opõe-se a expressão e o cultivo da individualidade; à disciplina externa, opõe-se a atividade livre; a aprender por livros e professores, aprender por experiência; à aquisição por exercício e treino de habilidades e técnicas isoladas, a sua aquisição como meios para atingir fins que respondem a apelos diretos e vitais do aluno; à preparação para um futuro mais ou menos remoto opõe-se aproveitar-se ao máximo das oportunidades do presente; a fins e conhecimentos estáticos opõe-se a tomada de contacto com um mundo em mudança. (Id., 1976, p. 6-7).

Com base no seu naturalismo biológico, Dewey concebe o desenvolvimento como interação ativa entre a natureza e a cultura, no qual ambos, indivíduo e ambiente, agem um sobre o outro de forma recíproca, fazendo com que o desenvolvimento resulte da interação contínua de ambos. A partir dessa concepção, ele destaca as relações existentes entre as concepções de desenvolvimento que embasam os modelos em disputa, destacando sua relação com a historicidade e avaliando seu significado no contexto atual. Como nas análises precedentes, o que se busca destacar é a relação existente entre a motivação originária e o contexto histórico e evidenciar seu significado atual. É este significado que está na origem da motivação reconstrutiva proposta pelo autor.

Quanto à sua funcionalidade, a educação tradicional intenciona promover a continuidade do todo social, um todo orgânico e estático, que resulta do desenvolvimento das unidades classistas pré-definidas pela natureza. Essas formas são dotadas de uma potencialidade natural, que tende a se desenvolver, desde que encontre as condições objetivas favoráveis, associadas à existência de boas leis e à formação de bons hábitos através da educação. A educação seleciona as experiências mais significativas para formar o caráter dos indivíduos, tendo por objetivo conferir organicidade às suas ações, que possibilita a realização do indivíduo e a harmonia do todo social.

É pelo hábito de praticar boas ações que os indivíduos tornam-se capazes de agir bem, sustenta Aristóteles. Se a disposição para a prática virtuosa é resultado do hábito, “não será pequena a diferença, então, se formamos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva” (*Ét. Nic.*, II, 1, 1103b). No contexto da cultura clássica grega, esta referência à excelência ganha uma conotação precisa, associada ao exercício da disposição natural do homem: sua capacidade racional. Enquanto atividade prática, diferentemente da investigação teórica, a excelência se traduz pela conquista prática. Essa condição integra o âmbito das relações objetivas, caracterizado pela existência de boas leis, e o âmbito educacional, que habilita as pessoas a pautarem sua vida na prática de atos justos.

As ações, portanto, são chamadas justas e moderadas quando são como as que o homem justo e moderado praticaria, mas o agente não é justo e moderado apenas por praticá-las, e sim porque as pratica como as praticariam homens justos e moderados. É correto, então, dizer que é mediante a prática de atos justos que o homem se torna justo, e é mediante a prática de atos moderados que o homem se torna moderado; sem os praticar ninguém teria sequer remotamente a possibilidade de tornar-se bom. (*Ibid.*, II, 4, 1105 b)

Como o desenvolvimento das partes confunde-se com o desenvolvimento do todo, que se apóia no princípio da autoridade, ele associa-se à perfeição da autoridade social, isto é, com a formação da classe dirigente.

Ao avaliar o significado da forma educativa tradicional no contexto em que nos encontramos, Dewey identifica dois problemas fundamentais. Um deles diz respeito ao desenvolvimento da capacidade de diferenciar-se, de criar e de renovar suas relações com o ambiente. O outro diz respeito à significação e à integração da experiência individual numa sociedade dinâmica. Quanto ao primeiro, sua crítica incide sobre a passividade epistemológica, associada à falta de participação do indivíduo em seu processo de formação. Essa passividade faz com que sua capacidade de relacionar-se com o ambiente seja determinada pelos resultados das experiências passadas, o que limita a capacidade inventiva

natural ao invés de potencializá-la.

O aluno se verá, na realidade, roubado de sua capacidade inata de aprender, capacidade que o iria habilitar a vencer as circunstâncias e vicissitudes naturais de sua vida. (...) De que servirá ganhar a habilidade de ler e escrever, conquistar certa quantidade de informação prescrita de geografia e história, se, na luta, perde-se a própria alma, perde-se a capacidade de apreciar a vida, de perceber o valor relativo das cousas, perde-se o desejo de aplicar o que aprendeu e se, acima de tudo, perde-se a capacidade de retirar de suas futuras experiências a lição que se esconde em todas elas? (DEWEY, 1976, p. 42-43).

Quanto ao segundo aspecto, relacionado à integração social, Dewey aponta que a organicidade tradicional afirma-se através da contraposição dos valores morais ou sociais em relação aos interesses subjetivos. Tendo por referência a sociedade democrática, que se apóia na diferenciação subjetiva, Dewey sustenta que essa contraposição resulta em prejuízo da própria formação moral. Por negar os interesses pessoais, estes acabam encontrando subterfúgios para afirmar-se, que permanecem à revelia da consciência e do controle do indivíduo. “O resultado mais freqüente é um confuso e diviso estado de interesse com que a pessoa se engana a respeito de sua própria e verdadeira intenção.” (Id., 1979, p.194).

Ao identificar a relação existente entre a concepção teórica tradicional e a experiência social classista, Dewey destaca que esta forma de organizar os processos educativos projeta-se para além da experiência social que está na sua origem. Isso acontece porque a concepção estática e a-histórica do indivíduo-classe foi transferida para o indivíduo-mônada por parte do pensamento epistemológico moderno. Trata-se de um deslocamento da instância de significação do âmbito social para o âmbito individual. Ao subordinar a natureza às leis da razão, concebida como condição subjetiva universal, o pensamento pedagógico de Kant⁵ aparece como tentativa de síntese. De acordo com Dewey, a formação do caráter como uma finalidade última e independente dos conteúdos disciplinares torna a educação moral

⁵ Immanuel Kant (*Sobre a pedagogia*. Piracicaba: UNIMEP, 1996) refere que "o homem é a única criatura que precisa ser educada" (p. 13) e "não pode tornar-se um verdadeiro homem senão pela educação". O homem "é aquilo que a educação faz dele" (p. 15) pois, diferentemente dos outros animais, que agem por instinto, não tem a capacidade de dela dispor de sua condição racional imediatamente, devendo outros fazê-lo por ele. Assim, cabe à educação desenvolver no homem "todas as suas disposições naturais" para que este "atinga a sua destinação", "seu fim" (p. 17), que é a "liberdade" (p. 13). Esta "não pode ser atingida pelo homem singular, mas unicamente pela espécie humana" (p. 18). Assim, a educação define-se como um processo de "aperfeiçoamento da humanidade" (p. 16), orientado por "um estado melhor, possível no futuro" e "não pelo presente estado de coisas" (p. 22). Isso lhe confere uma dimensão "cosmopolita" (p. 23). Em seu desenvolvimento, a educação é uma "arte" e não uma atividade "mecânica" (p. 21). Ela envolve "cuidado", "disciplina" e "instrução" (p. 11). A "disciplina" traduz uma atividade "negativa", pois "tira do homem a sua selvageria", sendo entendida como pré-condição para a afirmação da cultura, que é veiculada pela "instrução", uma atividade "positiva", que se destina a desenvolver as capacidades do homem (p. 12). Em sua primeira fase, a instrução é marcada pela "sujeição" e pela "obediência", enquanto na segunda ela se traduz pelo exercício da "reflexão" e do "raciocínio", sobre os quais repousa a afirmação da dimensão "moral" (p. 31). Portanto, cabe à educação assegurar a afirmação da liberdade ou da razão sobre a natureza irracional, processo que exige um período de afirmação "heterônoma" e culmina na afirmação da "autonomia".

praticamente inoperante.

A educação moral nas escolas é praticamente inoperante quando fixamos o desenvolvimento do caráter como o supremo fim, e ao mesmo tempo tratamos a aquisição de conhecimentos e o desenvolvimento da inteligência, que necessariamente ocupam a maior parte do horário escolar, como nada tendo que ver com o caráter. (DEWEY, 1979, p. 389).

Mediante o deslocamento da instância de significação da sociedade para o indivíduo, surge uma nova concepção pedagógica, que Dewey denomina de “progressiva”. Na interpretação do autor, a motivação do progressivismo vincula-se ao desejo de romper com o passado e com a tradição cultural que a ele se vincula, contrapondo-lhe a experiência subjetiva. Esta aposta na experiência é motivada pelo desejo de liberação da experiência enrigecida pelos princípios racionais, assim como estes, em seu próprio tempo, voltaram-se contra o enrigecimento da experiência associado aos costumes. Ao reportar-se aos princípios abstratos que fundamentam essa pedagogia progressiva, Dewey refere que:

A filosofia da educação nova pode ser boa e certa, mas a diferença em princípios abstratos não é que irá decidir o modo por que as vantagens morais e intelectuais neles contidas se irão concretizar na prática. Há sempre o perigo em um novo movimento de que, ao rejeitar os fins e métodos da situação que visa suplantar, desenvolva seus princípios negativamente e não de maneira positiva e construtiva. (Id., 1976, p. 7).

De acordo com o autor, a concepção de indivíduo associada ao progressivismo pedagógico é abstrata e a-histórica. Ao analisar seu significado educativo, Dewey afirma que ele tanto pode produzir dureza e insensibilidade, que o desabilitam a responder aos apelos da vida e enriquecer sua experiência futura, quanto pode desenvolver uma destreza em alguma atividade automática que fecha o caminho da experiência futura. Pode pautar-se na perseguição ao agradável, que resulta na preguiça e no descuido mental, como pode resultar na fragmentação das atividades, que impossibilita articulá-las entre si. “A consequência de tais hábitos é incapacidade no futuro de controlar as experiências que passam a ser recebidas como fontes de prazer, descontentamento, ou revolta.” (Ibid., p. 14-15). Trata-se de uma concepção que não estabelece uma relação entre o conteúdo e o desenvolvimento do indivíduo, já que este é pressuposto como um dado natural. Essa indiferença com o conteúdo compromete sua organicidade e, conseqüentemente, seu crescimento pessoal e o crescimento da sociedade.

O problema para a educação progressiva é o de se saber qual é o lugar e a significação de ‘matéria’ e de ‘organização’ dentro da experiência. Como funciona a ‘matéria’? Existe algo inerente à experiência que tende para a organização progressiva do seu conteúdo? Que sucede quando a matéria da experiência não é progressivamente organizada? (Ibid., p.8, grifos do autor).

É sobre essa concepção dualista de experiência que repousa a separação entre o conhecimento e a vida moral, conferindo objetividade ao primeiro, associada ao determinismo

natural, e subjetividade à segunda, associada à liberdade individual. Contrapondo-se a essa constituição formal e dualista, Dewey refere que

(...) método não é a antítese de matéria de estudo; é a eficaz orientação da matéria para desejados resultados. É a antítese de ação casual e mal considerada – tomando-se mal considerada no sentido de mal adaptada. (DEWEY, 1979, p. 182).

No âmbito da educação, ela resulta na separação entre o conhecimento e a moral, que afirma a supremacia dos conhecimentos disciplinares, em detrimento da formação moral.

Dewey destaca que a falta de contextualização histórica no pensamento epistemológico e pedagógico progressivo resultou na extensão de sua crítica a toda e qualquer forma de organização. Em contrapartida, sustenta que, no contexto em que nos encontramos, essa negação resulta numa vitória fácil para os conservadores.

Assim que falamos em ‘organização’, a imaginação voa, por assim dizer automaticamente, para a espécie de organização que nos é familiar na educação tradicional e, como nos revoltamos contra ela, fugimos a qualquer idéia de organização. (...) A falta de um conceito de organização de base empírica e experimental dá aos reacionários uma vitória fácil. (Id., 1976, p. 20-21, grifo do autor).

Com base nessa análise, sustenta que a crítica a ser feita à educação tradicional não se vincula à importância que ela atribui ao conteúdo para desenvolver o indivíduo, mas à sua falta de participação na organização desses conteúdos, que resulta na rigidez organizativa, na produção de uma incapacidade intelectual e na indisposição psíquica para lidar com situações novas. “O erro estava no fato de não considerarem o outro fator na criação da experiência, ou seja, as capacidades e os propósitos daqueles a que iam ensinar.” (Ibid., p. 39). Trata-se de uma organicidade que vincula o desenvolvimento do indivíduo à experiência passada e que dificulta sua participação na definição de suas ações num mundo em mudança. Assim, o problema a ser enfrentado diz respeito à produção de uma organicidade nas ações individuais através de sua participação ativa e de sua vinculação com o contexto histórico em que se encontram, a resultar no desenvolvimento contínuo do indivíduo e da sociedade.

2.2.3 A educação como instrumento da continuidade

Segundo Dewey, numa sociedade democrática, a organicidade das ações individuais não se encontra na formação de um hábito fixo, associado à experiência passada, tampouco pode ser pressuposta como um dado natural, associado ao indivíduo livre. Ela se afirma como capacidade de conferir significação social aos conteúdos da experiência. Assim, uma concepção pedagógica que esteja em sintonia com o ideal democrático deve ser capaz de

juntar interesse pessoal e compreensão social para construir a unidade integradora. Essa integração traduz uma nova forma de conceber a organização da experiência, baseada na participação ativa do indivíduo na elaboração de suas ações.

Com base nessa concepção, Dewey sustenta que o fim da educação democrática consiste em afirmar a direção interior através da participação ativa do indivíduo, tornando-o capaz de orientar suas próprias ações. Assim, “o fim da educação é conseguir esta direção interna por meio de identidade de interesse e compreensão.” (DEWEY, 1979, p. 43). Esse fim processa-se através da formação de um novo hábito, que pode ser definido como hábito de pensar. Ele integra o interesse individual e social, sobre o qual repousa o desenvolvimento do indivíduo e da sociedade.

Dá-se a unificação dos processos de ensino na medida em que estes adotam como idéia central a aquisição de bons hábitos de pensar. Se, com propriedade, falamos em ‘método de reflexão’, o importante a tomar-se em conta é que a reflexão é o método de uma experiência educativa, o método de educar. (Ibid., p. 179, grifo do autor).

Enquanto instrumento de realização dessa finalidade, o método de ensino deve desenvolver essa habilidade, integrando a relação meio-fim para constituir uma unidade progressiva. Desta forma, a organização das atividades escolares, em sua totalidade, converte-se num procedimento metodológico. Sua funcionalidade deve refletir, em cada passo, a lógica da organização do pensamento, que consiste em promover a participação ativa dos indivíduos no processo de construção e de reconstrução de si mesmos.

Em vez de uma escola localizada separadamente da vida, como lugar para se estudarem lições, teremos uma sociedade em miniatura, na qual o estudo e o desenvolvimento sejam os incidentes de uma experiência comum. Campos de jogos, oficinas, salas de trabalho, laboratórios, não só orientam as tendências ativas naturais da adolescência, como também significam intercâmbio, comunicação e cooperação – tudo isto atuando para aumentar a percepção de conexões. (Ibid., p. 394).

De acordo com o autor, essa organização não traduz uma determinação unilateral do ambiente, tão temida pelas teorias progressistas, já que o ambiente constitui apenas um dos pólos da ação educativa. O que se define como ambiente não se restringe ao professor. Diz respeito ao contexto da aprendizagem, que envolve o professor, os conteúdos, as atividades, os materiais didáticos, etc. O que se define como indivíduo não é uma forma abstrata, dada por natureza, mas uma unidade significativa de experiências, vinculada às histórias de vida dos integrantes do grupo. Assim, na organização das atividades, “não é a vontade ou o desejo de uma pessoa que estabelece a ordem, mas o espírito dominante em todo o grupo. O controle é social, mas os indivíduos são partes do grupo e não elementos fora da comunidade.” (Id., 1976, p. 49). Além disso, essa organização coletiva não é independente do conteúdo, mas

encontra-se associada ao desenvolvimento das relações meio-fim, que configuram cada atividade.

Na escola bem organizada, o controle do indivíduo repousa predominantemente nas atividades em curso e nas situações criadas para que elas transcorram normal e frutuosa. O professor reduz ao mínimo as ocasiões em que tenha de exercer autoridade pessoal. Quando se faz necessário falar e agir firmemente, fá-lo no interesse do grupo e não como exibição de poder pessoal. Aí está toda a diferença entre ação arbitrária e ação justa e leal. (DEWEY, 1979, p. 49).

A redução do peso da autoridade do professor como determinante externo ou do ambiente não suprime sua importância na organização da experiência, mas reconstrói sua funcionalidade. Se o acento da autoridade tradicional do professor recaía sobre a transmissão das experiências significativas, das quais tinha conhecimento, no contexto de uma sociedade em mudança, ela vincula-se ao processo de reconstrução da experiência. Isso torna a organização do ensino mais complexa, porque além dos conteúdos da aprendizagem, deve integrar o conhecimento dos indivíduos aprendizes em sua lógica funcional.

O educador é responsável pelo conhecimento satisfatório dos indivíduos e das matérias, conhecimento que irá habituá-lo a escolher as atividades suscetíveis de produzir a organização social, em que todos os indivíduos tenham oportunidade de algo contribuir e em que o principal elemento de controle esteja nas próprias atividades por todos partilhadas. (Ibid., p. 51).

O professor, enquanto indivíduo adulto, precisa ser capaz de sistematizar o conhecimento de sua área de formação, organizando-o numa sucessão temporal ou cronológica. Contudo, não é com base nessa forma que ele deve organizar as atividades de ensino-aprendizagem.

É claro que a educação baseada na teoria e prática de experiência não pode ter, como ponto de partida, a matéria organizada do ponto de vista do adulto e do especialista. Tal organização, contudo, representa a meta para que a educação deve estar sempre voltada. (Id., 1976, p. 87).

O que deve prevalecer na organização das atividades curriculares e nos processos de ensino é a lógica da produção do conhecimento. Essa organização vincula-se à contextualização do conhecimento e à sua reconstrução. Ela implica em dispor os conhecimentos de forma que dialoguem com as experiências anteriores e possibilitem o seu enriquecimento.

na verdade, a sistematização do material cientificamente organizado é indesejável no ensino, até que a mente tenha atingido um ponto de maturidade que a torne capaz de entender *por que* tal forma, de preferência a outra, é adotada. (...) A única maneira pela qual pode alguém conseguir capacidades em fazer definições exatas, classificações perspicazes, e generalizações compreensivas é, dentro de seu próprio nível *presente*, pensar com atenção e cuidado. (Id., 1979a, p. 91, grifos do autor).

Com relação ao conhecimento da condição dos aprendizes, ao longo de sua obra,

Dewey identifica algumas características gerais que permitem sustentar a sua educabilidade.⁶ Dentre elas, destaca-se a interdependência, que substitui a independência postulada pelo liberalismo clássico. A interdependência diz respeito à condição interativa do homem. Ela pressupõe sua plasticidade, sobre a qual repousa a possibilidade de interagir com os outros homens e de desenvolver-se a partir dessa interação. Dewey enfatiza que a presença das pessoas adultas é particularmente significativa na formação da criança, sobretudo na fase que precede à escolarização formal, e aponta para a sua significação no processo de construção do conhecimento.

Durante os primeiros estágios da experiência e na maior parte de todas as experiências, salvo a dos especialistas, os elementos comuns são os elementos *humanos*, os ligados às relações entre pessoas ou entre pessoas e grupos. O que é mais importante para uma criança são suas relações com pai e mãe, irmão e irmã. A quase toda experiência sua, voltam esses elementos, saturando-a e dotando-a de significado. (DEWEY, 1979a, p. 74-75, grifo do autor).

Além da interdependência, Dewey destaca também a pré-existência dos requisitos lógicos para o desenvolvimento cognitivo, que a educação deve potencializar. Assim, a atividade educativa não cria a disposição lógica, mas a desenvolve e a faz crescer e complexificar-se.

Existe uma disposição inata a extrair inferências e um desejo inerente de experimentar e verificar. A mente possui, em cada grau de desenvolvimento, sua própria lógica. Acolhe sugestões, verifica-as pela observação de objetos e acontecimentos, obtém conclusões, experimenta-as em ação, descobre que elas se confirmam, ou necessitam de correção, ou merecem ser rejeitadas. (Ibid., p. 90).

Também a disposição para a cooperação e para o convívio social integra a definição da educabilidade dos indivíduos. De acordo com Dewey, o homem não se define como ser social ou a-social, como pretendem Aristóteles e Hobbes, mas como ser socializável. A sociabilidade vincula-se aos processos históricos de organização da vida. O que caracteriza a sociabilidade humana diz respeito ao seu processo de desenvolvimento que, como vimos, resulta da

⁶ De acordo com Wrigt Mills (*Sociología y pragmatismo*. Buenos Aires: Ediciones siglo veinte, 1971) "Em todos os cargos ocupados por Dewey, ele procura fazer da natureza biologizada do homem um fator que, por sua plasticidade, possibilite fundamentar as reformas sociais. Porém, ao mesmo tempo ele procurará fazer com que possua a unidade suficiente para servir como norma implícita dotada de certos valores. (...) Rejeitará os instintos fixos, porém conservará os 'impulsos' modificáveis, e desse modo se manterá à margem de distintos tipos de determinismo, que darão lugar à liberdade. Em última análise, a natureza humana será boa em si, se a deixarmos em liberdade, porém para ser boa deve contar com uma boa sociedade. É boa a sociedade que 'harmoniza' a 'potencialidade' com o 'desenvolvimento' dos atos da natureza humana. Certamente não se renuncia ao indivíduo, centro da 'inteligência' e agente da transformação social, porém o indivíduo não se converte em animal apaixonado e instintivo. Será uma criatura 'social', e nesta sociabilidade residirá parte de sua bondade e de sua racionalidade" (p. 468). Reportando-se à *Democracia e Educação*, particularmente, ao seu quarto capítulo, sustenta que "todos os conceitos fundamentais formulados por Dewey neste capítulo são positivos: 'imaturidade' é a 'capacidade' ou 'poder' de 'desenvolver-se' ou de 'crescer'. A 'dependência' significa 'interdependência' (...) Assim, os hábitos não são mecânicos. Pelo contrário, neste contexto se convertem em 'expressões do crescimento'. Um hábito é uma forma de destreza executiva, de eficácia no fazer... e de capacidade para utilizar as condições naturais em quanto meios que nos permitem diminuir a distância que nos separa dos fins." (p. 476, grifos do autor, T.N.).

interação entre o indivíduo e seu contexto.

A maior parte das crianças são naturalmente ‘sociáveis’. Isolamento e solidão as afligem ainda mais que a adultos. Uma vida comunitária genuína tem sua base nessa sociabilidade. Mas a vida comunitária não se organiza por si mesma, espontaneamente. Requer pensamento e espírito de planejamento. (DEWEY, 1976, p. 51, grifo do autor).

Com relação às particularidades da experiência dos indivíduos, Dewey enfatiza a importância de observar o nível de desenvolvimento da criança ou do adolescente. Segundo sua análise, não há uma ruptura substancial entre a experiência cotidiana e a investigação científica, já que todo o conhecimento resulta de uma abstração da experiência. Assim, embora não tenham consciência do recorte que estabelecem, as crianças transportam os conteúdos abstraídos das experiências anteriores para novos contextos experienciais, onde os confrontam e enriquecem.

Com efeito, a criança começa com qualquer significação que tenha obtido do primeiro cão que viu, ouviu, com o qual brincou. De sua experiência, com esse único objeto, transporta para as experiências subseqüentes certa expectativa quanto aos modos característicos de comportamento: espera-os, antes de se manifestarem. (...) À proporção que aplica a outros animais o significado, este se vai definindo e apurando. Não começa com uma porção de coisas, já preparadas, das quais extraia uma significação comum; procura aplicar a cada nova experiência todo resultado da anterior que a auxilie a entendê-la e tratá-la. (Id., 1979a, p. 157).

Baseado nessa concepção orgânica e evolutiva da experiência, Dewey propõe que a organização das atividades escolares estabeleça o diálogo com as experiências anteriores, partindo do nível de desenvolvimento pré-existente e ampliando progressivamente seus conceitos.

Crianças novas não podem, é evidente, adquirir e empregar as mesmas concepções que as pessoas de experiência mais madura utilizam. Mas em *toda* fase de desenvolvimento, cada lição, para ser educativa, deveria conduzir a uma certa dose de conceptualização de impressões e idéias. Sem essa conceptualização ou intelectualização, nada se ganha que possa contribuir para uma melhor compreensão de novas experiências. (Ibid., p. 155).

Com relação à organização dos conteúdos curriculares, Dewey sustenta que uma das questões centrais que diz respeito ao mundo contemporâneo é a presença dos produtos tecnológicos associados à aplicação prática da ciência. Segundo seu entendimento, o ensino das ciências deve partir dessas evidências do cotidiano e avançar em direção à compreensão dos princípios científicos que as embasam.

É um princípio educativo que os estudantes devem ser introduzidos ao estudo da ciência e iniciados em seus fatos e leis, por meio do conhecimento de suas aplicações na vida quotidiana. A adesão a este método não só constitui a via mais direta para a compreensão da própria ciência, como é também o mais seguro caminho para a compreensão dos problemas econômicos e industriais da sociedade presente. Com efeito, tais problemas são produto, em larga escala, da aplicação da ciência na produção e distribuição de bens e serviços e os processos de produção e distribuição são o fator mais importante em determinar as atuais relações dos seres humanos e dos grupos sociais entre si. (Id., 1976, p. 82-83).

Quanto aos procedimentos associados a essa concepção metodológica, Dewey sustenta que consistem fundamentalmente em produzir desequilíbrios na organização da experiência que resultem no reconhecimento da insuficiência da experiência precedente e que levem à necessidade de agregar-lhe novas experiências capazes de redimensionar seu conteúdo e resultar numa unidade organizativa mais complexa. O desequilíbrio cria a disposição para a investigação e faz com que os indivíduos se dirijam para outras experiências, onde passam a avaliar sua contribuição para responder à problemática em foco. O processo investigativo, que permeia a reconstrução, caracteriza-se pela identificação das relações existentes entre o contexto motivacional que está na origem das idéias e seu confronto com a situação atual. Assim, ele instrumentaliza as experiências passadas para constituir novas e melhores experiências no presente e no futuro. “Rejeitando o conhecimento do passado como *fim* de educação, iremos apenas dar-lhe maior importância como *meio* de educação.” (DEWEY, 1976, p. 11, grifo do autor). Esses procedimentos metodológicos correspondem aos procedimentos do método científico. Transpostos para o âmbito subjetivo, caracterizam o que Dewey define como experiência reflexiva.

Isto é o que se refere aos aspectos gerais de uma experiência reflexiva. São eles: 1) perplexidade, confusão e dúvida, devidas ao fato de que a pessoa está envolvida em uma situação incompleta cujo caráter não ficou plenamente determinado ainda; 2) uma previsão conjectural – uma tentativa de interpretação dos elementos dados, atribuindo-lhes uma tendência para produzir certas conseqüências; 3) um cuidadoso exame (observação, inspeção, exploração, análise) de todas as considerações possíveis que definam e esclareçam o problema a resolver; 4) a conseqüente elaboração de uma tentativa de hipótese para torná-la precisa e mais coerente, harmonizando-se com uma série maior de circunstâncias; 5) tomar como base a hipótese concebida, para o plano de ação aplicável ao existente estado de coisas; fazer alguma coisa para produzir o resultado previsto e por esse modo pôr em prova a hipótese. (Id., 1979, p. 164-165).

Embora a análise do autor seja marcada pelo otimismo teórico, que se apóia na plasticidade humana e na sua disposição para a cognição e para a socialização, não deixa de registrar as dificuldades que se associam ao seu desenvolvimento. Dentre as dificuldades destacadas, a mais importante diz respeito à exigência de adiamento da satisfação dos impulsos e a sua substituição por objetos resultantes da compreensão. Dewey não pretende negar unilateralmente a vida impulsiva a partir das exigências do ambiente, mas satisfazê-la de forma mais duradoura e socialmente aceitável. O desafio que se impõe é substituir a fonte da inibição, baseada na autoridade externa, pela auto-inibição ou pelo controle pessoal.

Impulsos e desejos naturais constituem em qualquer caso o ponto de partida. Mas não há crescimento intelectual sem reconstrução, sem que, de algum modo, a forma em que se manifestam de início esses desejos e impulsos seja revista e refeita. Essa revisão ou reelaboração envolve inibição do impulso em seu aspecto originário. A alternativa da inibição por imposição externa é a inibição por meio da reflexão e do julgamento do próprio indivíduo. (Id., 1976, p. 63).

O problema consiste em identificar de onde o indivíduo retira a força para produzir essa inibição. Com base em sua concepção naturalista, Dewey sustenta que ela provém da própria experiência. No processo de desenvolvimento da criança, o que a motiva, é de ordem prática, associado à satisfação de suas necessidades. O impulso que a leva a buscar a satisfação confronta-se com as condições ambientais em que ela se inscreve. Mais do que uma satisfação direta de seu impulso, a experiência traduz o processo ativo do agir e do sofrer as consequências da ação, cujos resultados são comunicados para as experiências posteriores. Assim, é a atividade do indivíduo que está na origem de sua diferenciação e do seu crescimento natural. É ela que dá origem à vida do espírito.

(...) as crianças adquirem conhecimentos sobre as pessoas descobrindo quais são os atos que essas pessoas exigem como ‘resposta’ e a que essas pessoas fazem em ‘resposta’ aos atos delas, crianças. E a combinação *daquilo que as coisas nos fazem* (não por agravarem qualidades em um espírito passivo) modificando nossos atos, favorecendo alguns deles e resistindo e embaraçando a outros, e *daquilo que nelas podemos fazer*, produzindo-lhes novas mudanças, é o que constitui a experiência. (DEWEY, 1979, p. 299, grifos do autor).

Dewey destaca que as crianças percebem quando o poder adulto é exercido de forma arbitrária, associado aos interesses pessoais e em detrimento das necessidades do grupo.

É pequeno o número de crianças que não sentem (ainda que não a possam articular e reduzi-la a um princípio intelectual) a diferença entre ação motivada por expressão de poder pessoal e desejo de ditar e impor e a ação justa, isto é, motivada pelo interesse de todos. (Id., 1976, p. 50).

Diante da manifestação deste arbítrio, as crianças reagem negativamente, isto é, defensivamente. Por isso, para a organização do processo educativo, ele propõe a participação da criança na condução das atividades, criando um ambiente cooperativo, em que se desenvolva a capacidade de dirigir e controlar a experiência. Trata-se de um empreendimento que não pode assegurar os resultados. De acordo com o autor,

O que o ensino consciente e deliberado pode fazer é, no máximo, libertar as aptidões assim formadas para um mais amplo desenvolvimento, purgá-las de algumas de suas rudezas e fornecer objetos que tornem sua atividade mais rica de significação. (Id., 1979, p. 19).

Com base nos procedimentos explicitados, o processo educativo caracteriza-se pela conquista da liberdade interior, que possibilita elaborar e definir os interesses pessoais, em vinculação com o contexto em que se inscreve. E, segundo o autor, “a única liberdade de importância duradoura é a liberdade de inteligência, isto é, liberdade de observação e de julgamento com respeito a propósitos intrinsecamente válidos e significativos.” (Id., 1976, p. 59). Trata-se de uma liberdade para desejar, para pensar e para decidir.

Só estamos aptos a pensar reflexivamente quando nos dispomos a suportar a suspensão e a vencer a faina da pesquisa. Tanto a suspensão de juízo como a pesquisa intelectual a muitos desagradam: querem ver tudo acabado o mais cedo possível (...) Para pensar verdadeiramente bem, cumpre-nos estar dispostos a manter

e prolongar esse estado de dúvida, que é o estímulo para uma investigação perfeita, na qual nenhuma idéia se aceite, nenhuma crença se afirme positivamente, sem que se lhes tenham descoberto as razões justificativas. (DEWEY, 1979a, p. 25).

Assim concebida, a conquista da liberdade requer persistência na perseguição dos objetivos. Exige disciplina. A disciplina não se impõe por uma autoridade externa, mas diz respeito às exigências associadas ao desenvolvimento de uma ação. Ela envolve a inibição do impulso e a sua conversão em desejo, bem como a transformação do desejo em idéia ou propósito. Segundo Dewey,

Um propósito genuíno sempre começa por um impulso. A dificuldade ou obstrução à sua execução imediata converte-se em um desejo. Todavia, nem impulso, nem desejo, são, por si mesmos, um propósito. Um propósito é um fim em vista, isto é, envolve previsão das conseqüências que resultam de ação por impulso. Previsão de conseqüências envolve a operação da inteligência. (Id., 1976, p. 66).

Enquanto disposição organizativa, a disciplina ganha uma dimensão positiva, afirmativa. Essa positividade diz respeito ao poder criativo, que se expressa como capacidade de afirmar uma ação, particularmente, uma ação investigativa. Como se evidencia, a capacidade de disciplinar-se e de orientar-se pela inteligência não constitui um dado natural, mas resulta de um desenvolvimento processual da experiência de disciplinar-se.

Disciplina significa energia à nossa disposição; o domínio dos recursos disponíveis para levar avante a atividade empreendida. Saber o que se deve fazer e fazê-lo prontamente e com a utilização dos meios requeridos, significa ser disciplinado, quer se trate de um exército, quer de um espírito. A disciplina é positiva. Humilhar o espírito, domar as propensões, compelir à obediência, mortificar a carne, fazer um subalterno executar um trabalho desagradável – estas coisas são ou não disciplinadoras, na medida em que desenvolveram a compreensão daquilo que se tenha em vista, e em que dêem perseverança para a ação. (Id., 1979, p. 141).

Longe de traduzir-se numa disposição rígida e fechada, a disciplina define-se como disposição para aprender. Desenvolver essa disposição traduz outra forma de expressar a finalidade da educação, que consiste em transformar a espontaneidade impulsiva em desejo de inteligibilidade. Como a inteligibilidade é um processo, a aprendizagem contínua converte-se num fim. “A mais importante atitude a ser formada é a do desejo de continuar a aprender.” (Id. 1976, p. 42). Ao se objetivar, essa disposição se converte num novo hábito: o “hábito de aprender” (Id., 1979, p. 48). Essa disposição remove a problemática da descontinuidade existente entre a educação formal e informal, destacada inicialmente, pois suprime a dicotomia existente entre o aprendizado escolar e a vida. Assim, todo o processo educativo se converte num empreendimento moral.

Moral é toda a educação que desenvolve a capacidade de participar-se eficazmente da vida social. Ela forma um caráter que não somente pratica os atos particulares socialmente necessários, como também se interessa pela contínua readaptação que é essencial ao desenvolvimento e ao progresso. O interesse para aprender-se em todos os contactos com a vida é o interesse essencialmente moral. (Ibid., p. 396).

A concepção rompe com as fronteiras estabelecidas entre o moral e o não-moral de

nossa tradição cultural. Dewey destaca que todos os conhecimentos e ações que repercutem na vida social são dotados de um sentido moral. “O fato é que a moral tem a mesma latitude que as nossas relações com os outros homens. E potencialmente isto inclui todos os nossos atos, mesmo se não pensarmos em seu alcance social na ocasião em que os praticarmos.” (DEWEY, 1979, p. 392-393). Eles incluem as questões relacionadas à saúde, à economia, à educação, etc. Também no âmbito das ciências, o conhecimento perde sua suposta neutralidade e assume uma orientação moral.

Em qualquer momento, concepções que outrora pareciam pertencer exclusivamente ao reino da biologia ou da física podem assumir importância moral. Isso acontecerá sempre que se descobrir terem elas relações com o bem comum. (bactérias e germes para a saúde pública; técnicas educativas e crianças problema); (...) O ponto importante, porém, é que qualquer restrição do conhecimento e dos julgamentos morais a um reino definido limita, forçosamente, nossa percepção do significado moral. (Id., 1964, p. 130).

Generalizando a concepção, Dewey refere que “aquilo que é aprendido em uma ocupação que tenha um objetivo e implicando cooperação com outras pessoas é conhecimento moral, quer o considerem, ou não, conscientemente como tal.” (Id., 1979, p. 392). A passagem nega a existência do valor em si, independente do contexto. Contudo, o rompimento das fronteiras e o reconhecimento histórico não resultam na negação da importância de determinados valores que conquistaram uma relativa universalidade. Quanto à sua origem, eles se definem como abstração de elementos da experiência, que ao serem transpostos para novos contextos, foram ampliando sua significação. Quanto à sua funcionalidade, não se afirmam a partir de si, mas a partir do reconhecimento de seu valor através do exercício reflexivo.

Certos traços de caráter têm conexões tão claras com as nossas relações sociais, que os chamamos ‘morais’ por excelência – o amor à verdade, a honestidade, a castidade, a amabilidade, etc. Mas isto apenas significa que são centrais, comparados a algumas outras atitudes: que acarretam consigo outras atitudes. São por excelência morais, não por serem isolados e exclusivos, mas por se relacionarem tão intimamente com milhares de outras atitudes que não reconhecemos explicitamente – e para as quais talvez nem temos nomes. (Ibid., 1979, p.393).

Em *Teoria da vida moral*, ao analisar os valores morais, Dewey (1964, p. 110) destaca a mesma problemática que elegeu como central para a educação formal e para o sujeito epistêmico. Trata-se do problema do isolamento da vida moral. “Seria difícil encontrar questão mais significativa para o comportamento do momento do que apenas esta: está a região moral isolada do restante da atividade humana? Somente uma classe especial de objetivos e relações humanas tem valor moral?”. Ao analisar as diferentes teorizações, Dewey submete-as à avaliação histórica, tomando por base a inteligibilidade reflexiva. Trata-se de um ajuizamento que inverte a relação entre a moral e a história. Não são os valores que julgam as

ações históricas, mas é a lógica da história, entendida como desenvolvimento, que julga os valores.

Não é dizer muito da moral primitiva que, nesta, os traços de caráter não são aprovados por serem virtuosos mas são virtuosos porque são aprovados, ao passo que qualquer coisa geralmente censurada é, *ipso facto*, considerada incorreta. A moral refletiva inverte essa atitude. Interessa-se em descobrir quais os traços de caráter que devem ser aprovados; identifica a virtude não com o que é *de fato* aprovado, mas com o que é *aprovável*, com o que *deve* ser aprovado. (DEWEY, 1964, p. 100, grifos do autor).

Com base nessa relação, os procedimentos metodológicos associados à afirmação da disposição para aprender e da capacidade para pensar e investigar configuram-se como qualidades morais.

Além disso, as qualidades de espírito ou de mente que enumeramos ao tratar dos métodos de aprender são todas, intrinsecamente, qualidades morais. A acessibilidade mental, a sinceridade, a largueza de vistas, a atividade integral (*thoroubhness*), o pressuposto da responsabilidade para desenvolver as conseqüências das idéias aceitas, são, todas essas coisas, características morais. (Id., 1979, p. 392, grifo do autor).

São essas qualidades que conferem organicidade à ação, em substituição aos valores vinculados à tradição, fundada na autoridade. Referidas à experiência do indivíduo, elas assumem uma perspectiva ética, que confere unidade e sentido às relações que ele estabelece com o ambiente. Dentre elas, merecem destaque: a flexibilidade e/ou disposição para aprender, a reflexividade e a responsabilidade. Elas traduzem disposições centrais da atividade investigativa e pressupõe: uma abertura ao novo, uma persistência na busca de alternativas e uma disposição para reconstruir-se diante dos resultados emergentes.

Expressos em relação à atitude do indivíduo, os característicos do bom método são retilineidade, plasticidade do interesse intelectual ou vontade de ter o espírito franqueado para aprender, integridade de propósito ou objetivo e aceitação da responsabilidade das conseqüências da atividade empreendida com o emprego da reflexão. (Ibid., p. 198).

Transpondo essa relação para o âmbito individual, significa que a orientação geral dos juízos encontra-se associada ao procedimento metodológico. O acento corretivo da moral tradicional, baseado no sentimento de culpa, “que somente insinua ruínas e prejuízos”, desloca-se para a disposição para corrigir-se, vinculada ao futuro “prenhe de novas possibilidades e de fins a serem alcançados (...) vaticinadora de porvir mais sorridente.” Quanto à mudança, Dewey destaca que “associa-se ao progresso, mais do que a quedas e erros.” (Id., 1959, p. 125).

O que particulariza as ações diz respeito à especificidade de suas necessidades, vinculada à especificidade de seu contexto e de sua relação com o mesmo. O que confere eticidade à experiência é sua particularidade, que se define, em cada caso, pela relação meio-fim que se estabelece a partir dos procedimentos universais. A eticidade associa-se à

afirmação do interesse pessoal integrado socialmente. Graças a essa interiorização formal, a tradição pragmática pode autorizar e fomentar a livre criação do indivíduo, sem temer que esta venha a converter-se em ameaça de desestruturação social.

A partir dessa concepção, Dewey redefine a compreensão de erro, que se desvincula do hábito associado aos conteúdos da experiência passada e passa a associar-se ao hábito de pensar ou de investigar. Se a moralidade tradicional interpretava o erro como decorrente da falta de vontade para obedecer ao estabelecido, no contexto da dinamização social ele define-se como falta de disposição para rever seus posicionamentos. Assim, é a disposição para a mudança que se impõe como expressão da continuidade, que substitui a disposição para a repetição da experiência passada de outrora.

Um ser humano é considerado responsável a fim de que possa aprender; a fim de que possa aprender não teórica e academicamente mas de forma a modificar e – até certo ponto – refazer seu ‘eu’ anterior. A questão sobre se poderia ter agido diferentemente quando agiu é, de certo modo, irrelevante. O que interessa é se é capaz de agir diferentemente na *próxima vez*; a importância prática de modificações no caráter humano é que torna importante a responsabilidade. (...) Com o aumento da capacidade de aprender desenvolve-se gradativamente a responsabilidade. (...) O fato de cada ato tender a formar, através do hábito, um ‘eu’ que praticará certa espécie de atos, é o fundamento teórico e prático da responsabilidade. Não podemos desfazer o passado; podemos, entretanto, afetar o futuro. (DEWEY, 1964, p. 153).

Estabelecida a associação entre o conteúdo do hábito tradicional e o interesse classista e afirmada a associação entre o desenvolvimento do indivíduo e o desenvolvimento social com base no procedimento formal, é possível conferir ao progresso contínuo um valor moral. Assim, já não se trata de um desenvolvimento da riqueza de um país baseado no reinvestimento contínuo do resultado do trabalho pelos que o capitalizam, como pretendia Adam Smith, mas de um desenvolvimento da riqueza de significações, baseado no reinvestimento contínuo da inteligência por parte de todos os indivíduos.

A qualidade moral do conhecimento jaz não em sua posse, mas no interesse que se tem de aumentá-lo. O mal essencial dos padrões e regras fixos é que tendem a fazer com que os homens se satisfaçam com o estado de coisas existente e aceitem idéias e julgamentos, que já possuem, como adequados e finais. (Ibid., p. 130).

Desta forma, a atividade educativa, concebida como instrumento de produção da mudança de orientação, converte-se num empreendimento moral. “Manter a aptidão para essa educação é a essência da moral. Pois vida consciente, vida *conscenciosa*, é um contínuo recomençar.” (Id., 1979, p. 395, grifo do autor). Baseado nas categorias da experiência científica, a educação reflexiva redimensiona as categorias centrais do iluminismo clássico, associadas à idéia de ruptura, e as integra em sua logicidade funcional. Assim, indivíduo, liberdade e inteligência convertem-se em instrumentos da conservação social.

3 O LÓGICO NO HISTÓRICO: os limites do procedimento formal

O pensamento de Dewey integra um modelo de racionalidade que se desenvolve ao longo da modernidade e pode ser compreendido como auto-limitante. Em seu processo de objetivação, este modelo amplia progressivamente os limites auto-impostos à racionalidade. Dewey a substitui pela inteligência,¹ que ele concebe como instrumento de adaptação formalmente auto-corretiva. Trata-se de uma condição lógica que dispensa a teoria, o conhecimento objetivo e o sujeito epistêmico para fundamentar a eticidade e que os substitui pelo sujeito empírico-formalizado.

No desenvolvimento deste capítulo ocupamo-nos, inicialmente, com a problematização do reducionismo ético associado ao sujeito empírico-formalizado. Num segundo momento, estendemos essa problematização ao reducionismo histórico, procurando identificar a natureza da relação que Dewey estabelece com o contexto local, que faz com que seu modelo seja reconhecido para além desta condição histórica originária. Essas análises levam-nos ao terceiro momento, onde buscamos identificar o que caracteriza o procedimento formal, que permite integrar suas variantes numa unidade orgânica e progressiva e que resulta na redução da história ao desenvolvimento lógico. Finalmente, atentamos para o seu desenvolvimento lógico após os escritos de Dewey, recorrendo a autores que deram continuidade ao reformismo liberal. A partir da identificação da natureza do formalismo adequacionista e da avaliação do seu desenvolvimento histórico, questionamos o caráter incluyente e pluralista que Dewey projeta em sua universalização.

¹ A citação que segue, já destacada no corpo do texto, caracteriza bem este deslocamento. “A razão, como faculdade kantiana que introduz na experiência a generalidade e a regularidade, parece-nos cada vez mais, algo de supérfluo (...) Bastam-nos as sugestões concretas oriundas de experiências passadas, desenvolvidas e amadurecidas à luz das necessidades e deficiências do presente, empregadas como alvos e métodos de reconstrução específica, e apuradas através de êxitos ou malogros na execução dessa tarefa de ajustamento: a tais sugestões empíricas, usadas de maneira construtiva para novos fins, é que damos o nome de inteligência.” (DEWEY, John. *Reconstrução em filosofia*. Trad. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. 2.ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1959, p. 111).

3.1 A experiência ética nos limites do empírico

Dewey identifica a eticidade com a instrumentalização subjetiva, associada ao uso do procedimento formal. Propomo-nos, agora, a problematizar essa formalização ética a partir de alguns questionamentos fundamentais. O primeiro, dirige-se à condição empírica do sujeito, orientada pelo princípio da continuidade, que ignora os desenvolvimentos históricos; o segundo, indaga sobre a possibilidade desse sujeito empírico-formalizado refletir sobre suas idéias e aponta os limites dessa reflexão; o terceiro, interroga sobre a possibilidade de concebermos uma eticidade a partir desse sujeito empírico-adaptativo, considerando sua indiferenciação em relação ao ambiente. Esses questionamentos dirigem-se aos valores “duradouros” que o autor destaca da tradição liberal – a individualidade, a inteligência e a liberdade –, particularmente, à forma que assumem na concepção naturalista proposta.

3.1.1 O sujeito empírico deweyano

Seguindo o nosso propósito, cabe-nos problematizar primeiramente a constituição empírica do sujeito deweyano, sobre o qual repousa a proposta de unificação da experiência, a superação dos dualismos e a integração social. No âmbito lógico,² esse sujeito contrapõe-se à tradição metafísica e ao pensamento epistemológico moderno, que se apoiaram numa fundamentação transcendente e absoluta, e a substitui por uma base histórica, imanente. Trata-se de uma substituição que desloca a eticidade do sujeito epistêmico para o sujeito empírico ou “histórico”. Assim, para compreendermos a natureza do sujeito empírico e da eticidade que dele deriva, é preciso analisar a relação que o autor estabelece entre o sujeito e a história.

Dewey concebe a história como desenvolvimento, sendo que este se fundamenta na subjetividade. O que define a subjetividade, enquanto particularidade formal, não é a essencialidade, mas o caráter “associativo” e contingente de sua formação (DEWEY, 1980, p. 34), que integra os elementos contextuais para constituir sua funcionalidade interna. Portanto, o que define a particularidade de uma unidade natural é a forma como os elementos contextuais são ordenados entre si para compor a unidade funcional.

A admitirmos a origem contingencial do surgimento das formas naturais, somos levados a admitir também a dinamicidade da natureza, pois, se estas resultam da combinação

² Desenvolvemos essa concepção no capítulo 1, sessão 1.1.

de elementos naturais, não haverá razões para que essa atividade criativa seja interrompida após a formação das unidades iniciais. Contudo, é preciso destacar que, por si só, a contingência deixa esse dinamismo sem orientação.³ Como o autor advoga em defesa do desenvolvimento natural, é preciso que esta perspectiva desenvolvimentista integre a própria constituição da funcionalidade formal emergente. Na medida em que as unidades naturais resultam da combinação dos elementos primários, torna-se necessário admitir a existência de um princípio capaz de fazer com que este processo formativo resulte num aperfeiçoamento formal, particularmente, das formas vivas. O princípio da “continuidade” surge assim como um princípio que complementa a “interação” funcional das unidades naturais e que lhes confere uma orientação orgânica (DEWEY, 1976, p. 37).

Em termos históricos, se o primeiro princípio diz respeito à origem casual das formas naturais e aponta para o caráter associativo de sua composição, o segundo diz respeito à sua continuidade e aponta para a sua “complexificação”. O que precede a afirmação dessas formas é uma determinada disposição dos elementos que as constituem, definida como “contexto”. O que a sucede é a emergência de “desequilíbrios” na formação inicial (Id., 1950, p. 41). Tais desequilíbrios derivam do caráter provisório da integração inicial e dos limites contextuais vinculados à sua composição, que podem ser ampliados através do processo de interação. Internamente, eles se traduzem como “desvios” da funcionalidade inicial. Externamente, eles se manifestam como necessidade de integrar novos elementos. Conjuntamente, os dois princípios integram a lógica funcional das unidades naturais.

Ao adotarmos a unidade associativa como foco de análise, poderemos então falar de experiência. A experiência diz respeito ao momento subjetivo do processo natural, isto é, à atividade orgânica de criação e de recriação da funcionalidade da unidade formal. Ainda que o

³ Na tradição filosófica grega, o dinamismo antecede à estabilização das formas naturais. É possível ilustrá-lo através da comparação das concepções de Anaximandro e de Aristóteles. Como a crítica de Dewey incide sobre as formas estáticas de Aristóteles, já abordada anteriormente, importa evidenciar o dinamismo das formas em Anaximandro (OS PENSADORES: pré-socráticos. São Paulo: Abril Cultural, 1978) e compará-lo com o desenvolvimentismo de Dewey. Segundo o filósofo pré-socrático, na origem, há um único princípio, o *a-peiron* (o ilimitado), que confere unidade às infinitas combinações. Diferentes mundos são possíveis, porque infinitas combinações entre os elementos eternos são possíveis. Para Anaximandro, como para Dewey, as formas vivas (*arché*) resultam da combinação de elementos naturais. Contudo, diferentemente destes elementos, que são eternos, as formas vivas não o são. Assim, é o nascimento e a morte dessas formas que exige explicação, pois são elas que dão origem a diferentes mundos. Anaximandro lhe atribui uma explicação moral: “De onde as coisas têm seu nascimento, para lá também devem afundar-se na perdição, segundo a necessidade; pois elas devem expiar e ser julgadas pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo.” (p. 19). Também Dewey reconhece o caráter casual ou histórico das formas, que dão origem a determinado mundo. É a possibilidade de sua continuidade que ele projeta em seu empreendimento. Na concepção deweyana, somos condicionados pelo desenvolvimento empírico-formal e o que sabemos a seu respeito se limita às experiências que fazemos neste mundo. Contudo, ainda que condicionados dessa forma, não estamos completamente aprisionados ao existente, porque somos capazes de incorporar o que ameaça a continuidade, convertendo-o em objeto de renovação. O dinamismo contínuo das partes dinamiza o todo, possibilitando sua continuidade.

conceito seja extensível à totalidade das unidades associativas, é no âmbito das formas vivas que ele ganha importância, já que o organismo vivo não permanece indiferente às dificuldades que enfrenta. Para as formas vivas, a recriação da funcionalidade se impõe como uma questão de vida ou de morte. Por isso, para essas formas, é possível expressar o princípio da continuidade como uma exigência adaptativa. Assim, o que impulsiona a história em direção ao seu desenvolvimento é o processo contínuo de reconstrução da funcionalidade das formas naturais. No âmbito subjetivo, esse desenvolvimento é experimentado como adaptação, que ao ser convertido em atividade inteligente, configura a especificidade humana.

Essa exigência adaptativa impõe-se logicamente porque não apenas o surgimento da vida é marcado pela contingência, mas também a sua continuidade. Se a origem das formas repousa sobre um ato criativo, também a sua continuidade apóia-se nessa condição criativa contingencial. Contudo, no âmbito da vida, as exigências associadas à continuidade delimitam a criação, pois nem todas as criações resultam favoráveis à sua existência. É esta condição funcional, ao mesmo tempo contingente e condicionada pela exigência adaptativa contínua, que permite unificar a natureza e conferir-lhe um desenvolvimento contínuo, desde as formas físicas (materiais) até as espirituais (humanas), passando pelas psico-físicas (biológicas) (DEWEY, 1948, p. 216).

Condicionada por esta lógica, a experiência humana resulta do desenvolvimento das formas naturais, em relação às quais ela se diferencia, sem com elas romper efetivamente. Dewey concebe a inteligência humana como abstração da lógica natural. Esta abstração diz respeito à integração orgânica da experiência resultante dos processos interativos, que qualifica a interação natural das espécies. Trata-se de um processo “auto-corretivo” (Id., 1959, p. 35). A abstração deste procedimento aperfeiçoa o desenvolvimento da experiência natural, pois substitui as combinações espontâneas, que são lentas e casuais, pela experimentação inteligente, desenvolvida de forma sistemática e progressiva, que resulta numa aceleração do processo de seleção natural.

O que traduz, então, a realidade empírica do sujeito? Se a condição originária da unidade natural integra um conjunto de elementos contextuais, a relevância de cada um de seus integrantes vincula-se à relação que estabelece com a unidade resultante, que instrumentaliza a todos em sua organicidade funcional. Assim, os elementos empíricos não se contrapõem ao subjetivo, por que o subjetivo não é independente deles. O que define o sujeito empírico é a forma como os elementos se integram na unidade funcional. Isso permite concluir que é a particularidade do contexto que confere empiricidade à composição do sujeito. Dada a possibilidade de diferentes combinações, o contexto não determina essa

formação subjetiva, mas a condiciona. Contudo, qualquer combinação que se afirme deve adequar-se aos princípios lógicos.

Retornando à nossa indagação inicial, que diz respeito à condição empírica do sujeito e se reconhece como histórica, percebemos então que ele se apóia em algo que não é empírico e nem histórico. Trata-se de princípios imutáveis que enformam o empírico e o histórico. Tais princípios são imanentes à história, mas não são históricos. Assim, o desenvolvimento da história e o desenvolvimento do indivíduo se equivalem, porque ambos são condicionados pelos mesmos princípios formais. Reduzidos à condição de instrumentos da lógica natural, a atividade do sujeito empírico se converte numa função⁴ do desenvolvimento lógico-histórico,⁵ que a condiciona em termos conteudísticos.

Podemos então perguntar-nos sobre o modo como esta condição subjetiva manifesta-se empiricamente. Dewey sustenta que seu reconhecimento se dá na forma de “desequilíbrio”, isto é, a partir dos problemas associados à sua funcionalidade, que ameaçam a sua continuidade. O sujeito empírico aparece diante da necessidade, da insatisfação, que se traduz, ao mesmo tempo, como exigência adaptativa e/ou reconstrutiva. Empiricamente, a subjetividade manifesta-se como funcionalidade deficitária e/ou como exigência adaptativa.

Traduzindo essa condição empírica do sujeito para o âmbito inteligível, a própria atividade da inteligência resulta da abstração da experiência empírica, que permite estendê-la a novos contextos. A inteligência é empírica porque sua atividade consiste em integrar continuamente os elementos contextuais em sua composição, conferindo-lhes “significação” (DEWEY, 1980, p. 40), o que implica reconstruir-se a si mesma. Todavia, nem tudo nela é empírico, como vimos, pois o que a regula são os princípios naturais, que condicionam sua formação e orientam sua atividade. Assim, o caráter empírico do sujeito, ou da inteligência vincula-se aos elementos contextuais que estão na origem da atividade criativa ou

⁴ No contexto naturalista do autor, todos os indivíduos ocupam alguma função, porque sua condição é associativa. Esta condição não pretende menosprezar nenhuma função em particular, porque, em última instância, todos participam, a seu modo, do processo do desenvolvimento. Contudo, no contexto histórico específico em que se situa nosso autor, todas compartilham de uma exigência adaptativa comum: o uso crescente da inteligência formal.

⁵ Fazendo um contraponto entre o *Logos* aristotélico e a inteligência deweyana, é possível observar o sentido objetivo da variação formal proposta pelo autor. No caso de Aristóteles, o *logos*, como primeiro motor, dá origem às formas, que são eternas e se movimentam em direção à atualização de suas potencialidades, por amor ao criador. No caso de Dewey, o surgimento das formas é casual, enformado por princípios naturais. O que mobiliza a sua ação já não é o amor ao criador, que lhe deu origem em algum passado remoto, mas a continuidade, que exige adaptação formal. Para Aristóteles, o desenvolvimento das potencialidades naturais é dependente das condições ambientais, cuja criação é objeto da política. Para Dewey, o desenvolvimento formal vincula-se à atividade inteligente, cujo aperfeiçoamento é objeto da educação. Por isso, para Aristóteles, a natureza da filosofia é política (ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora da UNB, 1997). Para Dewey, ela se confunde com a educação (DEWEY, John. *Democracia e educação*. 4.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979).

reconstrutiva. Dado o caráter contingencial dessa formação, abre-se a possibilidade de renovação da experiência e da história, libertando-as do determinismo causal. Contudo, tal abertura é delimitada pela lógica do desenvolvimento, que condiciona toda a inovação, subordinando-a à continuidade histórica, ou dessa história.

Portanto, o que se define como empírico é o que se objetiva como experiência histórica. Se o empírico manifesta-se subjetivamente como insatisfação e se o ato criativo é contingente, então a atividade da inteligência consiste em estabelecer a adequação (DEWEY, 1950, p. 43) entre essa criação espontânea e a satisfação da necessidade. Assim, a atividade da inteligência limita-se a promover a adequação da ação às exigências colocadas pelo contexto interativo. Isso faz com que o sujeito empírico, que se caracteriza pelo uso da inteligência, seja entendido como forma atualizada⁶ do desenvolvimento natural, isto é, como unidade que configura a objetividade histórica.

Podemos então perguntar-nos por que, ao interagir entre si, essas diferentes motivações associadas às particularidades subjetivas não entram em conflito? Isso acontece porque, do ponto de vista lógico, a condição subjetiva originária é ela própria integradora. Sua funcionalidade congrega os elementos contextuais numa unidade formal. A interrupção dessa funcionalidade é marcada pelo desejo de recomposição, que implica adaptação. No âmbito humano-inteligente, essa formação diz respeito à cultura de um povo, que atribui significação a cada elemento particular, que é compartilhada pelo grupo social. Assim, o que confere unidade ao indivíduo é a “significação” que ele compartilha com seu grupo social (Id., 1979, p. 16). Contudo, a preocupação do autor volta-se para a interação entre as culturas, pois, a partir do advento da modernidade, ocorre uma progressiva ampliação do ambiente, que se desenvolve para uma condição cada vez mais global, “universal” (Id. 1959, p. 189). Neste processo de ampliação contextual, os elementos que dão origem à formação do indivíduo já não se limitam ao ambiente cultural imediato ou local, mas envolvem um universo amplo de experiências, originárias de diferentes culturas.

Para o filósofo americano, esta ampliação do ambiente, associada ao processo de democratização das sociedades modernas, enriquece as possibilidades do indivíduo, pois, em

⁶ Convém diferenciar entre essa “forma atualizada” e a “atualização” formal de Aristóteles. Como as formas aristotélicas são essenciais, cada momento de sua condição existencial configura um misto de potência e ato. A semente do carvalho é puramente potência. Ao germinar, ela atualiza parcialmente essa potência, mas não a finaliza. A potência manifesta-se plenamente na árvore desenvolvida. Em Dewey, esta “atualização” não tem um ponto de chegada previamente definível, porque seu desenvolvimento não é previamente concebível. Enquanto manifestação empírica, a atualização aparece como necessidade de reconstrução, isto é, como exigência adaptativa. Assim, os fins aristotélicos convertem-se em fins-em-vista, vinculados ao princípio da continuidade, cujo desenvolvimento atualiza as significações anteriores. Assim, a inteligência afirma-se como lógica do desenvolvimento natural, que substitui a potência aristotélica.

sua formação e em sua reconstrução, não permanecerá limitado às experiências contingenciais vinculadas ao nascimento e poderá resolver seus problemas e suas necessidades a partir de um universo mais amplo de experiências. Empiricamente, essa condição amplia o contexto originário. Diante da dinamização do contexto, a identificação da individualidade em bases racionais e/ou metafísicas, que fixa sua forma e estende sua validade para além do contexto originário, dificulta a adaptação do indivíduo. O que o novo contexto requer é uma atualização formal. Portanto, o que caracteriza a forma da unidade emergente, isto é, do sujeito empírico deweyano, já não é o sujeito vinculado a uma unidade cultural, mas a sua condição inteligente, que unifica as relações que ele estabelece com os elementos contextuais oriundos de diferentes culturas, que permite funcionalizá-los em seu benefício.

Se essa condição instrumental ou inteligente está na origem da formação da individualidade, vinculada à solução de problemas práticos, é também sobre ela que se projeta a constituição da unidade social, ao mesmo tempo dinâmica e progressiva. Dewey identifica a democracia como “forma de vida associada” (DEWEY, 1979, p. 93), destacando que a criação de novas associações, vinculadas à satisfação de novas necessidades, redimensiona o conceito de democracia, outrora limitado à esfera política. Frente a este universo associativo emergente, a esfera política já não pode ser concebida como uma associação de indivíduos economicamente interessados, mas se converte numa associação de associações, que integra um universo amplo de interesses e de necessidades na constituição de sua logicidade funcional. Se esta associação é contingente na origem, como evidenciam as teorias políticas modernas, sua continuidade figura como processo de reconstrução e de integração dos novos elementos para constituir a unidade social.

Na interpretação deweyana, a conflituosidade deriva da estagnação cultural, vinculada à sociedade classista. Diante da democratização, o conflito desaparece. O que aparece é a “necessidade”, e esta, como vimos, expressa uma “inadequação” da interação, que exige uma renovação funcional. A renovação contrapõe-se à fixidez e à auto-suficiência da forma subjetiva, que caracterizam as culturas tradicionais. Ela define-se como inteligência criativa, que potencializa a satisfação dos problemas individuais e coletivos.

3.1.2 A reflexividade do sujeito empírico

Evidenciada a constituição do sujeito empírico deweyano, é possível avançar em direção à nossa segunda indagação, que diz respeito ao que constitui a reflexividade desse sujeito, que se associa ao exercício da inteligência formal mobilizado em favor da adaptação individual e coletiva. O que nos cabe analisar é o que se pode esperar de uma atividade inteligente que se apóia no sujeito empírico para projetar suas ações.

Ao admitirmos a contingência na formação do indivíduo e da história, sobre o qual repousa a concepção do sujeito empírico, também os critérios de verdade passam a vincular-se a esta condição empírica. De um lado, esta condição leva-nos à necessidade de admitir a possibilidade de uma pluralidade de formações, que se afirmam como associações de experiências. De outro, ela reconhece que ambas as formações são orientadas pelos mesmos princípios. Como se dá, então, a relação que se estabelece entre a contingência do ato criativo e o procedimento inteligente ou reflexivo, que pretende fazer esta adequação funcional?

Quanto à contingência, Dewey reconhece que a atividade criativa é uma atividade primária e que a atividade da inteligência é secundária: “No fim das contas, o pensamento da experiência vem após a experiência e molda-se pela vivência da própria experiência.” (DEWEY, 1959, p. 107-108). Assim, a inteligência formal não substitui a atividade orgânica, mas a potencializa. Como nem toda resposta orgânica resulta favorável ao indivíduo, a inteligência funciona como um dispositivo corretivo. Como opera essa correção inteligente? Em que ela se apóia?

Do ponto de vista lógico, podemos observar que, sendo a inteligência uma abstração da lógica natural, ela própria é condicionada por esta condição. Ou seja, ela não pode assegurar previamente o significado de suas criações. Dewey pretende otimizar esta condição lógica. Sua confiança reside na auto-correção, que é inerente ao processo natural, sobre o qual repousa todo desenvolvimento histórico. Em que consiste essa auto-correção natural? Ela se afirma como atividade seletiva que, em meio a uma série de combinações possíveis numa sucessão temporal, confirma objetivamente algumas dessas combinações. O critério é prático: as que se afirmam respondem satisfatoriamente às exigências contextuais. Assim, ao abstrair o procedimento natural e ao mobilizá-lo formalmente, é possível estabelecer diferentes combinações na forma de experimentos inteligentes, que antecedem a ação, aumentando assim a probabilidade de encontrarmos uma alternativa favorável à situação. Se a confiança reside na ampliação das possibilidades de combinação, vinculada ao uso do procedimento lógico, então a verdade reside no “processo” (Ibid., p. 23). Logo, a atividade da associação

contínua e progressiva expressa a própria forma do desenvolvimento.

Percebemos, assim, que os princípios lógicos adotados pelo autor, ao mesmo tempo em que negam o conhecimento da realidade, introduzem uma exigência adequacionista, que não se aplica apenas a um ato isolado, mas a uma sucessão de atos. Pode haver mais de uma alternativa entre o universo de combinações possíveis, mas todas elas obedecem ao mesmo princípio lógico. Assim, se o desenvolvimento resulta na pluralização das associações, vinculadas à satisfação de desejos e orientadas formalmente, a realidade do futuro resulta numa contínua e progressiva satisfação dos indivíduos e na pluralização de seu conteúdo. Além disso, ela resulta numa objetividade cada vez mais integrada, pois, se todas as formas lógicas forem vistas apenas sob a ótica da satisfação, torna-se compreensível porque a sociedade classista, enquanto satisfaz a poucos, precisa recorrer à moralidade teórica para legitimar a integração social. Diferentemente, a sociedade democrática pode então declarar livre e abertamente suas intenções e potencializar seu desenvolvimento através da universalização do procedimento. Diferentemente da lógica teórica, a lógica auto-corretiva não precisa temer a resistência de seu outro, porque este outro resulta como “insucesso” nos resultados, que revela sua “inadequação” e se converte imediatamente numa necessidade de mais “adaptação”. Como se evidencia, o otimismo está associado ao “procedimento”. Ele nada diz acerca do conteúdo desse outro, que aparece na forma de carência, necessidade ou desejo, cuja satisfação ele projeta.

Dewey exhibe seu entusiasmo com essa logicidade, referindo que, ao invés de submetermos o presente à reprodução de experiências passadas, submetemos o passado ao presente, mobilizando-as para produzir novas e melhores perspectivas para o futuro. Trata-se de

(...) libertar os homens da servidão do passado, devida à ignorância e aos acidentes que se congelaram em costumes; abrir perspectivas de um porvir sorridente e auxiliar os homens a realizá-lo. (DEWEY, 1959, p. 111).

Portanto, a forma do presente e a projeção do seu desenvolvimento são ao mesmo tempo origem e fim da ação inteligente. Como não é possível reconhecer seu conteúdo, porque a reflexividade é reduzida à condição empírica do sujeito pré-ocupado com a solução dos problemas associados à sua continuidade, a forma do presente torna-se irreconhecível. O presente não se converte em objeto de reflexão. Levada às últimas consequências, a lógica da adaptação resulta na sua absolutização, ao que corresponde uma indiferenciação subjetiva. Esta condição impossibilita a reflexão, inclusive a instrumental, porque já não há outras experiências para serem confrontadas e/ou combinadas.

Dewey tem consciência dessa implicação lógica. Por isso, ele mobiliza a educação

como perspectiva de introduzir uma diferenciação, capaz de intermediar as relações que os indivíduos estabelecem com seu presente histórico. Ao projetar a reflexividade como perspectiva auto-corretiva, ele parte do pressuposto de que ela não se desenvolve espontaneamente e que, por princípio, ela exige o adiamento da ação. Determinadas problemáticas exigem uma resposta complexa, em que se projetam fins mais distantes, para cujo desenvolvimento será necessário organizar diferentes etapas, cada uma das quais se converte ela própria num fim, ao mesmo tempo em que se configura como meio para um fim maior.

Todo processo pedagógico⁷ consiste em fortalecer a inteligibilidade do indivíduo, tornando-o capaz de desenvolver ações complexas, que exigem mediações, caracterizadas como relações meio-fim. Contudo, como ficou caracterizado, a diferenciação que é introduzida pelo processo pedagógico é ela própria condicionada pelos princípios formais. Os conteúdos trazidos de outras experiências para enriquecer a experiência atual são previamente funcionalizados. A experiência passada, enquanto tal, não importa. Importa apenas o que dela é possível extrair em benefício do presente, isto é, o que se associa ao desenvolvimento de problemáticas atuais.

Como se explicita, mesmo nesse nível instrumental, para desencadear o processo reflexivo, é necessário dispor de algumas pessoas inteligentes, capazes de introduzir as novas gerações no uso sistemático dos princípios formais. Já não se trata de mobilizar o filósofo para que arranque os indivíduos do fundo da caverna e os eleve até o conhecimento,⁸ mas do cientista-educador,⁹ que os conduz de forma intencionada e progressiva da vida impulsiva à vida inteligente. Ao nos perguntarmos sobre quem é esse sujeito inteligente que deve conduzir este processo, perceberemos novamente que é o sujeito resultante do processo histórico. Ele

⁷ Desenvolvemos esta concepção no capítulo 2, sessão 2.2.

⁸ Referência ao livro VII, da *República* de Platão.

⁹ Wright Mills (*Sociología y pragmatismo*. Buenos Aires: Ediciones siglo veinte, 1971), ao reportar-se à importância assumida pelos especialistas na mobilização do interesse dos indivíduos no contexto da indiferenciação, aponta que ela se dá no âmbito estético. “Quais são os meios *graças aos quais* passamos de uma sociedade industrial ‘impessoal’ e ‘ininteligente’, marcada pela subordinação do indivíduo, à *comunidade* ‘inteligente’, ‘científica’ e ‘democrática’, que os indivíduos possam compartilhar e, por conseguinte, coordenar-se? A resposta de Dewey é que os especialistas em ciências sociais devem investigar a realidade atual e que esta investigação deve ser exposta às ‘massas’ por ‘artistas’. Pois, para se ‘realizar’ o ‘público’ deve primeiro ‘descobrir-se’. (...) Por conseguinte, ‘o problema de um público organizado democraticamente é primeira e essencialmente um problema intelectual, desconhecida pelos problemas políticos de épocas anteriores’.” (p. 459, grifos do autor, T.N.) Numa comparação com o funcionalismo de Durkheim, a passagem aponta para existência de uma variação na definição dos meios educativos, que se desloca do campo da psicologia para o campo da estética.

configura a mente objetiva,¹⁰ a forma da experiência histórica em curso, isto é, aquilo que se objetivou. A atividade que lhe cabe desenvolver já não é uma atividade solitária, que eleva os indivíduos da prisão deste mundo para uma condição transcendente, mas de um processo coletivo, que envolve a participação dos integrantes do grupo para desenvolver este mundo, tomando por base suas motivações iniciais. Através do cientista-educador, os indivíduos não aprendem a conhecer a realidade, mas a administrar seus interesses, um aprendizado que implica desenvolver a capacidade de associar-se com outros indivíduos para desenvolver seus interesses de forma inteligente.

3.1.3 A eticidade do sujeito empírico

Essa limitação da reflexão ao condicionamento histórico e ao âmbito instrumental leva-nos à nossa terceira indagação, que diz respeito à eticidade desse sujeito empírico, vinculada ao exercício reflexivo. Ao substituir o fundamento objetivo pelo fundamento empírico, Dewey defende a multiplicidade motivacional e vincula a eticidade à origem e ao desenvolvimento dessas particularidades. Isso se justifica porque, empiricamente, o ideal da perfeição, mobilizado pela metafísica clássica, comparece como instrumento de classe, sobre o qual se apóia a hierarquização dos valores e a sua reprodução sistemática. Em contrapartida, o acolhimento das diferentes motivações e a defesa de sua legitimidade configuram a base da concepção democrática de sociedade, proposta pelo autor. Assim, do ponto de vista empírico, o modelo naturalista, baseado na defesa da pluralidade, resultaria mais ético do que o modelo metafísico tradicional, baseado no ideal da perfeição.

Cabe, então, analisar o significado dessa mudança. Pela lógica de Dewey, não se trata de uma mudança substancial, mas funcional. Ela não rompe com o passado, mas apenas o ressignifica. O que ela nega é a própria possibilidade da ruptura, uma vez que a idéia de rompimento está associada ao ideário transcendente, introduzido pela metafísica clássica, que sua lógica desautoriza. Através de seu naturalismo,¹¹ Dewey funcionaliza o ideal, relacionando-o com seu contexto originário, que permite conferir-lhe uma orientação classista. Através dessa funcionalização, é possível justificar logicamente que, mediante a

¹⁰ Wrig Mills (*Sociología y pragmatismo*. Buenos Aires: Ediciones siglo veinte, 1971) destaca que Dewey recolhe o conceito de “mente objetiva” da concepção filosófica hegeliana e que ele lhe confere uma orientação biológica.

¹¹ Desenvolvemos essa análise de forma mais ampla no capítulo 1, sessão 1.1

democratização social, o fim ético seja deslocado do plano ideal para o plano da motivação subjetiva.

Evidenciada a condição lógica da ética, é preciso observar como ela se desenvolve no âmbito das relações que estes sujeitos empíricos estabelecem entre si. Dewey destaca que aquilo que motiva os indivíduos é a busca de satisfação de suas necessidades. Esta busca não nega a eticidade, como pretende a tradição moral, mas constitui seu pressuposto fundamental. Assim, a referência fundante da ética deweyana não se encontra mais no outro, mas na satisfação empírica pessoal. Contudo, ela não se esgota no indivíduo, pois, para levá-la a termo, este interage com outros indivíduos e com eles se associa. Trata-se de uma busca que impõe exigências, que envolvem a relação com o outro, mas que se vinculam à satisfação pessoal.

O que se destaca, portanto, é que a natureza desta relação é funcional. Em toda a sua atividade, o conhecimento do outro é condicionado pelo interesse pessoal, ainda que o conteúdo desse interesse possa variar. Contudo, por tratar-se de uma condição empírica, este conteúdo vincula-se a um contexto determinado, que é compartilhado por outros indivíduos. O que leva os indivíduos empíricos a interagir entre si são as motivações que eles compartilham num contexto determinado. Empiricamente, a forma como o outro aparece para mim é na condição de sujeito motivado, interessado. E é o compartilhamento de interesses que resulta na associação. Como os contextos interativos se cruzam entre si, os resultados decorrentes das interações particulares retornam na forma de conseqüências, que repercutem sobre o conjunto e atingem potencialmente a todos. Isso dá continuidade à necessidade de interagir e converte o processo num movimento de correção contínua, que caminha em direção à sua universalização. Assim, diante da necessidade, não há conflito, mas busca de associação.

Ao substituir o ideal metafísico pelo princípio da adaptação natural, Dewey não suprime apenas a possibilidade de fundamentar o conhecimento e a ética, mas suprime a própria possibilidade de falarmos do outro. Isso acontece porque o humano, enquanto outro que se diferencia da natureza, desaparece de vista. Em seu lugar comparece o sujeito empírico, formalizado historicamente, incapaz de diferenciar-se, e, por isso mesmo, incapaz de reconhecer o outro.¹² É porque, antes de tudo, a condição do indivíduo é reduzida

¹² Alexis de Tocqueville (*A democracia na América: sentimentos e opiniões*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Livro II), ao analisar a experiência democrática americana, reporta-se à existência de uma solidariedade prática, associada à lógica igualitária. Segundo o autor, por tratar-se de uma realidade onde todos os indivíduos sentem-se igualmente frágeis diante do todo social, tornam-se praticamente sensíveis aos infortúnios dos outros. Retornamos as análises desse autor, mais adiante.

logicamente à condição de instrumento do desenvolvimento, que sua atividade resulta numa funcionalização de tudo e de todos, a fim de que cumpra o que a condição inicial lhe prescreveu.

Convém observar como esta condição repercute no contexto educativo, que o autor projeta como tempo-espço de formação dessa individualidade ética. Ao problematizar a separação existente entre a educação informal e a formal, isto é, entre a educação anterior à escola e a educação escolar,¹³ Dewey destaca que seu resultado revela que a experiência primária não é enriquecida pelos conhecimentos escolares, seja porque a sua criatividade é barrada, seja porque os princípios morais que ele interioriza são abstratos e empiricamente inoperantes. No caso dos indivíduos mais bem sucedidos, o saber erudito resulta autonomizado em relação à orientação moral, dando origem a especialistas egoístas, moralmente descomprometidos e socialmente indiferentes.

O que se destaca dessa análise é a problematização do ato educativo que se pauta no outro, neste caso, o professor, concebido como aquele que é portador do saber. No âmbito educativo, o deslocamento lógico do sujeito epistêmico para o sujeito empírico se traduz pela transferência do conteúdo do professor para a experiência do aluno e da autoridade do conhecimento para a lógica do procedimento. O que define o processo de aprendizagem não são os conhecimentos do professor, mas os processos lógicos que, para se desenvolver, mobilizam determinados conteúdos, colocando-os a serviço da motivação coletiva, a qual integra as particularidades subjetivas, fortalecendo, dessa forma, o poder associativo e a sua instrumentalização. Assim, a relação entre o professor e os alunos é concebida como uma atividade associativa, que movimenta diferentes indivíduos em torno de um processo investigativo comum e que resulta, ao final, num determinado produto. Diante dessa logicidade, a ética do professor não consiste em ensinar, mas em ensinar a aprender, uma lógica que, ao ser transposta para o aluno, se expressa pelo “hábito de aprender”. Enquanto processo de desenvolvimento, ele se traduz como lema do “aprender a aprender” (DEWEY, 1979, p. 48).

Do ponto de vista funcional, o que o professor reconhece no outro diz respeito à sua condição empírica, isto é, à sua origem contextual, a partir da qual emergem suas motivações. A diferenciação que se estabelece entre eles diz respeito ao reconhecimento das variações motivacionais, que constituem esses sujeitos. Essas variações compõem o universo contextual escolar.

¹³ Conforme análise do capítulo 2, sessão 2.2.

Seria interessante observarmos de que forma esta condição lógica vem se desenvolvendo no contexto pedagógico. Nos limites do empírico, a contextualização dos problemas da aprendizagem torna-se cada vez mais vinculada à imediaticidade, particularmente, ao âmbito familiar e sócio-cultural dos alunos, que objetiva identificar, não a sua motivação, mas a sua desmotivação. A partir dessa interpretação, projetam-se ações compensatórias no âmbito psico-afetivo, a partir das quais se pretende instaurar a motivação para a aprendizagem. Diante do insucesso do empreendimento, restam poucas alternativas ao professor, dentre as quais, declarar sua impotência e/ou sentenciar culpados.

Conviria perguntar-nos se, de alguma forma, professor e aluno não se dão conta de que a relação que se estabelece entre eles é marcada pela indiferença prévia, já que ambos são funcionalizados por uma lógica que se impõe empiricamente, que de fato não os mobiliza. Neste âmbito (empírico), a diferença entre eles talvez não esteja na motivação, já que ambos compartilham de sua falta, mas no fato de o professor reconhecer a inevitabilidade lógica, enquanto o aluno resiste, ao seu modo, a ser nela introduzido. Assim, a queixa escolar, em geral direcionada à família desinteressada¹⁴ pela educação de seus filhos, precisaria ser acolhida e levada a sério. Se os sujeitos-educandos exigem uma compensação empírica em troca da frequência à escola, é porque o sentido da funcionalidade deixou de ser evidente por si mesma. O levar a sério reside na possibilidade de essa desmotivação escolar produzir um estranhamento, de instaurar uma diferenciação acerca daquilo que a escola pensa de si e das razões que estão na origem de sua atividade, que a (des)motivam.

Pelo visto, produzir essa diferenciação efetiva diante do nível de objetivação lógico-formal emergente não é tarefa simples, espontânea ou empírica. Exige mediações complexas, que a interiorização desse procedimento desautoriza. Para que ocorra esse estranhamento, é preciso romper com a logicidade do autor, que se limita a reintegrar formalmente o que aparece como seu outro. Atribuir sentido à experiência e à história, que não se limite à promessa de satisfação incontida de indivíduos empobrecidos e condenados à funcionalidade sistêmica, exige romper com esse modelo, pois os limites do indivíduo e da história são os limites da própria logicidade que se objetivou. Isso nos leva à necessidade de identificar a relação existente entre essa variante lógica e a historicidade mais ampla em que se afirma e

¹⁴ Se atentarmos para a lógica deweyana, e, considerando o seu nível de objetivação, convém perguntar-nos se essa manifestação do “desinteresse” pelo outro, no caso, pela educação dos filhos, não deveria ser interpretada como expressão da lógica geral, e não o seu contrário. Se o reconhecimento do outro está limitado ao interesse pessoal, seria necessário perguntar sobre o que há na criança que ainda possa fazer com que ela seja desejada pelos adultos? Possivelmente, isso nos levaria a defrontar-nos com a infância romantizada, que contrasta com a criança real. Com base nessa idealização, a criança já nasce deficitária, razão pela qual se converte em objeto de investimento social, que promete satisfazê-la na esfera do consumo.

que a reconhece, a fim de podermos explicitar a falsidade desse reducionismo lógico e libertar a história de seu aprisionamento.

3.2 O conteúdo histórico da lógica deweyana

No tópico anterior ocupamo-nos com a análise do significado da redefinição dos princípios que orientam a experiência ética, que Dewey desloca da razão para a natureza ou do sujeito epistêmico para o sujeito empírico. Ao longo de nossa exposição, observamos que o sujeito empírico se confunde com a objetividade lógico-histórica e que a relação que ele estabelece com esta objetividade é funcionalmente adequacionista. Ela deriva de sua constituição originária, que subordina o conteúdo empírico ao seu desenvolvimento orgânico. Reduzida ao âmbito empírico, a subjetividade se confunde com o procedimento formal.

Propomo-nos, agora, a problematizar esse reducionismo da experiência, tomando por base o conteúdo histórico que está na origem desta logicidade, a fim de explicitar o que ela exclui de si. Em nossa exposição, reportamo-nos, inicialmente, à sociologia do pragmatismo, de Mills (1971), que se ocupa com a análise do desenvolvimento do pragmatismo americano. Num segundo momento, voltamo-nos para a análise que Tocqueville (2004) faz da democracia americana, que especifica a composição de sua forma organizativa e aponta para seus limites. De forma complementar, essas análises levam-nos a questionar o pluralismo democrático que Dewey confere ao procedimento lógico auto-corretivo.

3.2.1 Mills e a sociologia do pragmatismo

Mills (1971) analisa a relação existente entre a sociedade e a filosofia, entre a realidade americana e a inteligência formal. Ao explicitar a relação existente entre o contexto local e o pensamento de Dewey, ou entre a sociedade e a filosofia americana, a interpretação milssiana ajuda-nos a compreender o sentido lógico e histórico da relação que o autor estabelece com a historicidade.

Segundo Mills, a formação social americana remonta à cultura dos fazendeiros, que se afirma a partir dos interesses dos indivíduos econômicos, que apostam no poder local como perspectiva de organização da vida política, do que resulta a organização da nação na forma

de confederação de estados independentes. De acordo com nosso intérprete, ao longo de seu desenvolvimento, durante décadas, o processo de acumulação da riqueza industrial foi compensado pelas migrações para o Oeste, ciclo que se teria concluído ao final do século XIX. A partir de então, muitos competidores passariam a acumular dificuldades para prosseguir em suas atividades. Tanto no campo, quanto na cidade, agricultores e pequenos burgueses passariam a encontrar no grande capital um inimigo comum.

En Estados Unidos el agricultor ha sido un pequeño hombre de negocios. Pero se ha visto excluido de las ‘grandes posibilidades del negocio especulativo’. (...) Hacia fines del siglo XIX otro grupo sufría económicamente: la pequeña burguesía de más antiguo cuño. (...) Los pequeños hombres de negocios de las ciudades tenían en común con el agricultor una posición económica negativa: se oponían al gran capital. (MILLS, 1971, p. 340).*

Mills sustenta que, diante das dificuldades emergentes, diferentes grupos se organizaram para defender seus interesses, vinculados à solução de problemas específicos, diferentemente da lógica organizativa dos movimentos sociais europeus, que se configuraram como uma luta de classes. Ressalta que tais movimentos não foram capazes de compreender o problema como um todo e por isso suas lutas também não foram capazes de enfrentá-lo no seu todo.

Las luchas electorales de Mc Konley, La Follette, Roosevelt y Wilson se originaron en estas situaciones económicas. Tal el significado de las mismas: estos partidos luchaban a favor del pequeño capitalista urbano y rural. No fueron ‘movimientos de clase’ en el sentido marxista de la expresión. (...) Tanto intelectualmente como en política atendían a las soluciones inmediatas. (...) No tenían una visión clara de la situación tota que enfrentaban o de los problemas más amplios. (Ibid., p. 340-341).**

Quanto ao conteúdo, Mills destaca que tinham por referência comum o grande capital. Quanto à forma, se caracterizavam pela mobilização de um grupo de pessoas em torno de um interesse comum. Suas atividades eram experimentos que recorriam ao uso da inteligência para projetar suas ações. Tratava-se de lutas contra

(...) la corrupción política de una ciudad dada, los corrales de ganado, el monopolio de la carne, el trust del tabaco, una publicidad falsa; es decir, se oponían a determinados aspectos de la gran industrialización, del gran capital. Y ofrecían los lemas jeffersonianos: ¿El gobierno estaba corrompido? Reforma del servicio civil; ¿Había grandes trusts? Era preciso destruirlos. ¿Se formaba una oligarquía de bancos, etc? La Nueva Libertad de Wilson – para el pequeño capitalista, incluidos los agricultores. Eran experimentos. Tenían actitudes específicas; y por cierto eran

* “Nos Estados Unidos, o agricultor tem sido um pequeno homem de negócios. Porém, ele foi excluído das ‘grandes possibilidades do negócio especulativo’. (...) No final do século XIX, outro grupo passou a sofrer economicamente: a pequena burguesia de estilo mais antigo. (...) Os pequenos empresários das cidades tinham em comum com o agricultor uma posição econômica negativa: se opunham ao grande capital.” (T.N.).

** “As lutas eleitorais de Mc Konley, La Follette, Roosevelt e Wilson se originaram nestas situações econômicas. Tal é o seu significado: estes partidos lutaram a favor do pequeno capitalista urbano e rural. Não foram ‘movimentos de classe’ no sentido marxista da expressão. (...) Tanto intelectualmente quanto em política, buscavam soluções imediatas. (...) Não tinham uma visão clara da situação que enfrentavam como um todo ou dos problemas mais amplos.” (T.N.).

inteligentes. (MILLS, 1971, p. 343-344).*

Segundo o autor, em torno dessas lutas surgiram também grupos de apoio entre os intelectuais, que produziram escritos e publicações em defesa de suas causas. Contudo, tais publicações, juntamente com seu público alvo, teriam sido esmagados pelo processo histórico. “Pero fueron desplazados, absorbidos en el torbellino (...) las grandes transformaciones estructurales del gran capital los anularon, lo mismo que a sus públicos y a las revistas para las cuales escribían.” (Ibid., p. 344).**

O resultado aponta que esses movimentos não tiveram êxito em seu empreendimento. Eles fracassaram em seus objetivos. Tomando por base esses resultados históricos, somos levados a indagar sobre o que leva Dewey a assumir uma postura otimista em relação ao desenvolvimento histórico. Cabe perguntar: a) O que o leva a positivar o processo, já que este resultou na exclusão dos agricultores e dos pequeno-burgueses, grupos sociais que integravam sua própria origem histórica? b) O que ele recolhe desse processo para caracterizar a história como desenvolvimento e para projetar o futuro com otimismo? c) O que fica de fora da formalização do processo, que ele leva a termo? Essa exclusão não limita a interpretação histórica do autor, e, portanto, a possibilidade de se projetar o futuro com base nele?

De acordo com Mills, após a Guerra, a partir dos anos 20, uma parte dos indivíduos pertencentes aos grupos sociais excluídos pelo grande capital foi incorporada e reintegrada no processo produtivo. As novas funções vinculadas ao avanço da industrialização e ao processo de urbanização, que a caracteriza, dariam origem a novas profissões, que exigiriam um nível mais elevado de educação formal. Este cenário de profissionalização resultaria na formação de uma nova classe média urbana.

Pues el mismo ‘Gran Capital’ que destruyó a los pequeños comerciantes y contra el cual ellos se rebelaron con creciente fuerza, creó nuevos empleos para una nueva clase media, para los hijos de la clase más antigua que se habían educado en la universidad y que se convirtieron en empleados o en profesionales. (MILLS, 1971, p. 344).***

Segundo o autor, o pensamento de Dewey afirma-se neste contexto de transição, com

* “a corrupção política de uma determinada cidade, as cercas de gado, o monopólio da carne, o truste do tabaco, uma falsa publicidade; quer dizer, se opunham a determinados aspectos da grande industrialização, do grande capital. E ofereciam os *slogans* jeffersianos: o governo estava corrompido? Reforma do serviço civil; havia grandes trustes? Era preciso destruí-los; Se formava uma oligarquia de bancos, etc.? A Nova Liberdade de Wilson – para o pequeno capitalista, incluindo os agricultores. Eram experimentos. Exigiam atitudes específicas; e eram formalmente inteligentes.” (T.N.)

** “Mas foram deslocados, absorvidos no turbilhão (...) as grandes transformações estruturais do grande capital os anularam, assim como as revistas e os públicos para os quais escreviam” (T.N.).

*** “o mesmo ‘Grande Capital’ que destruiu os pequenos comerciantes e contra o qual eles se rebelaram com força crescente criou novos empregos para uma nova classe média, para os filhos da classe mais antiga que se haviam educado na universidade e que se converteram em empregados ou em profissionais.” (T.N.).

o qual se confundiria sua trajetória de vida pessoal, assim como a de seu público alvo, que se identificaria com a lógica de seu pensamento, porque encontra correspondência em sua condição social.

Dewey se origina en la pequeña burguesía; con dinero prestado obtiene una educación especializada, y asciende a la alta clase media. Su público estudiantil se eleva de los sectores inferiores y medios de la clase media a los sectores superiores de la misma clase. Su público más numeroso, los alumnos que estudian para obtener el título de maestro, ascienden de las clases inferiores a los grupos inferiores de la clase media. El público de sus escritos políticos es definitivamente parte de la alta clase media. (MILLS, 1971, p. 367).*

Com base nesta relação com a objetividade, Mills encontra razões para explicar o otimismo de Dewey. Segundo sua interpretação, ele se vincula às possibilidades de ascensão social que as mudanças econômicas propiciaram aos integrantes dos grupos sociais excluídos pela lógica da industrialização. Trata-se de uma ascensão que deriva da profissionalização técnica, que encontra no cultivo da inteligência formal a possibilidade de afirmar-se no contexto emergente.

Pero lo que nos interesa aquí en relación con esa pauta de ascenso social es el *optimismo* que prevalece en todo el estilo de Dewey. Su optimismo está limitado solamente por la posesión y el problema de la ‘inteligencia’, hecho comprensible si se tiene en cuenta los vehículos ocupacionales específicos del ascenso social con los cuales estuvo particularmente comprometido. (Ibid., p. 370, grifo do autor).**

Como explicita a análise millsiana, Dewey assume uma postura positiva diante das tendências objetivas que ele identifica no seu presente histórico. O conteúdo de sua positividade diz respeito à profissionalização, que se apóia na inteligência formal. O uso da inteligência aparece como credencial para o ingresso profissional e traduz a possibilidade de ascensão social. Essa postura em relação ao presente faz com que o processo histórico deixe de ser visto como exclusão das experiências dos grupos sociais e passe a ser associado à gestão de novas experiências, que colocam novas possibilidades e introduzem novas exigências. Ela permite interpretar o processo histórico como um processo inclusivo, porque o acento analítico recai sobre o resultado, que o autor positiva. Portanto, a afirmação do desenvolvimento não resulta de uma análise comparativa dos conteúdos relativos aos dois momentos históricos, mas a partir da aplicação dos critérios do presente ao passado. O

* “Dewey se origina da pequena burguesia; com dinheiro emprestado consegue uma educação especializada e ascende à alta classe média. Seu público estudiantil se eleva dos setores inferiores e médios da classe média aos setores superiores da mesma classe. Seu público mais numeroso, os alunos que estudam para obter um título de mestre, ascendem das classes inferiores aos grupos inferiores da classe média. O público de seus escritos políticos é definitivamente parte da alta classe média.” (T.N.).

** “Mas o que nos interessa aqui em relação com esse padrão de ascensão social é o *otimismo* que prevalece em todo o estilo de Dewey. Seu otimismo está limitado apenas à posse e ao problema da ‘inteligência’, fato compreensível, se levarmos em conta as ocupações específicas da ascensão social com as quais esteve particularmente comprometido.” (T.N.).

reconhecimento de seu conteúdo não é resultado do conhecimento das tensões reais que estão na sua origem, mas do acolhimento positivo das possibilidades identificadas no presente.

Essa relação de subordinação do passado às possibilidades do presente faz com que o conteúdo das lutas históricas perca sua importância e desapareça de vista, assim como as experiências que estiveram na sua origem. O destaque volta-se para o processo, que conecta um momento a outro. Focalizando o momento anterior, o da experiência dos agricultores e dos pequeno-burgueses, é possível dizer que, efetivamente, não era possível imaginar que da negação de suas experiências pudesse resultar a experiência que se objetivou. Do processo, importa destacar apenas o resultado. Como este é reconhecido empiricamente como mais plural e mais livre, o que lhe deu origem assume igualmente uma orientação positiva, desenvolvimentista. Assim, a positivação do presente resulta também na positivação do processo que lhe deu origem.

Através da formalização do processo, o conteúdo das experiências do passado, já condenado pela história, sai de cena. Como a experiência resultante se orienta pela adesão ao existente em razão da possibilidade de ascensão social que se pulveriza no universo das novas funções emergentes, importa destacar que estas compartilham da mesma constituição formal. Como esta resulta do processo histórico, essa forma resultante é transposta para o processo. Assim, no lugar da história, figura novamente o resultado.

Se dermos um passo lógico adiante, perceberemos que as características atribuídas ao processo não poderiam estar aí se, de alguma forma, já não integrassem a experiência anterior. Se o que define a forma da experiência atual é o tripé problema-associação-inteligência, esta composição não configura apenas as lutas dos grupos sociais contra o grande capital, mas já se encontra presente na experiência que lhes antecedeu, isto é, na cultura dos fazendeiros. Assim, a forma do presente já estava na origem. Contudo, enquanto forma pura, plenamente atualizada, ela se explicita apenas ao final. Isso nos permite retroceder logicamente até os primórdios da natureza e recontar a história como história do desenvolvimento lógico.

Observamos, então, que a posição de chegada, recortada pela interpretação de Dewey, nada diz sobre o conteúdo das experiências passadas, que essa lógica exclui de si e faz perder de vista. Essa lógica ignora as experiências dos agricultores e dos burgueses derrotados, assim como a dizimação dos índios levada a termo pelas primeiras gerações de fazendeiros e aos vencidos da história como um todo. Tampouco se importa com aqueles que ela exclui no presente. Isto acontece porque a relação com o presente, com o passado e com o futuro está baseada na positivação do presente, isto é, de uma determinada tendência recortada do presente. Assim, essa logicidade resulta auto-afirmativa. Ela define a si mesma como

experiência mais desenvolvida, que se converte em juiz da história e se autoriza fazer justiça às outras formas de vida. Assim, para essa lógica, os vencidos da histórica não passam de experimentos mal sucedidos.

Esse misto de otimismo e de indiferença legitimado pelo desenvolvimento lógico-histórico aponta para o significado objetivo do empreendimento. Ao focarmos a análise sobre a experiência subjetiva, percebemos que a liberdade e a pluralidade atribuídas ao desenvolvimento lógico se traduzem em exigência de adaptação contínua e progressiva. Contudo, ao nos voltarmos para o conteúdo histórico das experiências analisadas, percebemos que os esforços adaptativos desses grupos sociais não lhes resultaram favoráveis. Efetivamente, a história deixou suas experiências para trás. A partir desta negação, convém perguntar-nos: qual é, então, a possibilidade de apostarmos na adaptação formal como perspectiva de continuidade, já que o processo histórico mobilizado para justificá-lo aponta para sua ineficiência prática?

Dewey embasa-se no reconhecimento de que o resultado de nossas ações é imprevisível e destaca que, efetivamente, só podemos avaliar sua eficácia após a sua objetivação. Assim, o resultado histórico emergente, aquilo que se afirmou objetivamente, torna-se referência para avaliar o conteúdo de nossos esforços passados. E isso acontece, particularmente, quando os resultados esperados não se confirmam. Como não era possível prever o resultado, o fracasso das lutas dos grupos excluídos serve apenas para evidenciar que nem toda a tentativa de adaptação será necessariamente bem sucedida. Diante do que se objetivou, é possível destacar que o erro consiste em prosseguir insistindo em idéias ou posicionamentos que a história já condenou. Assim, a lógica de Dewey reafirma-se, porque o que a história nega não é a adaptação, mas um determinado conteúdo mobilizado para levá-la a termo.

Isto significa que, também na relação que estabelecemos com nosso contexto, não podemos precisar os resultados associados aos nossos esforços e ações. Assim, será preciso submetê-los às mesmas exigências que foram impostas às experiências passadas. Quem julga seus conteúdos é o resultado prático. O fracasso atesta apenas a necessidade de continuarmos nos adaptando. Nesse sentido, a funcionalização do processo confirma a adaptação, porque a negação prática impõe uma nova exigência adaptativa. Projetada sobre o futuro, configura-se numa disposição para a auto-correção contínua. Desta forma, sua eficácia não se vincula à certeza prévia, mas ao reconhecimento da inexistência da certeza, já que a verdade é prática. Assim, a lógica histórica é independente dos resultados particulares, porque aquilo que poderia negá-la apenas a confirma. O outro já não é o outro da história, mas o mal adaptado.

3.2.2 Tocqueville e o formalismo democrático americano

Propomo-nos agora a investigar o que confere importância histórica à concepção proposta por Dewey, que fez com que não permanecesse limitada ao seu contexto de origem e assumisse uma perspectiva universal. Trata-se de identificar a relação existente entre a universalização dessa lógica e a lógica histórica que nela se reconhece. A relação que Tocqueville (2004) estabelece entre a democratização social e a filosofia cartesiana ajuda a identificar uma linha de continuidade lógico-histórica, que resulta, ao final, na generalização do princípio da adequação, associada ao procedimento formal. De acordo com a interpretação tocquevilliana, não se trata de uma unidade que integra e reconcilia os diferentes, mas de uma lógica reducionista, caracterizada pela monotonia na mudança.

Tocqueville reconhece a filosofia americana como um cartesianismo prático. A referência a Descartes deve-se ao fato de seu método se apoiar na igualdade formal, que expressa uma sociedade que caminha em direção à igualização. Segundo o autor, o método “foi descoberto numa época em que os homens começavam a igualar-se e assemelhar-se. Só podia ser seguido geralmente nas épocas em que as condições tinham se tornado, enfim, mais ou menos idênticas e os homens quase semelhantes.” (TOQUEVILLE, 2004, p. 6).¹⁵ A referência ao caráter prático do cartesianismo diz respeito ao fato de a democracia americana ter se afirmado a partir de uma igualdade inicial, diferentemente do que ocorreu no continente europeu, onde a luta pela igualdade foi travada contra a aristocracia. “Os americanos são um povo democrático que sempre dirigiu por si só os negócios públicos, e nós somos um povo democrático que, por muito tempo, só pode pensar na melhor maneira de conduzi-los.” (Ibid., p. 21). De acordo com Tocqueville, a forma assumida pela democracia americana articula o interesse industrioso dos colonos com o universo moral, de fundo religioso, que eles compartilham entre si e que permaneceria inquestionável. Este fundo religioso “encerra em

¹⁵ Convém observar que a igualdade burguesa é formal, desde o princípio, o que nos leva à necessidade de confrontar as expressões de seu desenvolvimento formal com sua concretude histórica. Em termos ilustrativos, Marx (OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1978), ao analisar os princípios da economia política de sua época, demonstrou ser falso o princípio da justiça burguesa, concebido como troca de equivalentes. Os trabalhadores não recebem pelo que produzem, mas apenas pelo necessário para reproduzir-se enquanto trabalhadores, isto é, enquanto indivíduos físicos. Assim como todas as mercadorias, seu valor se define pelo tempo de trabalho necessário para sua reprodução física, que aparece na forma de salário. Portanto, a igualdade refletida pela lógica econômica não diz respeito à troca de equivalentes, mas a redução de todos os objetos à condição de mercadoria, que inclui ao próprio trabalhador. Essa lógica permeia todo o processo, desde a produção até o consumo, passando pela distribuição. Trata-se da forma da mercadoria, cujo princípio é a propriedade privada. Assim a justiça burguesa define-se como uma justiça privada. O conteúdo da igualdade formal se traduz pela desigualdade profunda que se afirma entre o indivíduo e a espécie, entre os que produzem e os que se apropriam do resultado.

limites estreitos a ação da análise individual e subtrai-lhe várias das mais importantes opiniões humanas.” (TOQUEVILLE, 2004, p. 07).¹⁶

De acordo com Tocqueville, o que caracteriza a experiência do indivíduo no contexto da igualização é o seu isolamento, sua fraqueza e sua falta de reconhecimento em relação à multidão que o cerca. Essa condição resulta na tendência de se orientar pela maioria, já que dificilmente alguém será capaz de se diferenciar a ponto de atrair sobre si a confiança dos demais e servir-lhes de referência. Segundo o autor,

Nas eras das igualdades, todos os homens são independentes uns dos outros, isolados e fracos; não se vê um só cuja vontade dirija de forma permanente os movimentos da multidão; nesses tempos, a humanidade parece caminhar por si mesma. (Ibid., p. 18).

O que confere especificidade à democracia americana, segundo o autor, é o fato de ela ter articulado essa condição de igualdade – que leva ao individualismo e ao isolamento – com a liberdade, que faz com que os indivíduos estejam continuamente em contato uns com os outros e interagindo entre si. Enquanto no contexto europeu a luta pela igualdade traduziu-se numa disputa odiosa de uns contra os outros e resultou na afirmação de indivíduos econômicos egoístas, no contexto igualitário da cultura americana ela teria dado origem à forma associativa, que Tocqueville define como forma da democracia americana. Segundo o autor,

Os americanos combateram pela liberdade o individualismo que a igualdade fazia nascer, e venceram. Os legisladores da América não acreditaram que, para curar uma doença tão natural do corpo social nos tempos democráticos, e tão funesta, bastava conceder à nação inteira uma representação de si mesma; pensaram que, além disso, convinha dar uma vida política a cada porção do território, a fim de multiplicar ao infinito, para os cidadãos, as ocasiões de agir juntos e de lhes fazer sentir todos os dias que dependem uns dos outros. (Ibid., p. 126-127).

Na indicação do autor, esta forma se multiplica infinitas vezes. Os indivíduos criam associações para os mais diversos fins, vinculados à satisfação de necessidades práticas, de saúde, lazer, organização de festas, de partidos políticos, de atividades religiosas, etc. Isso faz com que Tocqueville reconheça na associação a “ciência-mãe” da cultura americana. A associação como forma da democracia americana antecipa a definição de Dewey, que a concebe como “forma de vida”. Tocqueville expressa sua interpretação, referindo que,

¹⁶ A importância da moralidade religiosa na formação da cultura americana também foi destacada por Max Weber (*Ética protestante e o espírito do capitalismo*. 7. ed. São Paulo: Livraria Pionera editora, 1989). Trata-se, segundo o autor, de uma substituição do ascetismo monástico pelo ascetismo laico, que faz com que os valores éticos associados ao protestantismo reflitam os valores do capitalismo nascente, traduzidas como “espírito do capitalismo”. Considerando a prevalência do protestantismo na formação da cultura americana, é possível sustentar que a moralidade referida por Tocqueville de fato não tem razões para entrar em contradição com o espírito industrioso dos fazendeiros. Contra Dewey, é possível sustentar que nada há para reconciliar se o que era dissonante já foi excluído previamente. Não se trataria, neste caso, de uma integração lógica, mas de uma exclusão prévia.

A meu ver, não há nada que mereça atrair mais nossa atenção do que as associações intelectuais e morais da América. As associações políticas e industriais dos americanos são facilmente perceptíveis para nós; mas as outras nos escapam e, se as descobrimos, as compreendemos mal, porque quase nunca vimos nada análogo. Devemos reconhecer, no entanto, que elas são tão necessárias quanto as primeiras para o povo americano, e talvez mais. Nos países democráticos, a ciência da associação é a ciência-mãe; o progresso de todas as outras depende do progresso desta. (TOCQUEVILLE, 2004, p. 135).

De acordo com Tocqueville, esta ciência associativa substitui a função da moralidade tradicional. No contexto da tradição aristocrática, onde os lugares sociais são determinados pelo nascimento, os valores morais são estabelecidos a partir das posições mais elevadas, do que resulta a exaltação da grandeza e da dignidade da condição humana. Neste contexto, a moralidade e o agir virtuoso são definidos como prática desinteressada do bem. Na condição democrática, onde nenhuma classe se encontra previamente estabelecida e onde cada indivíduo responde por si, essa condição moral se modifica, configurando-se no que o autor denomina de “interesse bem compreendido”.

A doutrina do interesse bem compreendido não produz grandes devoções, mas sugere todos os dias pequenos sacrifícios; ela sozinha não seria capaz de fazer virtuoso um homem, mas forma uma multidão de cidadãos regrados, temperantes, moderados, previdentes, senhores de si; e, se não leva diretamente à virtude pela vontade, aproxima insensivelmente dela pelos hábitos. (...) talvez impeça alguns homens de subir muito acima do nível ordinário da humanidade; mas um grande número de outros que caíam abaixo a encontram e agarram-se a ela. Considere alguns indivíduos: ela os rebaixa; focalize a espécie: ela a eleva. (Ibid., p. 149).

Esta condição de igualdade resulta também numa valorização do trabalho, que assume uma relação com o ganho, uma vez que é este que afirma o indivíduo. Como na condição igualitária não se dispõe de garantias prévias, o desejo de melhorar a vida se converte num desejo universal. Desta forma, o trabalho perde seu caráter depreciativo e/ou sua valorização desvinculada do ganho, que lhe foram assinalados pela tradição aristocrática, e passa a vincular-se à possibilidade de lucratividade e de satisfação material.

A igualdade não reabilita apenas a idéia do trabalho, mas realça a idéia do trabalho que proporciona lucro. Nas aristocracias, não é propriamente o trabalho que é desprezado, é o trabalho tendo em vista um lucro. (...) Nas sociedades democráticas, essas duas idéias sempre estão, ao contrário, visivelmente unidas. Como o desejo de bem-estar é universal, como as fortunas são medíocres e passageiras, como cada um tem necessidade de aumentar seus recursos ou de preparar novos recursos para seus filhos, todos vêem muito claramente que é o ganho que, senão em tudo pelo menos em parte, os leva ao trabalho. (Ibid., p. 187-188).

Da análise feita pelo autor, merece destaque ainda a referência à instrumentalização da inteligência. A igualização faz com que os privilégios associados ao pertencimento de classe e de sangue sejam substituídos pela trajetória individual, vinculada à funcionalização de sua inteligência. A instrumentalização da inteligência é, pois, inerente à lógica democrática americana.

Quando não há mais riqueza hereditária, privilégios de classes e prerrogativas de nascimento, quando cada qual só extrai sua força de si mesmo, torna-se visível que o que constitui a principal diferença entre a fortuna dos homens é a inteligência. Tudo o que contribui para fortalecer, para ampliar, para ornar a inteligência logo adquire alto preço. A utilidade do saber se descobre com uma clareza especial inclusive aos olhos das pessoas do povo. Os que não se deleitam com seus encantos apreciam seus efeitos e fazem alguns esforços para alcançá-lo. (TOCQUEVILLE, 2004, p. 45).

Finalmente, é preciso destacar o significado desta condição igualitária para as relações interpessoais. Tocqueville sustenta que, diferentemente do que ocorre na tradição aristocrática, onde o reconhecimento do indivíduo atrela-se ao lugar que este ocupa na estrutura social, no caso da sociedade igualitária, as posições ocupadas são passageiras e contingenciais, o que faz com que os indivíduos efetivamente não se reconheçam entre si. A relação que se estabelece entre eles é formal, contratual. Graças a esta ausência de reconhecimento, o que se afirma como referência universal de orientação é o dinheiro.

Como o prestígio que se prendia às coisas antigas desapareceu, o nascimento, a posição, a profissão, já não distinguem os homens, ou mal os distinguem; não resta mais que o dinheiro a criar diferenças visíveis entre eles e capaz de colocar alguns numa posição fora do ordinário. (Ibid., p. 286).

Traduzindo esta condição para o comportamento individual, a preocupação com a elevação de seus bens resulta como valor universal.

Não há americanos que não se mostrem devorados pelo desejo de se elevar; mas quase não se vêem que pareçam alimentar vastas esperanças, nem tender a muito alto. Todos querem adquirir sem cessar bens, reputação, poder; poucos pensam todas essas coisas em grande escala. (Ibid., p. 303).

A análise de Tocqueville nos permite extrair contribuições importantes para explicitar o sentido da universalização do modelo proposto por Dewey e para explicitar o reducionismo associado ao seu desenvolvimento. A relação que o autor estabelece entre a democratização social e a filosofia cartesiana permite compreender a natureza da relação que se estabelece entre a realidade e as idéias. De acordo com esta concepção, o conteúdo da lógica cartesiana reflete a experiência histórica democrática emergente. A partir do acolhimento dessa condição lógica, Tocqueville pode estabelecer uma comparação entre o modelo aristocrático e o modelo democrático, cada qual expressando conteúdos históricos específicos. Graças a esse reconhecimento da universalidade da lógica cartesiana, é possível aplicá-la a diferentes contextos, incluindo a sociedade aristocrática. Ela possibilita, também, fazer comparações entre o processo de democratização europeu e americano, entendidos como momentos diferentes de um mesmo processo lógico-histórico. Isso leva-nos a retornar ao pensamento de Descartes, com o que nos ocuparemos no próximo tópico.

Uma segunda consideração diz respeito ao fato de que, diferentemente do que ocorre

com Dewey, que credita ao desenvolvimento desta logicidade a emergência de uma pluralidade de formas de vida, Tocqueville destaca que seu resultado é a monotonia que suprime a diferença.

O que digo da América se aplica, de resto, a quase todos os homens de nossos dias. A variedade desaparece no seio da espécie humana; as mesmas maneiras de agir, de pensar e de sentir são encontradas em todos os cantos do mundo. (TOCQUEVILLE, 2004, p. 287).

Isso acontece porque, na origem, a experiência democrática americana é marcada pelo interesse industrioso, que iguala os indivíduos, orienta suas buscas e resulta, ao final, na objetivação do seu princípio originário, caracterizado pela monotonia na mudança. Possibilita sustentar que, enquanto ponto de chegada, a logicidade deweyana antecipa o que as outras experiências culturais “menos puras” tendem a experimentar com o avanço do seu desenvolvimento em direção à sua universalização. Nestes contextos “menos puros”, o formalismo deweyano pode ser mobilizado em defesa do desenvolvimento.

Merece destaque especial a força e a vitalidade que a forma da experiência associativa assumiu no contexto da cultura americana, em contraposição ao princípio da aristocracia, que se vincula ao pertencimento de classe e que exige a mediação teórica para reproduzir-se. Segundo Tocqueville, embora o formalismo democrático possa dar lugar a indivíduos opulentos, sua condição de existência não caracteriza uma realidade de classe.

Essa aristocracia não se parece em nada com as que a precederam. (...) embora existam ricos, a classe dos ricos não existe; porque esses ricos não têm nem espírito, nem objetivos, nem tradições, nem esperanças comuns. (Ibid., p. 197).

Quanto aos pobres, cujas condições são mais ou menos comuns e permanentes, refere o autor, “suportarão a pobreza, a submissão, a barbárie, mas não suportarão a aristocracia.” (Ibid., p. 117).

Outro ponto que se destaca é que a lógica centrada no desenvolvimento do indivíduo nega o princípio de classe, mesmo quando os indivíduos particulares fracassam ou quando determinados grupos de indivíduos se afirmam efetivamente sobre a maioria. Diante da objetivação do princípio formal da igualdade, o comportamento dos poderosos já não pode pautar-se nos princípios aristocráticos para assegurar seus interesses, mas se apóia nos procedimentos democráticos.

Sabem que os ricos das democracias sempre necessitam dos pobres e que, nos tempos democráticos, conquista-se o pobre mais pelas maneiras do que pelos benefícios. A própria grandeza dos benefícios, que põe em evidência a diferença das condições, causa uma irritação secreta nos que são seus beneficiários; mas a simplicidade das maneiras tem encantos quase irresistíveis: sua familiaridade seduz e mesmo sua grosseria nem sempre desagrada. (Ibid., p. 128).

De acordo com Tocqueville, esta forma lógica converte-se numa indisposição psíquica para a diferenciação, que passa a ser interpretada como desejo de se sobrepor aos demais.

Essa resistência à diferenciação estende-se à atividade teórica. “Em nossos dias, é necessário reter o espírito humano na teoria; ele corre por si mesmo para a prática e, em vez de trazê-lo sem cessar ao exame detalhado dos efeitos secundários.” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 53). Isto acontece porque, no contexto da sociedade formalmente igualitária, as investigações dos indivíduos tendem a permanecer vinculadas ao interesse específico, enquanto as idéias gerais resultam de um compartilhamento social, que é possível de ser observada desde o princípio dessa formação social.

Os comerciantes adotarão ansiosamente e sem avaliar em detalhe todas as idéias gerais que lhes forem apresentadas relativamente à filosofia, à política, às ciências e às artes; mas só acolherão após detido exame as que se referirem ao comércio e só as admitirão com reserva. (Ibid., p. 22).

A análise de Tocqueville aponta que essa indisposição para a diferenciação e para a atividade teórica, associada à monotonia da lógica que se objetivou, favorece a acumulação da riqueza. Isto acontece porque, diferentemente do que ocorre nas sociedades tradicionais, que se afirmam de cima para baixo e se apóiam em estruturas valorativas ideais para legitimar seu empreendimento, na lógica democrática, que se afirma de baixo para cima, esta legitimação é transferida para o âmbito prático, vinculada à afirmação de interesses e de necessidade individuais. Diante do nível da objetivação do formalismo igualitário, o temor social não reside na desobediência às idéias, mas na desobediência prática, que recorre ao uso de idéias ou teorias. A resistência se dirige às mudanças, cuja proposição requer o recurso da teoria.

Quando vejo a propriedade tornar-se tão imóvel e o amor à propriedade tão inquieto e tão ardente, não posso me impedir de temer que os homens cheguem ao ponto de encarar toda teoria nova como um perigo, toda inovação como uma incômoda perturbação, todo progresso social como um primeiro passo em direção a uma revolução, e se recusem inteiramente a se mover, com medo de serem arrastados. (Ibid., p. 328).

Assim, diante da objetivação da igualdade formal, é difícil imaginar mudanças substantivas, pois

Não há revolução que não ameace mais ou menos a propriedade adquirida. A maior parte dos que vivem nos países democráticos é de proprietários; não possuem apenas propriedades: vivem na condição em que os homens dão o maior valor à sua propriedade. (Ibid., p. 317).

Isso leva o autor a concluir que, “se a América passar um dia por grandes revoluções, elas serão provocadas pela presença dos negros no território dos Estados Unidos: isto é, não será a igualdade de condições, mas sua desigualdade que as fará nascer.” (Ibid., p. 321).

A partir da análise do autor, é possível questionar o caráter integrador e reconciliador que Dewey confere ao desenvolvimento lógico formalmente auto-corretivo, que ele associa à forma da experiência democrática. Segundo Tocqueville, trata-se de uma lógica traduzida pela monotonia, que exclui a diferença. Como o autor a define como um cartesianismo prático,

caracterizado como resultante da universalização do procedimento racional proposto por Descartes, convém analisarmos a natureza da relação que o modelo cartesiano estabelece entre a realidade e as idéias, a fim de podermos compreender o caráter reducionista e excludente que Tocqueville confere ao seu desenvolvimento lógico-histórico.

3.3 A história como história do desenvolvimento lógico: o reducionismo racional

A limitação da razão à condição de instrumento de adequação das idéias às determinações contextuais, que está na origem do naturalismo lógico de Dewey, não se restringe ao modelo biológico proposto pelo autor, mas integra um modelo de racionalidade que é constituinte da sociabilidade burguesa. Se o modelo deweyano ressoa para além de seu contexto originário é porque, de alguma forma, ele responde a esse desenvolvimento lógico-histórico, que nele se reconhece. Isso nos faz retomar os pressupostos teóricos que fundamentam esse procedimento racional, o qual se define pela adequação formal, cujas bases podem ser encontradas já no pensamento de Descartes. Trata-se, portanto, de retornarmos ao pensamento cartesiano, a fim de podermos destacar o que, por princípio, fica excluído desta lógica e faz com que seu desenvolvimento resulte, ao final, na exclusão da própria racionalidade. Esse retorno leva-nos a avaliar criticamente o processo de objetivação do modelo, que culmina na idealização biológica proposta por Dewey.

Em seu *Discurso do método*, Descartes (1979, p. 29) defende a universalidade da razão, referindo que "o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens." O que nos diferencia, segundo o autor, é o fato de que "conduzimos nossos pensamentos por vias diversas" e que "não consideramos as mesmas coisas". Portanto, a falta de universalidade em nossos juízos reside na forma como usamos a razão, pois "não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem."

O que define o método é o exercício sistemático da dúvida, através do qual o autor pretende encontrar idéias claras e distintas. Assim, apesar de seu entusiasmo inicial com as idéias matemáticas, coloca-as igualmente em suspensão, já que este entusiasmo, por si só, não pode assegurar nenhuma objetividade. O exercício da dúvida leva, ao final, à constatação de uma evidência primeira, o *cogito*: "penso, logo existo" (Ibid., p. 46). Duvidar é pensar; pensar é existir. Essa evidência assegura a existência de uma correspondência entre uma idéia e uma

existência. Trata-se da existência de uma subjetividade, de uma coisa pensante, de uma consciência, e não de uma realidade física. A existência física do mundo ou de um corpo qualquer deriva da "idéia de perfeição". Ela está em mim, mas não pode vir de mim, que não sou perfeito. A existência da idéia de perfeição exige reconhecer a existência de um ser perfeito que lhe corresponda. O reconhecimento lógico da existência desse ser perfeito permite, pois, reconhecer que também os demais objetos dos quais tenho idéias claras e distintas encontrem confirmação objetiva, pois um ser perfeito não me enganaria quando tenho estas idéias.

O que se destaca nessa logicidade é que o fundamento da verdade está na evidência racional. Como a razão é universal, é possível postular a concordância universal a partir do seu uso. A universalidade diz respeito ao fato de a condição racional não estar limitada a poucos indivíduos, mas ser extensiva a todos. É universal, também, porque é aplicável a todos os objetos, inclusive a Deus, cuja existência se afirma como uma exigência lógica da razão. Embora Descartes não estenda seu uso a todos os âmbitos da existência, ele estabelece as bases teóricas para tal empreendimento. Sua preocupação reside na ciência. No âmbito moral, ele adota uma postura "provisória". Trata-se de uma moralidade conservadora, que se afirma sobre o procedimento racional para justificar-se, pois é a evidência racional que o leva a concluir que, diante das variações existentes no comportamento dos homens e entre diferentes culturas, que adotam posições diferentes sobre os mesmos assuntos, o mais sensato é orientar-se a pelas prescrições e pelos costumes de seu povo.

Importa destacar o ponto de partida do modelo cartesiano, que é o reconhecimento da existência de uma diferenciação entre o sujeito e o objeto, entre o pensamento e os objetos e/ou entre o homem e a natureza. Na dúvida, esta diferenciação é levada ao seu ponto máximo. O procedimento indaga sobre a possibilidade de o pensamento estabelecer uma correspondência com a realidade. Se o modelo de ciência resultante volta-se para a expressão matemática da natureza, não significa, contudo, que o sujeito e o objeto sejam aí reduzidos a esta condição, já que todos os aspectos qualitativos permanecem fora do conhecimento. Por isso, a diferenciação inicial do sujeito não resulta, ao final, na sua indiferenciação, como acontece na reconciliação de Dewey, já que os aspectos qualitativos se associam ao sujeito, dentre os quais, a própria moralidade.

Ainda assim, é preciso registrar a existência de um reducionismo no universalismo proposto pelo autor, que diz respeito à concepção de conhecimento como correspondência, onde a razão aparece como capacidade de refletir o objeto. Esta concepção exclui do conhecimento e da razão a preocupação com os fins. Ao ser concebido como capacidade de

estabelecer correspondência, potencialmente extensível a todos os objetos, o conhecimento resultante nada diz acerca do significado dos objetos que ele reflete na forma de idéias. Trata-se de um universalismo instrumental, que pode refletir qualquer objeto. A universalidade do conhecimento diz respeito à universalidade da evidência, que se associa à universalidade da condição racional. Como as idéias matemáticas são as mais evidentes, elas se convertem em linguagem da própria natureza, concebidas como seu correspondente lógico.

Embora o modelo cognitivo de Descartes se fundamente no formalismo matemático, é possível conferir-lhe outros conteúdos, sem que a natureza do empreendimento adequacionista seja abalada. A substituição da linguagem matemática por outras linguagens permite estender sua aplicação a novos contextos. Isto acontece porque, nessa concepção, a universalidade está associada ao procedimento racional e sua natureza não se altera quando substituimos a garantia oferecida pelo bom Deus, que Descartes mobiliza em benefício de seu empreendimento, pelo princípio orgânico auto-corretivo, que Dewey propõe como seu substitutivo. Contudo, a substituição da idéia de perfeição, que ordena a realidade cartesiana, pela idéia de desenvolvimento, que orienta os processos naturais, converte a perfeição em aperfeiçoamento. Este aperfeiçoamento deriva da universalização do procedimento, que se traduz pela necessidade de adequar-se continuamente, de forma que a adequação se afirma como um fim em si mesmo. Desfaz-se, assim, a diferenciação entre o sujeito e o objeto, porque a subjetividade se confunde com o processo de adequação, associada ao uso do procedimento, enquanto o objeto se reduz à objetivação.

Qual é a explicação que o naturalismo deweyano oferece para justificar a mudança do conteúdo formal? Dewey sustenta que o conteúdo é contingente historicamente. Ele resulta da aplicação do procedimento, que dá origem a novas necessidades e faz emergir novas motivações, que substituem as que lhe antecederam. Qual é o significado que ele atribui à aplicação do procedimento? De acordo com sua logicidade, a universalização do procedimento resulta em progresso histórico. O progresso deve-se ao fato de as novas motivações não apenas substituírem as anteriores, mas as integrarem em sua organicidade funcional. Assim, a contínua aplicação do procedimento e a comunicação dos resultados associados a essa aplicação resulta numa pluralização das respostas e no progresso das mesmas. No âmbito social, representa uma contínua e progressiva satisfação do indivíduo, que tem como correspondente a democratização e o desenvolvimento contínuo e progressivo da sociedade.

Esta historicização do conteúdo modifica a relação que se estabelece entre o conhecimento e a realidade. A objetividade das idéias não traduz mais uma correspondência

com os objetos naturais, como ocorre em Descartes, mas a confirmação objetiva das idéias projetadas sobre a objetividade natural-social com o intuito de modificá-la. Quanto à sua origem, estas idéias são condicionadas pelo desenvolvimento lógico-histórico, que aparece como “contexto”. Em contraposição à passividade epistemológica associada ao reflexionismo cartesiano, Dewey confere uma dimensão ativa à origem das idéias, associada à organicidade da inteligência, que tem como correspondente subjetivo a adequação contínua, refletida pelo procedimento auto-corretivo. Assim, a atividade da inteligência consiste fundamentalmente em depurar o que é dissonante e reforçar a adequação natural e social.

Ao converter o reflexionismo racional de Descartes num reflexionismo orgânico, Dewey transfere os fins da razão para a natureza. Isso acontece porque, ao ser reduzida à condição de instrumento de adequação, a subjetividade perde suas qualidades e o ambiente passa a determinar sua orientação. A determinação do ambiente tem a motivação orgânica como seu correspondente lógico. Portanto, o que o modelo lógico deweyano reflete é essa condição lógico-histórica resultante, que suprime a diferenciação entre sujeito e objeto. A redução do conhecimento à explicação da correspondência existente entre contexto e motivação e/ou entre idéia e satisfação, reflete a condição lógico-histórica em que a única motivação que se projeta como inteligente é a que se ocupa com a adequação ao contexto. A universalização desta lógica resulta, portanto, na redução da própria vida a um contínuo processo de adequação.

Se atentarmos para os momentos conceituais que intermediaram o desenvolvimento lógico-histórico que vai de Descartes a Dewey, é possível visibilizar a progressão lógica desse estreitamento racional, que culmina com sua negação em Dewey. Reportando-nos a algumas expressões conceituais que Dewey mobiliza em favor da reconstrução ética e do pluralismo democrático, é possível visibilizar o reducionismo e questionar o desenvolvimento lógico como projeto ético, como pretende Dewey. Dentre estas expressões conceituais, destacamos o pensamento de Kant e de Hegel.

Kant se propõe a universalizar o uso da razão, aplicando-a a todas as esferas da vida, isto é, aos âmbitos cognitivo, prático e estético. Sua preocupação reside no homem. Ao definir as questões que estão na origem de sua filosofia crítica – “O que posso conhecer?”, “O que devo fazer?” e “O que posso esperar” –, Kant refere que elas poderiam ser resumidas numa única questão: “O que é o homem?”. Para os fins de nossa investigação, importa assinalar que Kant define racionalmente os limites para conhecer, mas não limita a atividade da razão a este âmbito. Esses limites para conhecer convertem o formalismo matemático cartesiano numa estrutura racional, definida como *apriorística*.

Em seu prefácio à *Crítica da razão pura*, Kant (1980, p. 23, grifos do autor) sustenta que "não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência (...) mas embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina *da* experiência." O que antecede a experiência é a condição formal do sujeito. Segundo o autor, esta condição justifica por que a metafísica, apesar de desenvolver argumentos rigorosos, não atinge a universalidade cognitiva atingida pela matemática e pela física moderna. Isso acontece porque não há dados empíricos a serem formalizados. Assim, condicionado pelo formalismo subjetivo, o conhecimento empírico define-se como um conhecimento "fenomênico", concebido como humano-racional, que nega a possibilidade de conhecermos a "coisa em si". Esta pode apenas ser pensada, mas não conhecida.

Para além do conhecimento, Kant admite a possibilidade de ajuizarmos racionalmente em termos morais e estéticos. Se o conhecimento resulta da conformação dos dados empíricos às categorias formais da sensibilidade e do entendimento, o juízo moral e o juízo estético resultam da aplicação dos princípios racionais à vontade e às particularidades empíricas. Assim, ao serem determinados pela razão, o ajuizamento moral e o ajuizamento estético não encontram correspondente empírico, mas aplicam seus princípios ao empírico.

Contrapondo-se ao finalismo teleológico que a metafísica aristotélica atribui à natureza, em sua *Crítica do juízo*, Kant (1993) define o juízo teleológico como conformação das particularidades da natureza aos fins racionais. O exemplo que segue ilustra bem essa condição. Segundo a concepção teleológica tradicional, o surgimento de um depósito de terra fértil, através da ação dos rios, num local naturalmente improdutivo, pode ser interpretado como manifestação da intenção da natureza, que quis que ali florescesse a vida humana. Segundo a interpretação de Kant, somente se admitirmos que ali devesse existir alguma vida, algo contingente¹⁷ do ponto de vista externo, deveremos admitir também a necessidade de existirem condições objetivas para tal. Portanto, a causalidade final não se aplica diretamente ao mundo externo, mas a uma finalidade que nele colocamos. Assim, os ajuizamentos teleológicos não traduzem conhecimento do mundo externo, porque a "coisa em si" não pode ser conhecida. Eles constituem "princípios regulativos", que derivam de nossa condição subjetiva.

Isso nos permite reconhecer a perspectiva emancipatória que ele confere ao processo de afirmação da razão. A *Paz perpétua* (1989) não é concebida como uma determinação

¹⁷ A afirmação da contingência, como vimos, é assumida como ponto de partida em Dewey. Contudo, ela é regulada por princípios metafísicos naturalistas. Em Richard Rorty, como veremos adiante, ela é radicalizada, do que resulta a negação dos últimos resquícios racionalistas ainda presentes em Dewey.

empírica, mas como finalidade política fundada na razão. É através do uso público da razão que Kant busca integrar as nações numa unidade cosmopolita. Esta possibilidade fundamenta-se na condição humano-racional, definida como universal. A dispersão humana pela face da terra, que teve início em algum momento de um passado remoto, fez com que os homens desenvolvessem conhecimentos instrumentais vinculados às necessidades de sobrevivência, além de organizarem uma estrutura de valores morais, sobre os quais edificaram sua organização política. A reaproximação dos homens para constituir uma ordem universal ou cosmopolita, concebida como projeto de futuro da humanidade, deriva dessa condição universal. Ela é possível porque, segundo Kant, os princípios da razão são universais, da espécie. Assim, o processo de afirmação da razão não se traduz num processo espontâneo, mas num ato de decisão e coragem do indivíduo para sair de sua condição de dependência e de menoridade. É esta ousadia que traduz a condição subjetiva que leva à realização da perfeição do indivíduo e da emancipação da espécie, num processo contínuo e progressivo.

O que se destaca em Kant é a limitação da atividade cognitiva da razão. Em seu empreendimento, o esforço teórico reside na busca da unidade da razão, que pretende conciliar a atividade do entendimento com os princípios da razão. Seu desafio lógico é integrar a capacidade instrumental com a emancipação da espécie, isto é, converter o conhecimento da natureza numa forma de emancipação humana, que liberte a espécie da dominação natural, cuja lógica estendeu-se à vida institucional. Enquanto a preocupação de Kant incide sobre a defesa da unidade da razão, o naturalismo de Dewey a resolve por princípio, pois sua lógica integra a dimensão instrumental e final na própria atividade da natureza. Contudo, ao fazê-lo desta forma, Dewey exclui a questão central do pensamento kantiano, que diz respeito à atribuição de uma perspectiva emancipatória ao conhecimento. Isso acontece porque a lógica da continuidade substitui a filosofia pela defesa do existente. Já não se trata de indagar pelos fins, porque a filosofia foi reduzida a uma função orgânica, associada à integração social. No âmbito subjetivo, essa lógica se define pela redução do indivíduo à busca da auto-conservação, associada à interiorização do procedimento auto-corretivo.

Ao passarmos do empreendimento racionalista de Kant para o determinismo histórico de Hegel, defrontamo-nos com outro tipo de reducionismo racional, que diz respeito à positivação da logicidade histórica. Em sua obra *Princípios da filosofia do direito*, Hegel (1997, p. xxxvi) sustenta que o “o que é racional é real e o que é real é racional.” Assim, a missão da filosofia está em “conceber o que é, porque o que é é a razão.” O que a filosofia expressa é o que se objetivou. Para o autor,

A filosofia chega sempre muito tarde. (...) Quando a filosofia chega com sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. (HEGEL, 1997, p. xxxix).

Assim, seria loucura imaginar “que uma filosofia ultrapassará o mundo contemporâneo”, pois isto equivaleria a “acreditar que um indivíduo saltará para fora do seu tempo” (Ibid., p. xxxvii).

Contudo, na concepção hegeliana, a positivação lógica de um momento histórico vincula-se ao reconhecimento deste como resultado histórico, que lhe confere sentido. Este sentido deriva do sentido que Hegel atribui à história, que constitui sua lógica, ou seu princípio. Segundo o autor, o que traduz este sentido é a liberdade, que se afirma sobre a natureza.¹⁸ Assim, em cada momento do seu desenvolvimento, a unidade histórica expressa a forma específica de integração dos contrários em luta, ao que corresponde a afirmação de um nível crescente de liberdade. Em sua obra *Introdução à história da filosofia*, Hegel sustenta que “a filosofia é a ciência objetiva da verdade” (Id., 1980, p. 330). Como a verdade se manifesta de forma distinta em distintos momentos da história, e como não podem existir várias verdades, ela deve ser abstraída dentre essas manifestações particulares. Ao relacioná-las entre si, Hegel refere que “no Oriente é livre um só, o déspota; na Grécia são livres alguns; na vida germânica vale o axioma de que todos são livres, isto é, o homem é livre enquanto homem.” (Ibid., p. 381).

Para os fins de nossa investigação, importa registrar que, ao admitir o dinamismo histórico, a lógica hegeliana positiva o momento de chegada. A identidade que se estabelece entre o real e o racional, que o conceito filosófico expressa, diz respeito à correspondência existente entre o pensamento e a realidade. Diferentemente do que ocorre em Descartes, o princípio da identidade hegeliano subordina a condição do sujeito e do objeto à história do espírito. Nada há fora da razão e da história. Assim, a atividade da filosofia perde sua dimensão crítica e se converte numa expressão da totalidade histórica.

Convém observar que, para Hegel, a verdade que a ciência filosófica expressa diz respeito à totalidade, definida a partir de um momento determinado. O princípio da correspondência cartesiano é então levado às últimas conseqüências. A realidade se confunde

¹⁸ Olgária Matos (*Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989), baseada em Horkheimer, sustenta que a concepção hegeliana contrapõe-se a Hobbes, para quem o ordenamento social seria de natureza repressiva e somente se afirmaria sobre os indivíduos com base no medo da força do Estado. O Estado de Hegel expressaria a possibilidade de realização da liberdade universal, associada às garantias universais que ele estende a todos. Fora do universal histórico, que o conceito expressa, não haveria nenhuma racionalidade. Fora do Estado, todos estariam sujeitos a “lei natural”. Por isso, o Estado jurídico não seria a negação da liberdade, mas a sua objetivação. Enquanto “segunda natureza”, sua liberdade se contrapõe à primeira natureza, caracterizada pela dominação física.

com o conceito, que aparece como expressão do real. Contudo, como a filosofia chega ao final, ela expressa apenas o resultado histórico. Enquanto expressão do que se objetivou, a história da filosofia não deve ser interpretada como uma soma de verdades que se negam umas em relação às outras, mas se converte numa filosofia da história, que resulta na afirmação do progresso na liberdade. Logicamente, enquanto realização de um princípio, a liberdade expressa também a realização do que estava no princípio.

Como vimos, Dewey apóia-se na lógica hegeliana. Também ele positiva o ponto de chegada. Contudo, ele converte a luta dos contrários, agenciada pelo espírito libertador, em um dinamismo integrador, associado à interação natural. Sua perspectiva analítica pressupõe a existência de uma pluralidade de motivações, cada qual definida pela busca de uma liberação específica. Isso faz com que o progresso da liberdade não se vincule mais a uma luta contraposta ao existente, mas a uma contínua interação entre o indivíduo e o ambiente, que dá origem a uma pluralidade de resultados que se integram e se complementam. Ao reduzir as motivações ao âmbito biológico, Dewey reduz o problema do indivíduo à adaptação, que faz com que todo o processo histórico resulte num desenvolvimento contínuo de liberação e de satisfação. Assim, ele perde de vista as contradições históricas mais amplas que se associam ao desenvolvimento histórico real. Sua história se torna apenas lógica, que nada conhece, porque o procedimento explicativo por ele adotado sequer se propõe a conhecê-la. O que ele define como processo histórico é puramente lógico, que exclui o processo histórico real que está na origem dessa formalização.

Um passo a mais nesse desenvolvimento lógico-histórico nos conduzirá ao positivismo científico, que converte a própria ciência em filosofia e que reduz ambos ao formalismo matemático. Este reducionismo leva à divisão da realidade em partes, que permite estender a aplicação do procedimento a qualquer objeto. A partir dessa divisão da realidade, o conhecimento do todo resulta numa soma de conhecimentos parciais, de cuja acumulação resulta o progresso lógico-histórico. O que unifica estes conhecimentos e assegura sua verdade é o procedimento explicativo. A lógica da história aparece como progresso do conhecimento, que caminha do mito à ciência, passando pela religião e pela filosofia. Seu modelo é caracterizado exemplarmente pelo positivismo de Augusto Comte (1978), cuja concepção é compartilhada pela tradição utilitarista inglesa e pelo funcionalismo sociológico francês. Dada a importância que o pensamento durkheimniano assumiu no contexto educacional ao longo dos primeiros dois terços do século XX, e atentando para suas diferenças em relação ao funcionalismo de Dewey, concentramos nossa análise no funcionalismo durkheimniano.

Em *Educação e sociologia*, Durkheim (1978) sustenta que é na história que devemos buscar a definição da educação, destacando que em todas as sociedades ocorre uma divisão das funções sociais entre seus integrantes e uma preparação das novas gerações para ocupar essas funções através da educação. No contexto da sociedade moderna, caracterizada por um alto nível de divisão do trabalho e pela racionalização das funções sociais, também a ocupação destas funções requer uma organização racional. A educação escolar surge assim como uma forma histórica de classificação dos indivíduos para ocuparem as funções sociais. Como ciência da sociedade, que analisa cientificamente a realidade social e explicita sua funcionalidade histórica, é função da sociologia definir os fins da educação; como ciência dos meios, cabe a psicologia o conhecimento acerca do desenvolvimento psicológico das crianças; finalmente, enquanto organização dos processos de ensino, cabe à pedagogia organizar logicamente os conteúdos, atentando para os conhecimentos sobre a infância fornecidos pela psicologia e objetivando desenvolver os fins indicados pela sociologia.

De acordo com Durkheim, diferentemente das sociedades aristocráticas, onde a distribuição das funções sociais é determinada pelo nascimento, na organização da moderna sociedade industrial, caracterizada pela intensificação da divisão social do trabalho, há que prevalecer a organização racional, que potencializa essas funções através da classificação racional dos que as ocupam. No âmbito subjetivo, essa classificação define-se pelo mérito, associada ao desempenho escolar. Assim, estabelece-se a equação entre os fins sociais e os fins individuais, associada à ocupação racional das funções sociais, pois a maximização do desenvolvimento do indivíduo corresponde à maximização do desenvolvimento social e vice-versa. Essa equação já não encontra seu fundamento na razão ou na liberdade universal, como se vê em Kant e Hegel, mas se expressa pela igualdade de oportunidade para desenvolver talentos, cuja especificidade se manifesta através do desempenho escolar.

O que legitima o empreendimento do autor é o recurso à história, que permite justificar a relação de subordinação da parte ao todo, identificada como elemento comum a todas as formações sociais. É a sociedade que determina o que é racional, e a educação constitui uma função desta racionalidade. A especificidade da moderna organização social reside na forma como se promove a ocupação das funções sociais, que se organiza cientificamente.

Essa ocupação racional exige, portanto, que os indivíduos interiorizem a lógica societária e se preparem para ocupar uma função. Dewey projeta estas duas dimensões formativas sobre a educação. Ela envolve uma formação geral, de caráter moral, a ser ofertada a todos, e formação específica, associada à função que o indivíduo irá desenvolver

efetivamente. Assim, a igualdade, a emancipação e a liberdade, que Descartes, Kant e Hegel associaram à razão, é transferida para a sociedade. Isso faz com que as desigualdades sejam associadas ao mérito dos indivíduos, cujo desenvolvimento resulta em benefício do conjunto social. Ocultam-se, desta forma, os processos históricos de exploração e de dominação que estão na origem da desigualdade emergente. Atribuindo-os ao desenvolvimento do talento e ao mérito pessoal, possibilitado a todos através da escola, projeta-se logicamente a harmonização e o desenvolvimento entre o indivíduo e a sociedade.

No contexto das mudanças tecnológicas com que se defronta Dewey, não só as funções sociais do modelo durkheimniano perdem sua estabilidade, mas também os conhecimentos e os valores associados ao desempenho de qualquer função. Neste nível de objetivação lógico-histórica, a única universalidade que se reconhece é a universalidade do procedimento e o único fim que se afirma é a continuidade do desenvolvimento. A redução da subjetividade à auto-conservação reflete esta condição histórica resultante. O procedimento auto-corretivo, que Dewey mobiliza em seu benefício, dispensa o recurso dos valores morais para promover a integração, a que recorreu Durkheim, porque a auto-imposição da adaptação contínua resulta como seu substitutivo. Dewey define a individualidade, a liberdade e a inteligência como valores “duradouros” do liberalismo, cujo conteúdo é determinado pelo desenvolvimento lógico. Desta forma, as exigências racionais e emancipatórias, que estão na origem do modelo burguês, são substituídas pelo princípio da continuidade, que o procedimento auto-corretivo reflete.

Isso nos leva à necessidade de questionar o caráter integrador e cumulativo que Dewey confere ao procedimento lógico-adaptativo. Como destacado acima, trata-se antes de uma substituição de um princípio por outro, que exclui o que é dissonante e subordina seus resultados históricos à sua lógica formal. Efetivamente, esta logicidade nada conhece sobre o conteúdo histórico que ela reflete. Graças a esta indiferenciação, a disposição psíquica resultante confunde-se com a auto-imposição da adaptação, o que a impossibilita de fazer qualquer projeção acerca do futuro, a não ser a idealização da continuidade adaptativa.

Assim compreendido, o desenvolvimento não estará livre da irracionalidade e da dominação natural. O otimismo de Dewey reside no fato de sua interpretação naturalista ter excluído da história natural o que nela é excludente. Assim, seu empreendimento lógico é duplamente excludente: primeiramente, ele elimina qualquer alternativa racional, já que toda a explicação histórica é filtrada pelos princípios do funcionalismo naturalista; segundo, porque ele retira do naturalismo o elemento irracional, o que lhe possibilita idealizar o desenvolvimento histórico. Essa dupla exclusão permite unificar a natureza, integrar os

elementos que a constituem e harmonizar o seu desenvolvimento. Trata-se de uma idealização que projeta os princípios da forma democrática de viver e da inteligibilidade científica sobre a própria natureza. O resultado lógico-histórico, que ele atribui ao existente, pode então aparecer como realização do que estava no princípio. A partir desta idealização projetiva, todo o passado é funcionalizável e o futuro converte-se numa promessa de satisfação contínua e progressiva. A objetivação desta lógica permite ao autor converter a exposição de seus princípios numa questão de honestidade, que se define pela transparência histórica, sobre a qual incide a possibilidade de se avaliar significados e estabelecer acordos associativos.

Ao se posicionar em defesa da continuidade da tradição liberal, Dewey suprime toda a descontinuidade de seu desenvolvimento lógico-histórico. Do passado interessa apenas o que é funcionalizável e integrável à solução dos problemas do presente. Já o futuro converte-se numa projeção da continuidade da sociedade formalmente democrática e inteligente. Isso nos leva a avaliar o desenvolvimento lógico-histórico que sucedeu aos escritos de Dewey, que busca realizar a integração social através de novas formas.

3.4 O desenvolvimento lógico após Dewey: as novas formas de integração

Como vimos anteriormente, a idealização da continuidade fez com que Dewey projetasse os princípios da democracia formal e da inteligibilidade científica sobre a natureza, que resultou na unificação da história e lhe conferiu uma perspectiva lógica. Com base na projeção do futuro como continuidade lógica associada ao caráter auto-corretivo do procedimento, propomo-nos a analisar as alternativas reformistas que se sucederam aos escritos de Dewey. Convém observar que, graças ao nível de objetivação do modelo, a naturalização da lógica, que especifica o modelo lógico de Dewey, é crescentemente substituída pela lógica do consenso.

Não se trata, contudo, de fazermos um inventário amplo acerca das variantes desse desenvolvimento que sucedeu a Dewey, mas de apresentar duas perspectivas teóricas que se afirmaram na cultura americana no início dos anos setenta e que foram reconhecidos para além desse contexto local. Reportamo-nos à concepção neo-contratualista de John Rawls (1997), que pretende redimensionar a justiça liberal para conferir-lhe uma orientação moral baseada no acolhimento lógico da diferença natural, e da concepção neo-pragmática de Richard Rorty (1988), que pretende negar a teoria da correspondência de Descartes e afirmar

uma filosofia edificante, baseada na livre conversação. O objetivo é destacar algumas relações entre estas proposições e o procedimento auto-corretivo que Dewey confere ao desenvolvimento lógico-histórico, através das quais buscamos avaliar criticamente esse desenvolvimento.

3.4.1 O reformismo de Rawls

Ao definir os “princípios da justiça”, John Rawls (1997, p. 57), sustenta que “o objeto dos princípios da justiça social é a estrutura básica da sociedade, a ordenação das principais instituições sociais em um esquema de cooperação.” Seu propósito é evidenciar os limites da justiça formal e oferecer-lhe um corretivo, definido como justiça substantiva ou democrática. Trata-se de uma concepção que adota como ponto de partida o fato de uma parcela da sociedade estar sendo excluída da possibilidade de usufruir dos benefícios sociais resultantes do esforço coletivo. Ou seja, o reconhecimento de que desenvolvimento social não é sinônimo de desenvolvimento individual, como pressupõe a tradição utilitarista e funcionalista.

O ponto de partida lógico do autor é o reconhecimento da existência de diferentes posições sociais na composição da estrutura da sociedade, que derivam da diferença existente nas condições iniciais. Estas diferenças não constituem mérito algum, porque dizem respeito à sorte na loteria da natureza. O seu reconhecimento exige reconhecer que, mesmo que se cumprisse o propósito da oferta de oportunidades iguais, como pretende a justiça meritocrática, não se corrigiriam as desigualdades associadas às diferenças naturais, que dizem respeito às condições físicas, de saúde, de talento, etc. Na expressão do autor,

mesmo que funcione perfeitamente eliminando a influência das contingências sociais, ela ainda permite que a distribuição de renda e riqueza seja influenciada pela distribuição natural de habilidades e talentos. Dentro dos limites permitidos pelas organizações básicas, a distribuição das frações é decidida pelo resultado da loteria da natureza, e, de uma perspectiva ética, esse resultado é arbitrário. Não há motivos para permitir que a distribuição de renda e riqueza obedeça à distribuição de dotes naturais do que para aceitar que ela se acomode à casualidade histórica ou social. (Ibid., p. 78).

Portanto, nem todas as desigualdades resultantes da aplicação do modelo meritocrático justificam-se, sendo necessário construir um princípio de justiça que acolha a diferença e a integre com a igualdade. Rawls estabelece esta integração entre os dois princípios através de sua aplicação serial. Em uma de suas expressões, ele define estes princípios da seguinte forma:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (RAWLS, 1997, p. 64).

Ao elucidar a amplitude de cada um dos princípios e ao articulá-los entre si, Rawls destaca que o princípio da igualdade inclui, além dos direitos de propriedade, dos direitos políticos e civis, os direitos relativos à sobrevivência e ao bem-estar físico. Com base nesse princípio, torna-se necessário atribuir um mínimo comum, referido às piores posições sociais. Esse mínimo inicial pode ser ampliado mediante a diferenciação das demais posições, cujo crescimento deve favorecer o crescimento de todos. Esta exigência é condicionada pelo segundo princípio. A diferenciação dos indivíduos, que dá origem às desigualdades sociais, deve ser benéfica para o conjunto social. De um lado, ela deve resultar em garantias básicas, que se elevam progressivamente. De outro, ela não deve inviabilizar o acesso a cargos e posições aos indivíduos em razão da posição social que ocupam na estrutura da sociedade. Assim condicionada, a desigualdade deixa de ser injusta, porque possibilita a melhora da posição de todos. “A injustiça, portanto, se constitui simplesmente de desigualdades que não beneficiam a todos.” (Ibid., p. 66).

Com base nos dois princípios, Rawls tipifica quatro modelos de justiça, que refletem diferentes estruturas sociais. Segundo essa classificação, a justiça aristocrática se associa à afirmação do princípio da diferença; a justiça liberal, baseada no livre desenvolvimento do indivíduo, resulta na igualdade formal diante da lei; a justiça utilitarista, baseada na afirmação da igualdade de oportunidades, resulta na meritocracia; a justiça democrática, defendida como combinação do princípio da igualdade e da diferença, resulta na igualdade equitativa de oportunidades. É com esta última que se ocupa o nosso autor.

Para os fins de nossa investigação, importa registrar que, se compararmos o momento analítico de Tocqueville e de Rawls, que antecedem e sucedem a Dewey, percebemos o deslocamento da igualização para a desigualdade. Se a condição dos fazendeiros os colocava numa certa condição de igualdade inicial, a partir da qual se podiam associar os resultados ao livre desenvolvimento dos indivíduos econômicos, o mesmo já não é possível diante do contexto resultante, com que se ocupa Rawls. Neste contexto, os novos atores já nascem em condições desiguais, que resultaram do desenvolvimento lógico-histórico. Assim, a justiça democrática propõe-se a corrigir a distorção lógico-histórica, associada à limitação do princípio meritocrático, que não reconhece a diferença inicial. No plano imediato ou empírico, esta diferença aparece como diferença social; no plano lógico, como diferença natural.

Se aproximarmos a análise de Rawls com Dewey, perceberemos que, diante dos resultados emergentes, a igualdade de oportunidades para ascender socialmente através da educação já não é logicamente suficiente, uma vez que esta não leva em consideração a condição natural, que está na origem da desigualdade emergente. Percebemos, então, que, ao introduzir seu corretivo naturalista, expresso pelo princípio da diferença, Rawls não rompe com a naturalização do processo histórico, mas a confirma. Ao integrar logicamente o princípio da diferença com o da igualdade, o autor pretende converter o resultado dos talentos em bem comum. Este, por sua vez, é condicionado pelo desenvolvimento genérico. Pretende, igualmente, reabilitar a motivação dos indivíduos que se encontram nas piores posições, oferecendo-lhes uma nova oportunidade.

O princípio da diferença representa, com efeito, um consenso em se considerar, em certos aspectos, a distribuição de talentos naturais como um bem comum, e em partilhar os maiores benefícios sociais e econômicos possibilitados pela complementaridade dessa distribuição. Os que foram favorecidos pela natureza, sejam eles quem foram, podem beneficiar-se de sua boa sorte apenas em termos que melhorem a situação dos menos felizes. (RAWLS, 1997, p. 108).

Em sua acepção, esta articulação entre os princípios para conceber a justiça confere-lhe uma perspectiva ética. Ao relacionar a igualdade com a diferença, o modelo traz de volta o princípio da fraternidade, que os modelos de justiça liberal não integraram em sua logicidade. Ao apoiar-se na diferença, a tradição aristocrática manteve grande parte dos indivíduos fora da condição moral, já que reconhecimento de todas as posições lhe exigiria universalizar os direitos reservados às melhores posições. Ao atribuir os lugares sociais ao nascimento e ao negar a condição moral às piores posições, a justiça aristocrática não pode responsabilizá-las moralmente pela sua condição. Assim, a aristocracia se viu obrigada a prestar assistência aos desafortunados e aos despidos da sorte, que resultou na organização das práticas de caráter assistencialista e paternalista.

Diferentemente ocorre com a justiça meritocrática que, ao apoiar-se na oferta de oportunidades iguais para desenvolver talentos, legitima a exclusão. Isso lhe permite permanecer indiferente em relação àqueles que o processo exclui da competição. Ao agregar a diferença ao princípio da igualdade, Rawls pretende conferir uma condição moral a todos os indivíduos, independente de sua posição social. Segundo sua acepção, isso só será justificável se todos os indivíduos puderem ingressar na ordem moral, que se vincula à participação nos bens sociais e no exercício da liberdade, que reside no acesso à ocupação de lugares e cargos sociais.

A partir da concepção de Rawls, a inclusão de todas as posições sociais na lógica do desenvolvimento já não é uma questão empírica, mas moral. Sua lógica não se inspira no

conhecimento da realidade particular de cada indivíduo, mas na universalidade da ignorância acerca do lugar que ocupará na estrutura da sociedade, uma vez que esta ocupação é puramente contingente, associada à “loteria da natureza”. Logicamente, a justiça de Rawls diz respeito à correspondência existente entre a estrutura social, marcada por diferentes posições, e a possibilidade de vida e de crescimento dos indivíduos independentemente da posição inicial que estes venham a ocupar nessa estrutura.

A igualdade de oportunidades significa uma chance igual de deixar para trás os menos afortunados na busca pessoal de influência e posição social. Assim, uma sociedade meritocrática é um perigo para outras interpretações dos princípios de justiça, mas não para a concepção democrática. Pois, como acabamos de ver, o princípio da diferença transforma os objetivos da sociedade em aspectos fundamentais. (RAWLS, 1997, p. 114).

Retomando a relação com a lógica de Dewey, percebemos que a concepção de Rawls traduz a condição do indivíduo no momento que sucede lógica e historicamente a proposição de Dewey. Como vimos, em Dewey, o indivíduo econômico clássico foi substituído pelo indivíduo associado, motivado pelo contexto e formalizado. Rawls defronta-se com o indivíduo excluído do processo competitivo, incapaz de satisfazer suas necessidades e desejos, razão pela qual ele já não pode ser responsabilizado moralmente. Assim, seu reformismo é de ordem moral e através dele o autor pretende integrar os que foram excluídos pela lógica meritocrática.

Mas tanto a concepção liberal quanto a da aristocracia natural são instáveis. (...) De um ponto de vista moral, ambos parecem igualmente arbitrários. (...) Uma vez que estamos tentando encontrar para eles uma interpretação que **trate a todos igualmente como pessoas morais** (...) a interpretação democrática é a melhor escolha entre as quatro alternativas. (Ibid., p. 79, grifo nosso).

Por tratar-se de uma construção lógica que agrega um princípio complementar à competitividade social, Rawls a concebe como uma disposição fraternal, que substitui a caridade aristocrática. A introdução desse elemento estranho na lógica societária competitiva faz com que os indivíduos situados nas piores posições apareçam aos que ocupam as posições superiores, cuja condição permanece inquestionável, como se fossem privilegiados. A passagem que segue é ilustrativa dessa defesa de Rawls com relação às possibilidades associadas ao procedimento.

(...) os recursos para a educação não devem ser alocados apenas ou necessariamente de acordo com o seu retorno em estimativa de habilitações especializadas para a produção, mas também de acordo com o seu valor no enriquecimento da vida pessoal e social dos cidadãos, incluindo-se aqui os menos favorecidos. (Ibid., p. 114).

Em termos históricos, a importância assumida pelo reformismo de Rawls pode ser visibilizada pela repercussão que o modelo encontrou no âmbito das políticas sociais e educacionais, agenciadas pelos organismos internacionais ao longo das últimas décadas.

Neste âmbito, os princípios do autor aparecem sob o registro das políticas compensatórias, que adotam como ponto de partida a discriminação positiva. François Dubet (2008), em sua obra *O que é uma escola justa?*, estende seus princípios à educação. Efetivamente, o entusiasmo de Dubet não alcança o nível de Rawls, pois reconhece que essa segunda oportunidade não assegura nenhuma universalidade. Em seu entendimento, a discriminação positiva não supera a meritocracia, mas a projeta em novos termos. Como as políticas compensatórias não superam a sociedade meritocrática, o apelo reformista se converte em apelo ético: trabalhar para que os bem sucedidos não desprezem moralmente os vencidos e que estes não percam sua auto-estima pelo fato de ocuparem lugares sociais menos valorizados.

Percebemos, então, que a ampliação dos limites que o procedimento racional se auto-impõe acompanham a objetivação histórica após Dewey. Se compararmos o modelo de Rawls com o de Dewey, percebemos que a lógica da inclusão, que Dewey associa à natureza do procedimento auto-corretivo, é redimensionada. No contexto de Rawls, o que se destaca é a exclusão de uma parte da sociedade da possibilidade de usufruir dos resultados sociais. O princípio da adaptação formal se revela incapaz de assegurar a vida e a liberdade de todos. Assim, o resultado histórico se contrapõe à idealização de Dewey, que projeta o uso da inteligência para exercer as novas funções sociais e a possibilidade de ascender socialmente através do exercício de carreiras profissionais como alternativa universal. No contexto emergente, a exclusão salta aos olhos e a condição das piores posições já não permite conferir uma moralidade aos indivíduos que nelas se encontram e nem ao modelo lógico, que as reduz a essa condição. Efetivamente, o modelo proposto por Rawls não rompe com a naturalização das posições sociais, mas as reconhece como resultado do desenvolvimento natural. Por isso, seu reformismo ético é lógico e seu desenvolvimento apóia-se na sensibilização dos indivíduos situados nas posições mais privilegiadas. Portanto, também em Rawls o desenvolvimento histórico resulta do desenvolvimento natural, cuja contingência precisa ser equacionada logicamente.

3.4.2 O neopragmatismo de Rorty

Diferentemente de Rawls, que reconhece a exclusão e pretende reintegrá-la formalmente, o neopragmatismo de Richard Rorty radicaliza a contingência histórica e, com

base nela, pretende edificar uma sociedade mais livre e mais aberta. Em *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty (1988) dirige sua crítica à epistemologia moderna, reportando-se à mente espelhante, de Descartes, aos processos de cognição, de Locke, e ao apriorismo formal, de Kant.

Devemos a noção de uma ‘teoria do conhecimento’ baseada na compreensão dos ‘processos mentais’ ao século dezassete, especialmente a Locke. Devemos a noção de ‘mente’ como entidade distinta em que ocorrem ‘processos’ ao mesmo período, especialmente a Descartes. Devemos a noção da filosofia como tribunal da razão pura, sustentando ou negando as pretensões do resto da cultura, ao século dezoito e especialmente a Kant, mas esta noção kantiana pressupunha o assentimento geral às noções lockianas de processos mentais e às noções cartesianas de substância mental. (RORTY, 1988, p. 15-16, grifos do autor).

Ao contextualizar essa concepção filosófica, Rorty destaca o processo de secularização da cultura, vinculada à afirmação da ciência natural. Dada a sua relação com a cultura tradicional, segundo o autor, em sua primeira fase, a moderna filosofia acolheu a ciência natural e a relacionou com este universo cultural. Kant comparece como sua síntese histórica. Contudo, de acordo com Rorty, mediante a autonomização da ciência, a educação moral desvinculou-se do conhecimento científico e filosófico, convertendo-se num assunto de poetas e romancistas. Assim, “quanto mais ‘científica’ e ‘rigorosa’ se tornava a filosofia, menos ela tinha a ver com o resto da cultura e mais absurdas pareciam as suas pretensões tradicionais.” (Ibid., p. 16). Rorty reconhece que é neste contexto lógico-histórico que se situam os trabalhos de Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Ele sustenta que ambos, em sua primeira fase, dedicaram seus esforços ao apuramento dos fundamentos da mente e do conhecimento e que, posteriormente, vieram a romper com esta concepção.

Todos os três, nas últimas obras, se libertaram da concepção kantiana da filosofia como fundamento e dedicaram o seu tempo a prevenir-nos contra aquelas mesmas tentações a que eles próprios haviam um dia sucumbido. Essas últimas obras são assim mais terapêuticas do que construtivas, mais edificantes do que sistemáticas, concebidas de molde a que o leitor questione os seus próprios motivos para filosofar, em vez de lhe fornecerem um novo programa filosófico. (Ibid., p. 17).

Portanto, o contraponto que se estabelece é entre filosofia sistemática e filosofia edificante e entre fundamentação e terapia, que objetiva conferir uma perspectiva histórica à filosofia. Segundo Duayer e Moraes (1997), trata-se de uma história concebida como “contingência absoluta”. Do ponto de vista terapêutico proposto pelo autor, os esforços associados à fundamentação do conhecimento não passam de tentativas para eternizar certo jogo de linguagem, prática social, ou imagem própria. Em contrapartida, a edificação resulta de uma atitude de confiança na historicidade. Segundo Rorty, “a moral deste livro é também historicista, e as três partes em que ele foi dividido destinam-se a colocar as noções de ‘mente’, de ‘conhecimento’ e de ‘filosofia’, respectivamente, numa perspectiva histórica.”

(RORTY, 1988, p. 19-20, grifos do autor). A edificação se traduz numa idealização da contingência histórica. Trata-se de um propósito filosófico, que aposta no dinamismo histórico.

Apresento Wittgenstein, Heidegger e Dewey como filósofos – cujo **propósito** é edificante – ajudarem os seus leitores, ou a sociedade como um todo, a libertarem-se de vocabulários e atitudes gastas, em vez de procurarem ‘fundamentos’ para as instituições e costumes do presente. (Ibid., p. 21. Grifo nosso).

A edificação traduz a esperança¹⁹ de que a abertura à história não seja substituída por outra coisa. Rorty encontra a possibilidade de sustentar seu propósito na hermenêutica, que é entendida como substituto da epistemologia, mas como substituto do propósito epistemológico. O que caracteriza a abordagem hermenêutica é o reconhecimento de que a compreensão de uma determinada prática cultural exige compreender a cultura no seu todo e que a compreensão do todo repousa sobre certa compreensão de suas partes. “Esta linha holística de argumentação diz que nunca seremos capazes de evitar o ‘círculo hermenêutico’” (Ibid., p. 250, grifo do autor). Contudo, o propósito de Rorty não é mobilizar a hermenêutica para analisar uma determinada cultura, mas para tratar da interação entre as culturas.

Tal propósito o leva a estabelecer uma aproximação entre a hermenêutica e a ciência revolucionária de Thomas Kuhn,²⁰ que estabelece uma diferenciação entre o discurso normal e as práticas científicas que lhe são dissonantes, de cuja acumulação pode resultar um processo revolucionário. Kuhn (1988) define a ciência normal como uma ciência que se orienta paradigmaticamente. O termo paradigma relaciona-se especificamente com a ciência normal. Segundo o autor, “com a escolha do termo pretendo sugerir que alguns exemplos aceitos na prática científica, lei, teoria, aplicação e instrumentalização – proporcionam modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica.” (p 30). No contexto de nossa exposição, importa destacar que o autor a define como estrutura de uma comunidade investigativa: “um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilha e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma.” (p. 219, grifo do autor). Se esta abordagem circular diz respeito a um recorte

¹⁹ Segundo Duayer e Moraes (DUAYER, Mayer; MORAES, Maria Célia M. de. Neopragmatismo: a história como contingência absoluta. *Tempo*, Rio de Janeiro, Vol. 4, p. 27-48, 1997), “os pragmáticos propõem, no lugar do conhecimento, a esperança social, ou a idéia de Derridá de ‘esperança messiânica pela justiça’. Nas palavras de Rorty, ‘a imaginação e o sentimento, mais do que a razão (considerada como a faculdade da argumentação), seriam as faculdades que mais poderiam contribuir para o progresso moral.” (p. 33, grifos dos autores).

²⁰ “É de filósofos sistemáticos, como Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malxom, Kuhn, Putman, que Rorty confessa retirar o que chama de “meios” para alcançar os “fins” estabelecidos pelos três ‘filósofos mais importantes do século’: Wittgenstein, Heidegger e Dewey.” (Ibid. p. 32, grifos dos autores)

vertical ou sincrético, em termos históricos, sua origem remonta a uma acumulação de erros, capaz de resultar num momento revolucionário, cujos princípios constituem o gérmen de um novo paradigma. Ao se objetivar, isto é, ao estruturar uma comunidade investigativa, ele adquire o estatuto de normalidade, que confere cientificidade aos seus princípios.

Generalizando a concepção de normalidade científica de Kuhn, Rorty converte a cultura estabelecida numa convenção social. Em contrapartida, o que lhe é dissonante, que no contexto científico de Kuhn aparece como revolucionário, resulta como processo de renovação cultural. Estendendo-o à filosofia, a fundamentação do conhecimento associada ao procedimento filosófico resulta na normalidade filosófica, enquanto o processo de desconstrução se afirma como edificação filosófica. Pela lógica de Rorty, a diferença que se estabelece entre as duas perspectivas diz respeito a uma diferença de propósitos: o propósito da fundamentação filosófica caracteriza-se pelo desejo de eternizar o existente, que é próprio da postura do epistemólogo; em contrapartida, o reconhecimento de um discurso normal a partir de qualquer discurso normal, isto é, a admissão da possibilidade de diferentes propósitos e, sobretudo, de novos propósitos, resulta numa perspectiva edificante, que define a postura do hermenauta.

A diferença é puramente de familiaridade. Seremos epistemológicos onde compreendemos perfeitamente bem o que se passa, mas quisermos codificá-lo para o estender, fortalecer, ensinar ou ‘fundamentar’. Devemos ser hermenêuticos onde não compreendermos o que se passa, mas formos suficientemente honestos para o admitir. (RORTY, 1988, p. 251-252, grifo do autor).

Assim, a atividade do hermenauta consiste na “conversação” (Ibid., p. 250), que substitui o espelhamento mental e converte a objetividade do conhecimento em acordo ou convenção. Segundo o autor,

A aplicação de termos honoríficos como ‘objetivo’ e ‘cognitivo’ nunca é mais do que uma expressão da presença, ou da esperança, de acordo entre os investigadores. (...) a nossa única noção utilizável de ‘objetividade’ é ‘acordo’, em vez de espelhar. (Ibid., p. 262-63).

O desenvolvimento desse propósito edificante passa pelo redimensionamento da educação.

Uma vez que ‘educação’ é um pouco insípido de mais, e *Bildung* um pouco estranho de mais, utilizarei ‘edificação’ para significar este projecto de encontrar novas, melhores, mais interessantes e mais fecundas maneiras de falar. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na actividade hermenêutica de estabelecer ligações entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre a nossa disciplina e uma outra que pareça perseguir fins incomensuráveis num vocabulário incomensurável. (...) Porque o discurso edificante é *suposto* ser anormal, arrancar-nos para fora do nosso velho eu pelo poder da estranheza, para nos ajudar a tornar novos seres. (Ibid., p. 279, grifos do autor).

Desta forma, o processo da conversação substitui o método, que a tradição epistemológica, associada ao discurso normal, utilizou para fundamentar o conhecimento e

para orientar as ações humanas. Segundo o autor,

O único ponto em que gostaria de insistir é que a preocupação moral dos filósofos deveria ser a continuação da conversação ocidental, em vez da insistência num lugar para os tradicionais problemas da filosofia moderna dentro dessa conversação. (RORTY, 1988, p. 304).

Se a conversação está na origem da construção de consensos, então qualquer posição individual, independente de sua origem cultural, é condicionada por esta condição lógica. Assim, não há como pretender um distanciamento crítico para formular juízos imparciais e todos os dualismos da cultura ocidental, que vão de Platão a Kant, dentre os quais conhecimento/opinião, essência/acidente e realidade/aparência, carecem de sentido. Ser racional torna-se então sinônimo de estar de acordo com o que a nossa cultura justifica como racional.

Contudo, como Rorty aposta na filosofia edificante, traduzida pela conversação, seu propósito não é fixar os resultados já alcançados, mas prosseguir atualizando estes dados históricos. E, de acordo com o autor, é a partir de nossa cultura e de nossos propósitos que nos encaminhamos para a conversação com os outros e nos propomos a conhecê-los e com eles interagir. Nesse sentido,

Ser racional é habituar-se a alcançar o consenso e, sob tal ótica, a racionalidade delinea-se na aprendizagem de técnicas de persuasão, tipos de justificação, formas de comunicação, de conversação e de prática social. A conversação substitui o confronto, a solidariedade se põe no lugar da objetividade. (MORAES, 2003, p. 347).

Qual é o lugar que o filósofo edificante ocupa nessa conversação? De acordo com Rorty, sua participação nada tem a ver com a fundamentação do discurso. Ela consiste em retirar os obstáculos criados pela linguagem filosófica e contribuir para que a conversação flua e possa produzir novos e melhores consensos. Em que se fundamenta esta confiança atribuída à conversação? As indagações que Moraes dirige à lógica rorthiana e ao desenvolvimento desta são bastante elucidativas. Como Rorty não pretende fundamentar seu empreendimento, limita-se a defender sua utilidade.

Se alguém indaga ‘útil para quê?’, nada há a replicar, assevera Rorty (1997), senão que são ‘úteis para criar um futuro melhor’. Se as perguntas sucedem-se e alguém inquirir ‘melhor segundo que critério?’, os pragmáticos nada acrescentariam a não ser que ‘melhor’ seria aquilo que ‘contém mais do que nós consideramos bom e menos do que consideramos mal’. Se outros perguntam ‘exatamente o que consideram bom?’, responder-se-ia ‘a variedade e a liberdade’ ou o ‘crescimento’. E como alcançar crescimento, a variedade e a liberdade? Ora, mediante o intercâmbio de idéias, conversação, os encontros livres e abertos. Dessa forma, prossegue o autor, ‘os pragmáticos estão limitados a oferecer respostas imprecisas e inúteis porque não esperam que o futuro se ajuste a um plano (...), mas que tão somente assombre e estimule’. Temos apenas que ‘perseguir as crenças que demonstrem ser guias confiáveis para obter o que queremos’. (Id., 2004, p. 349, grifos da autora).

Essa indagação nos permite observar que, o que resulta, ao final, é precisamente o que

se definiu no começo, pois a generalização do círculo hermenêutico resulta na afirmação de nossas preferências, sem que estas precisem ser fundamentadas. A possibilidade de olharmos para a normalidade do discurso a partir de qualquer discurso normal confere legitimidade ao discurso liberal, particularmente, à versão pragmática.

Trata-se (...) de uma defesa explícita da democracia liberal, apresentada por Rorty como o que de mais humanamente adequado já foi criado para assegurar a produção do melhor consenso possível, na medida em que, por ser liberal e democrática, *nossa* cultura permite sua contínua auto-superação pela incorporação de 'marcas e ruídos' dissonantes. (DUAYER e MORAES, 1997, p. 40, grifo dos autores).

O que se exhibe é uma espécie de mecanicismo cultural, que converte o movimento contínuo de interpenetração e fusão das culturas numa lógica que as aperfeiçoa, tornando-as mais abrangentes, mais compreensivas, mais intersubjetivas e mais consensuais. De acordo com a posição de Rorty, ao desarmar os espíritos e ao dissolver os preconceitos, a filosofia terapêutica abre a possibilidade para que esses contatos culturais se tornem mais livres e desimpedidos, possibilitando, assim, a afirmação de uma maior solidariedade entre os povos. Contudo, Rorty não parece levar sua afirmação até as últimas conseqüências, já que isto resultaria numa incomensurabilidade entre os discursos, que colocaria em questão o sentido de utilidade e de prática da tradição liberal, que permanece intocado. O que se revela é que a contextualização e a radicalização da contingência, que estão na origem da edificação rortyana, convertem o dinamismo histórico numa espécie de metafísica do existente, atribuindo-lhe uma orientação ética, vinculada ao processo da interação.

Se é este o caso, pode-se concluir, a teoria social pragmática terá apenas substituído a metafísica do transcendente pela metafísica do existente. Terá transformado o processo histórico em história do eterno mesmo. Em lugar de fomentar a tolerância em relação a outro, terá prestado o imenso desserviço de estimular a tolerância ao mesmo. E, ao contrário do que imagina, em vez de promover o alargamento da solidariedade, nutre a indiferença e o desprezo como atitude social generalizada. (Ibid., p. 47).

Ao acolhermos essas proposições como expressões do desenvolvimento lógico-histórico, é possível observar que, ao converter o formalismo científico num formalismo convencional, Rorty não dispensa a crença no desenvolvimento natural, como proposto por Dewey, mas o leva até as últimas conseqüências. A radicalização da contingência confunde a existência com a convenção e nega a existência de qualquer referência racional para além da convenção. O novo universal não se apóia mais na razão, no conhecimento, no sujeito ou na história, mas resulta do processo da conversação.

Diante do nível de objetivação histórica do modelo, Rorty pode dispensar qualquer promessa de futuro. O que se busca é o acordo com o nosso querer, transformado em propósito. Como este não pode ser assegurado, resta-nos a esperança associada à terapêutica

cultural, precisamente, a das outras culturas, para que se abram à conversação. A terapêutica consiste em substituir o uso da força, que tem como correspondente lógico a fundamentação racional. Poderemos então sustentar que a edificação filosófica proposta pelo autor reflete o processo de universalização do modelo liberal, caracterizada pela globalização econômica em curso. Neste contexto, o que se destaca são os acordos políticos concebidos como consensos, cujo conteúdo reflete interesses unilaterais, em sua grande parte, associados aos agentes do capital financeiro. Tais acordos são condicionados à aceitação dos princípios que fundamentam a tradição liberal e limitados pelo seu desenvolvimento lógico-histórico.

A partir da identificação do reducionismo lógico associado ao procedimento auto-corretivo e após avaliarmos seu desenvolvimento histórico, torna-se necessário concebermos outro procedimento racional, capaz de contribuir com o conhecimento objetivo e com a construção de outra história, que não se traduza numa repetição daquilo que nos aprisiona em nosso próprio tempo histórico.

4 A RUPTURA COM A LÓGICA ADEQUACIONISTA: em busca de uma eticidade histórica

Dewey confere uma orientação auto-corretiva ao procedimento formal e projeta sua universalização como perspectiva de integração e de desenvolvimento do indivíduo e da sociedade. Ao atribuir esta unidade lógica ao procedimento formal e ao identificá-lo com o desenvolvimento natural e social, Dewey exclui as contradições históricas desta unidade desenvolvimentista. Esse reducionismo estende-se ao sujeito e limita suas possibilidades de conhecer e de tensionar em prol da superação dessas contradições. Assim, ao suprimir a tensão objetiva, a idealização lógico-formal suprime também a tensão subjetiva, fazendo com que a unidade resultante se revele incapaz de realizar as promessas que a fundamentam.

Diante do reconhecimento desses limites, neste capítulo, propomo-nos recuperar a possibilidade de conceber um procedimento racional pautado na concretude histórica. Esse procedimento deverá reabilitar a capacidade de acolher as contradições históricas e de restabelecer a tensão subjetiva capaz de perspectivar uma outra história. Ao longo deste capítulo, propomo-nos a expor as linhas mestras de uma concepção histórica de racionalidade, apoiando-nos na teorização crítica de Theodor Adorno.

Também Adorno parte de situações determinadas para fazer suas análises. Contudo, diferentemente de Dewey, não para adequar as ações subjetivas a uma totalidade previamente definida, mas para expressar¹ a realidade dessa particularidade, relacionando-a com a

¹ Convém assinalar para esta referência à expressão do particular, que confronta sua existência concreta com a promessa de realização universal, associada ao formalismo lógico. Tanto Adorno, quanto Horkheimer, não propõem uma filosofia sistemática, mas acompanham criticamente o desenvolvimento lógico-histórico, que adota a abstração e a idealização para projetar sua continuidade histórica. O ponto de partida desses autores é a história real, o que não lhes permite ignorar as abstrações que dela se fazem. O desenvolvimento da atividade crítica consiste em confrontar a realidade com as promessas que estão na origem das abstrações formais, o que faz com que suas expressões conceituais sejam datadas historicamente. O que unifica aos autores em foco é a postura crítica, que tem como um de seus elementos comuns à crítica à subjetivação da razão. Isso não significa, contudo, que haja uma unidade teórico-conceitual entre os mesmos. Esta observação se estende ao conjunto dos pensadores que integram a primeira geração do Instituto de Pesquisa Social, identificados, em geral, com a “Escola de Frankfurt”.

totalidade negativa resultante. Assim, em contraponto ao reducionismo subjetivo associado ao adequacionismo lógico-formal, Adorno sustenta a necessidade de “mais e não de menos sujeito”. A partir desse fortalecimento subjetivo, ele pretende afirmar uma nova relação entre a parte e o todo, em que o todo não se imponha previamente à parte e onde não haja apenas um desenvolvimento no todo, mas do todo.² De acordo com esse modelo teórico, a eticidade resulta da diferenciação do sujeito e define-se pela articulação entre proximidade e distanciamento, entre ciência e filosofia, através do que se busca promover o conhecimento crítico da objetividade, sobre o qual repousa a possibilidade de uma práxis verdadeira. É isso que lhe confere uma esperança reconciliatória.

4.1 Da razão subjetiva à razão objetiva

A racionalidade prevalecente na modernidade é de natureza formal. Ela se ocupa com a adequação das idéias ao existente. Em sua fase inicial, os princípios que orientaram o processo de adequação foram atribuídos à própria razão, concebida como uma condição universal da espécie humana. Ao longo de sua objetivação, essa concepção foi deslocada para a objetividade histórica. Dewey a estende à natureza como um todo, o que altera substantivamente o conteúdo das idéias e dos princípios que orientam sua validação formal.

Se, inicialmente, as idéias eram atribuídas à atividade que a razão exercia sobre os dados empíricos, dando origem à individualização subjetiva, em sua fase tardia, ou pragmática, elas passaram a ser atribuídas à funcionalidade natural, associadas à motivação orgânica e referidas a um contexto determinado. A origem dessas motivações e dos princípios lógicos que orientam seu desenvolvimento independe da razão. Isso faz com que a promessa de liberdade e de autonomia universal, associada à conformação da ação dos indivíduos aos princípios da razão, seja substituída pela busca da satisfação orgânica, associada ao uso do procedimento inteligente ou auto-corretivo. Desta forma, a verdade perde sua relação com os princípios racionais e passa a ser identificada com a adequação dos meios (as idéias) aos fins almejados (satisfação), isto é, com a confirmação objetiva da motivação originária. Não é mais a razão que diz o que é verdadeiro, mas o que resulta verdadeiro define o que é racional. E o que resulta verdadeiro é o processo que produz a verdade, isto é, o procedimento, que

² “Tudo progride no todo; só não o faz até hoje o todo mesmo.” (ADORNO, Theodor, *Palavras e sinais*. Petrópolis: Vozes, 1995).

promove a adequação das idéias.

Horkheimer (2002), ao analisar essa concepção de racionalidade, define-a como uma “racionalidade subjetiva”. Trata-se de uma racionalidade adequacionista, que instrumentaliza a razão, colocando-a a serviço dos interesses subjetivos. Segundo o autor, suas expressões formais mais sistemáticas, o positivismo e o pragmatismo, diferenciam-se apenas quanto à ênfase que atribuem a um ou a outro aspecto de uma mesma equação. Enquanto a perspectiva positivista acentua o aspecto formal para estabelecer a adequação das idéias aos dados empíricos, sem fazer referência ao seu significado objetivo, a perspectiva pragmática acentua a dimensão instrumental para estabelecer a adequação das idéias aos propósitos subjetivos, destacando sua submissão a conteúdos heterônomos. Trata-se, em ambos os casos, de uma racionalidade que

Relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais. (HORKHEIMER, 2002, p. 9).

De acordo com a análise de Horkheimer, o processo de objetivação dessa racionalidade ressignifica os princípios de nossa tradição cultural, dentre os quais, os de justiça, de liberdade e de democracia, que “perderam suas raízes intelectuais”. (Ibid., p. 28). As concepções resultantes “se reduziram a síntese das características que vários espécimes têm em comum.” (Ibid., p. 26). Assim, a concepção do “humano” passa a confundir-se com o princípio da maioria, precisamente num momento em que a individualidade que a fundamenta resulta cada vez mais indiferenciada em relação ao ambiente e em que este é fortemente determinado pelas forças do desenvolvimento econômico dissociadas dos fins humano-genéricos. Trata-se, portanto, de uma concepção que idealiza a condição do indivíduo. Parte-se do pressuposto de que o indivíduo sabe o que quer. Enquanto ponto de partida analítico, suas motivações são acolhidas como princípio da atividade inteligente, para além do qual nada sabemos efetivamente, num momento histórico em que estas motivações são cada vez mais intermediadas pela totalidade social.

Dewey nega a possibilidade de explicarmos a realidade motivacional para além da indicação do contexto originário. A referência a um contexto serve apenas para indicar a existência de uma relação de continuidade entre uma condição de necessidade ou de carência e o surgimento de uma idéia. Importa-lhe destacar que, em termos cognitivos, a resposta do organismo está referida ao contexto originário e que seu conteúdo é contingente. Como a explicação que se estabelece é de caráter retroativo, a contextualização confere orientação e legitimidade à intencionalidade motivacional, enquanto o reconhecimento da contingência

confere flexibilidade e pluralidade ao conteúdo. Isso faz com que as idéias passem a ser confundidas com propósitos de ação, cabendo à inteligência avaliar a adequação de seu conteúdo em relação à motivação originária, isto é, avaliar sua funcionalidade contextual. Ao reduzir a experiência subjetiva ao processo de adequação das idéias à motivação orgânica, a racionalidade pragmática pretende universalizar a satisfação subjetiva que a tradição metafísica reservara a poucos. Essa redução da experiência à motivação orgânica altera substantivamente o conteúdo da satisfação, que perde sua relação com o conceito “humano” é substituído pelos conteúdos empíricos historicamente determinados.

Dewey não só vê com otimismo esse processo de afirmação da instrumentalização e da formalização da razão, como projeta sua universalização histórica. Para ele, as distorções econômicas resultantes do desenvolvimento histórico são elas próprias derivadas da cultura tradicional, associadas ao atraso da orientação da vida moral e da vida institucional em relação ao desenvolvimento lógico-histórico. Trata-se de adequar a moralidade aos princípios formais que estão na origem desse desenvolvimento, pois é a partir desses princípios que se deve julgar a formação cultural do passado e não o seu contrário. Segundo esta lógica, todos os produtos culturais do passado e do presente comungam de uma origem comum: a motivação subjetiva. Assim, a pretensão de uma razão objetiva e independente da historicidade postulada pela metafísica clássica e pelo racionalismo moderno não passa de uma forma de ocultamento das motivações reais de uma classe que se beneficia do trabalho alheio, interessada em perenizar seus privilégios. Para Dewey, a honestidade do pragmatismo consiste em expor suas motivações, diferentemente da moralidade tradicional, que se apóia na fundamentação metafísica para reproduzir os interesses de uma classe particular.

De acordo com Dewey, diferentemente desta condição de classe, a experiência democrática é marcada por diferentes motivações, que se afirmam e convivem umas com as outras, tendo como elemento comum a busca da satisfação pessoal, intermediada pelo uso da inteligência. Essa integração entre a satisfação particular e universal, entre a parte e o todo, resulta da integração que ele credita ao próprio formalismo, que confere organicidade às ações individuais e resulta no desenvolvimento histórico. Assim, ao renegar os últimos resquícios da metafísica clássica, ainda presentes na tradição epistemológica, e ao universalizar o procedimento formal auto-corretivo, Dewey identifica o pragmatismo com a reunificação da cultura e com a reconciliação das relações entre a parte e o todo, entre o sujeito e objeto e entre a teoria e a prática.

Para Theodor Adorno, esta reconciliação pragmática é falsa, pois a totalidade que resulta da universalização da instrumentalização e da subjetivação da razão não nega a

dominação social, mas apenas a possibilidade de esta ser reconhecida. O propósito do autor é reafirmar o primado objetivo da razão através da recolocação da promessa de liberdade e de justiça que estão na origem de nossa tradição cultural. Seu ponto de partida é a condição do sofredor, para quem essa totalidade não permanece indiferente, pois se afirma como o outro de si, cuja força ele experimenta negativamente. Mesmo quando esta totalidade o alimenta, nega-lhe sua humanidade e exhibe sua inutilidade.³ Para o sofredor, importa conhecer a realidade que lhe nega e que se impõe como uma força estranha e independente. Embora o conhecimento da contradição histórica, por si só, não possa assegurar a afirmação de outra realidade, a luta pela afirmação desta não é indiferente ao conhecimento. Portanto, o que confere uma orientação negativa à totalidade é o descompasso existente entre o desenvolvimento do indivíduo e o da espécie, entre as possibilidades de liberdade associadas ao desenvolvimento material e a sua negação histórica efetiva. Este descompasso revela que a adequação dos indivíduos aos princípios lógicos propostos por Dewey é insustentável lógica e historicamente.

Portanto, a afirmação de uma racionalidade objetiva pressupõe o deslocamento do primado subjetivo da razão para o primado objetivo, isto é, dos propósitos subjetivos para as necessidades objetivas. Ela exige investigar as relações históricas que estão na origem da redução da subjetividade à condição de instrumento de adequação. Não se trata de conceber a subjetividade como um dado formal orientado por princípios racionais ou naturalistas, mas de afirmá-la a partir do exercício crítico, que confronta o existente com as promessas de emancipação associadas a cada uma das expressões formais que compõe o desenvolvimento lógico-histórico. Ela requer o exercício de um duplo movimento, de aproximação e de distanciamento. De aproximação em relação ao objeto, não para submetê-lo a uma motivação prévia que permanece presa à totalidade negativa, mas para expressá-lo e libertá-lo desse aprisionamento histórico. De distanciamento, porque a expressão da contradição requer uma reflexão sobre a própria condição histórica do sujeito que analisa, já que também desta a contradição foi excluída logicamente. Assim, mais do que um dado empírico ou do que uma

³ Uma ilustração expressiva dessa impotência e dessa inutilidade do indivíduo frente à totalidade antagônica encontra-se na exibição de programas de marketing televisivo, que concentram a audiência popular em torno da reconstrução da casa de uma unidade familiar pobre. Esta é retirada de seu espaço, e após um período de viagens dos integrantes da família, agenciadas pelo programa e patrocinadas por grandes empresas, retorna a seu antigo lugar e encontra sua casa reconstruída e seus móveis substituídos, além de receber recursos para custear sua sobrevivência física por um determinado período. Diante da potência objetiva, a inutilidade dos esforços pessoais, traduzida pela precariedade da vida material, converte-se em objeto de humilhação pública. Ela expressa com toda a força o descompasso existente entre a lógica da totalidade e a negação da particularidade, que encontra uma nova utilidade nos mal-adaptados, que servem ainda para mostrar a força sistêmica processada por seus porta-vozes mais fiéis.

entidade abstrata e independente da objetividade, a subjetividade emerge como abertura à experiência intelectual e como força expressiva que fortalece sua capacidade de resistir e de colocar-se a serviço da liberdade e da reconciliação, sem com ela confundir-se.

4.2 O primado objetivo na dialética do conhecimento: a expressão do outro como ponto de partida da reconciliação

Adorno adota a historicidade como ponto de partida analítico. Contudo, diferentemente de Dewey, reconhece a existência de uma contradição entre a realidade histórica e a promessa de reconciliação associada ao princípio da adequação formal. Adorno define o resultado da objetivação lógico-adequacionista como uma totalidade negativa, através do que expressa que os processos de exclusão lógico-histórica se estendem à condição subjetiva. Seu ponto de partida lógico é o particular, o elemento negativo que essa logicidade exclui de si, que comparece como manifestação histórica da contradição. Como na lógica deweyana não há história no sentido real, senão como abstração, não há contradição, apenas inadequação subjetiva. Assim, é preciso verificar como Adorno interpreta a realidade histórica, que lhe permite reconhecer a contradição e convertê-la em pensamento.

Adorno reconhece a necessidade da filosofia e se posiciona em defesa da metafísica num momento em que esta chega ao seu fim.⁴ Segundo o autor, esta exigência emerge da própria objetividade, que requer a crítica ao existente, a bem de sua transformação. A contradição surge como resultado do desenvolvimento histórico, que integra os conceitos filosóficos em sua funcionalidade lógico-histórica. Por isso, o reconhecimento da contradição requer a crítica à própria filosofia, e de modo particular, ao princípio da identidade, que estabelece a equação entre os conteúdos históricos e as idéias, entre os conceitos e o conceituado, que contrasta com a negação experimentada pelo excluído. Não se trata, portanto, de uma crítica total da filosofia, mas de uma crítica de sua logicidade histórica, que resulta, ao final, na sua integração social e na sua funcionalização subjetiva. Através desta crítica, Adorno pretende conferir novas perspectivas para a filosofia, articulando-a dialeticamente com a atividade científica.

⁴ No capítulo “Meditaciones sobre la metafísica”, ao referir-se à necessidade de auto-reflexão da dialética, em busca da auto-consciência histórica, Adorno conclui referindo que “um pensamento de tal índole é solidário com a metafísica no momento em que esta chega a seu fim” (ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa*. Versão castelhana. Madrid: Taurus, 1975, p. 405).

Ao lançar as bases de seu programa filosófico, em 1932, num ensaio intitulado *Atualidade da Filosofia*, Adorno indaga-se sobre as possibilidades da filosofia depois que esta foi integrada às ciências particulares, que contrasta com seus esforços tradicionais de orientar as ações humanas a partir do conhecimento da totalidade do real. Reconhece, contudo, que diante da objetividade resultante, “apenas polemicamente uma realidade se apresenta como total a quem procura conhecê-la, e apenas em vestígios e ruínas mantém a esperança de que um dia venha a se tornar uma realidade correta e justa.” (ADORNO, 1999, p. 01). Portanto, a contradição que se estabelece é entre o princípio da justiça, que está na origem da tradição filosófica, e o resultado emergente, que dela se distanciou e passou a ignorá-la completamente.

Na dedicatória de sua *Minima moralia* dirigida a Max Horkheimer, em 1947, Adorno refere que a “triste ciência” com que a filosofia se ocupava desde tempos imemoriais, definida como “doutrina da vida reta”, caiu no esquecimento após ter sido transferida para a vida privada, e, em seguida, incorporada à esfera do consumo (Id., 1993, p. 7). Também aqui a referência da filosofia é sua preocupação com a justiça, que contrasta com a concepção de Dewey, que a atribui à motivação subjetiva.

Ainda no texto de 1932, após fazer o inventário crítico das tendências filosóficas de sua época, Adorno expõe os princípios de sua filosofia, concebida como atividade interpretativa, que se apóia na investigação científica. O ponto de partida da interpretação filosófica é o reconhecimento da contradição histórica, que orienta os processos investigativos e que articula os conceitos parciais para compor uma unidade explicativa, definida como “constelação”.⁵ A referência aos trabalhos de Marx e de Freud é sugestiva, porque exhibe a natureza dessa atividade interpretativa, que Adorno atribui à filosofia. Partindo de um conjunto de evidências históricas, aparentemente isoladas entre si, estes autores teriam reunido diversos elementos mínimos para constituir uma idéia, uma figura ou imagem histórica. No caso de Marx, a investigação de um conjunto de fenômenos sociais resultaria na formulação do conceito de “mercadoria”, enquanto Freud, ao investigar os sintomas subjetivos de caráter psicológico formularia o conceito do “inconsciente”. (Id., 1999, p. 15-16)

⁵ O conceito reaparece nos escritos tardios, sistematizado na passagem da *Dialética negativa*. “Perceber a constelação que constitui a coisa é o mesmo que decifrar-la como constelação que leva em si enquanto produto do devir. (...) conhecer o objeto com sua constelação é saber o processo que acumulou. O pensamento teórico rodeia em forma de constelação o conceito que ele quer abrir, esperando que salte de repente, tal como uma fechadura de um cofre: não com uma só chave ou um só número, mas através de uma combinação de números.” (ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa*. Versão castelhana. Madrid: Taurus, 1975, p. 166, T.N.)

Adorno reconhece que estas expressões conceituais partiram do acolhimento do não-idêntico ou do contraditório, com o objetivo de conhecê-lo e de liberá-lo, sem submetê-lo ao previamente pensado. Tais conceitos, diferentemente da adequação formal da prática científica então em vigor, pressupõe a atividade interpretativa. A interpretação caracteriza-se pelo esforço expressivo permanente com “pretensão à verdade, sem possuir nunca uma chave segura de interpretação.” (ADORNO, 1999, p. 10). Adorno destaca que a interpretação não é sinônimo de superação, pois esta é objeto da práxis. A interpretação libera a experiência de seu aprisionamento e instaura uma tensão que mobiliza a resistência subjetiva e orienta a práxis transformadora. Esta, para fazer jus ao seu conceito, exige a continuidade da interpretação. Assim, a interpretação está a serviço da verdade, mas não pode confundir-se com ela. Isso leva Adorno a aproximar sua filosofia interpretativa com a concepção dialética materialista.

Também no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, em 1947, ao definir a finalidade da obra, Horkheimer e Adorno (1985, p. 11) sustentam que “o que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie.” Trata-se de compreender por que a humanidade, apesar de ter desenvolvido as condições materiais para a afirmação da liberdade, subordina-se crescentemente a uma lógica da dominação. No prefácio à nova edição, de 1969, referem que “o desenvolvimento que diagnosticamos neste livro em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido; ele ameaça se completar através de ditaduras e guerras.” (Ibid., p. 10). Esta reinterpretação não descaracteriza a filosofia crítica, mas define sua natureza interpretativa, que se coloca a serviço da verdade.⁶

Em *Temas básicos da sociologia*, ao analisar o conceito de “Sociologia”, Horkheimer e Adorno (1973) destacam que a reflexão sobre a sociedade é muito anterior ao surgimento do conhecimento disciplinar da ciência sociológica. Reportando-se ao pensamento político de Platão, para quem sociedade era sinônimo de Estado, refere que a condenação de Sócrates,

⁶ Marcos Nobre (*A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras Ltda., 1998) ao reportar-se às afirmações dos autores, constantes no prefácio da reedição de 1969, destaca que a indagação dos frankfurtianos diferencia-se da indagação kantiana. Segundo o autor, o que eles se propõem a investigar é “como é possível que a emancipação não tenha se dado e continue a não acontecer?”, diferentemente de Kant, que se propunha a responder a pergunta “como é possível a emancipação?”. Em sua interpretação, a problemática dos frankfurtianos adota como ponto de partida crítico a integração sistêmica, que faz com que as próprias reações orgânicas sejam funcionalizadas continuamente em benefício da reprodução do existente. Neste contexto, a própria pergunta pela emancipação se perderia de vista. Portanto, o que precede à definição das formas de uma ação emancipatória diz respeito à possibilidade de convertê-la em objeto de desejo, sobre a qual se apóia a possibilidade da diferenciação subjetiva, que consiste em experimentar a contradição no âmbito da consciência. Trata-se da necessidade de romper com a “coisificação” da consciência, que se identifica logicamente com o existente.

caracterizada como uma injustiça profunda, não poderia ser corrigida apenas por pequenas modificações na Constituição política, uma vez que esta resultaria apenas “na substituição do poder dos fortes pelo de outros mais fortes”. Ela exigiria uma reorganização total, inspirada na Razão. Segundo Platão, citado por Horkheimer e Adorno (1973, p. 12), só a reta filosofia possibilitaria o domínio da justiça, pois

(...) as desgraças das gerações humanas jamais terminariam se antes não ascendessem ao poder político homens verdadeira e sinceramente filósofos, ou se os chefes políticos não se convertessem, por seu turno, em autênticos estudiosos da Filosofia, por vontade dos deuses.

Segundo Horkheimer e Adorno, essa concepção influenciou as filosofias da sociedade subseqüentes, que partiram de determinadas relações sociais e a elas retornaram mediante o trabalho do pensamento. Assim, a atividade da filosofia define-se como atividade mediadora, que estabelece uma relação entre a realidade histórica e as idéias atribuídas ao Ser ou ao Devir histórico. Esses conceitos carregam consigo os conteúdos históricos da sociedade em que se afirmam, ao mesmo tempo em que exercem influências sobre essa mesma sociedade. Esta condição pode ser verificada na própria conceituação que Platão faz da justiça, que articula as funções sociais para compor a totalidade justa.

Os projetos de sociedades ideais mantiveram-se sempre vinculados às sociedades existentes e na dependência destas. Mesmo quando a filosofia pretende elaborar as relações entre o poder e o Direito, segundo princípios puros e abstratos, adota sempre, de uma forma positiva ou negativa, categorias intrínsecas da sociedade existente. O desenvolvimento da sociedade, por outro lado, não é imune à influência da filosofia social. Essa concatenação dialética entre o pensamento e a realidade social manifesta-se, entre outros aspectos, na substituição das categorias estáticas do Ser, como critérios ideais da sociedade, por categorias de Devir (...) não será a ontologia mas a filosofia da História que irá proporcionar as bases para as construções teóricas da sociedade ideal. (Ibid., p. 13).

A formalização da filosofia e sua redução a apêndice da ciência fez com que a sociedade fosse reduzida logicamente a uma entidade auto-referida, que as ciências particulares registram em seus conceitos parciais. Ela impossibilita a compreensão das relações que definem estas particularidades em sua relação com o todo social, pois limita a atividade da ciência ao processo de adequação das idéias às particularidades subjetivas, sem que estas sejam problematizadas. Ao reduzir a atividade do pensamento ao procedimento formal, caracterizado pela duplicação do existente, a ciência não pode devolver à realidade mais do que dela retirou. Isso faz com que as forças que nela atuam sejam reproduzidas sem que o pensamento avalie seu conteúdo e lhe ofereça uma mediação crítica. Segundo os pensadores frankfurtianos,

(...) a ciência só pode ser algo mais do que simples duplicação da Realidade no pensamento se estiver impregnada de espírito crítico. Explicar a realidade significa sempre romper o círculo da duplicação. Crítica não significa, neste caso, subjetivismo, mas confronto da coisa com seu próprio conceito. O dado só se

oferece a uma visão que o considera sob o aspecto de um verdadeiro interesse, seja de uma sociedade livre, de um Estado justo ou do desenvolvimento da humanidade. (HORKHEIMER e ADORNO, 1973, p. 21).

Esta lógica pode ser referida ao contextualismo deweyano. Ao reduzir a razão à inteligência e ao convertê-la em instrumento satisfação subjetiva, Dewey limita a atividade da inteligência ao processo de adequação das idéias, em que a referência ao contexto constitui um recurso que legitima a motivação subjetiva e que desautoriza a interpretação que excede os limites da adequação formal. Para o pragmatista, a interpretação filosófica não passa de uma motivação subjetiva transferida para o passado, que toma por base a condição do presente. Para Adorno, esse relativismo subjetivo precisa ser ele próprio referido à objetividade histórica emergente. Ele diz respeito ao lugar que o indivíduo ocupa na esfera do consumo, uma condição que define a vida genérica no contexto do capitalismo tardio.

A la tesis abstracta de que todo pensamiento está condicionado, debe serle recordado muy concretamente que también ella lo está, que es ciega ante la componente supraindividual y que sólo ésta convierte a la conciencia individual en pensamiento. (ADORNO, 1975, p. 43).*

Segundo Adorno, o reconhecimento da relação que se estabelece entre a interpretação filosófica e a realidade histórica, que os conceitos filosóficos expressam, não nega a importância da filosofia, mas problematiza a identidade que se estabelece entre o conceito e a idéia de verdade. “O todo é o não verdadeiro” sustenta Adorno (1993, p. 42). Assim, a supressão do pensamento filosófico não elimina as contradições, mas tão somente a possibilidade de pensá-las. Ela não representa a reconciliação entre a realidade e o pensamento, mas resulta na negação do pensamento. Mediante a negação do pensamento filosófico, os elementos irracionais refletidos nesses conceitos parciais acabam sendo reproduzidos acriticamente.

Na *Dialética Negativa*, Adorno (1975) indaga sobre as possibilidades da dialética depois de Hegel, que estabelece a identidade entre o real e o racional, tendo por referência a História. O sentido da indagação deriva da emergência da lógica totalitária, que estabelece uma equação entre o ódio e a destruição, desvinculada de qualquer mediação crítica. Diante deste acontecimento histórico, fica explícito que a verdade não pode ser associada à totalidade, que é falsa. A falsidade se exhibe no fato de ela excluir fisicamente uma parte da humanidade. O sofrimento das vítimas é irracional, ainda que os processos que o administram mobilizem instrumentos técnicos que exijam níveis elevados de racionalização, mobilizados para responder às motivações odiosas de sujeitos reduzidos à imediatidade histórica. Segundo

* “A tese abstrata de que o pensamento está condicionado deve ser-lhe recordado muito concretamente de que também ela o está, que ela é cega ante a componente supra-individual que converte a consciência individual em pensamento.” (T.N.).

o autor, “después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas.” (ADORNO, 1975, p. 361).^{*} Reportando-se a esta condição histórica e contrapondo-se à lógica identitária de Hegel, Adorno volta-se para Kant, sustentando que “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita” (Ibid., p. 365).^{**}

Esta condição exige rever, igualmente, os posicionamentos que derivam da interpretação que Marx faz da filosofia, constante em sua décima primeira tese contra Feuerbach, em que afirma que “os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é *transformá-lo*.” (MARX e ENGELS, 1989, p. 128, grifos do autor). Adorno refere que “tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente. El momento del que dependió la crítica de la teoría no puede prolongarse teóricamente.” (ADORNO, 1975, p. 11).^{***} Ao contrapor-se ao ativismo político dos anos sessenta e ao dogma da unidade entre teoria e práxis, em *Notas marginais sobre teoria e práxis*, Adorno refere que “a teoria marxiana da unidade valia para o agora ou nunca, talvez a partir do pressentimento de que, de outro modo, poderia ser tarde demais.” (Id., 1995, p. 228). Destaca, contudo, que o *Capital* não define nenhum programa de ação, pois “não se poderia deduzir da teoria da mais-valia de que modo haveria de ser feita a revolução” (ibid., p. 228), o que não lhe retiraria sua importância prática. Na interpretação de Adorno, no contexto atual, marcado pelo desprestígio da teoria, seria preciso inverter o peso dos elementos que integram a tese marxiana, destacando que não se trata de transformar o mundo sem ao menos interpretá-lo. Segundo o autor, o ativismo político é adialético, porque está abaixo das possibilidades teóricas de seu tempo. Uma práxis verdadeira requer a teoria como forma de mediação da ação e como acompanhamento crítico de seu desenvolvimento histórico.

Ao expor as linhas mestras de sua *Dialética negativa*, Adorno (1975) busca fortalecer a perspectiva da filosofia interpretativa em benefício da práxis verdadeira. Isso o leva a reconhecer a necessidade de romper com o princípio da identidade e a impor ao pensamento uma exigência auto-crítica. O reconhecimento do primado objetivo na dialética do conhecimento nega a possibilidade de confundir a dialética com um ponto de vista associado

^{*}“Depois de Auschwitz, a sensibilidade não pode deixar de reconhecer a afirmação da positividade da existência como uma aberração, uma injustiça para com as vítimas.” (T.N.).

^{**}“Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico para o estado atual de escravidão: o de orientar o pensamento e a ação para que Auschwitz não se repita.” (T.N.).

^{***}“Talvez a interpretação que prometeu a transição através da práxis foi insuficiente. O momento em que se defendeu a crítica da teoria não pode prolongar-se teoricamente.” (T.N.).

à motivação subjetiva. O princípio da diferenciação subjetiva, que se contrapõe ao princípio da dominação natural, emerge do objeto. Em termos históricos, ela se afirma a partir do reconhecimento do descompasso existente entre as possibilidades de liberdade associadas ao desenvolvimento da vida genérica e a persistência da penúria que se impõe à existência individual. Em termos lógicos, ela diz respeito ao contraponto que se estabelece entre os conceitos históricos e a promessa de liberdade que está na origem dos conceitos. Adorno expressa essa condição objetiva do pensamento dialético, referindo que “el nombre de dialéctica comienza diciendo solo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*.” (ADORNO, 1975, p. 13, grifo do autor).*

Contudo, a atividade do pensamento se define pelo esforço de identificar. Enquanto mediação, o pensamento dialético busca compor uma nova totalidade, onde o contraditório seja superado. Ao reconhecer o primado objetivo, o pensamento dialético não pode confundir-se com a reconciliação, pois a verdade é objetiva. Assim, “la dialéctica esta al servicio de la reconciliación.” (Ibid., p. 15).** Ela é a consequência consequente da não-identidade. Enquanto pensamento, a dialética reconhece que “la verdad es frágil” (Ibid., p. 40).*** O reconhecimento da não identidade impõe uma exigência auto-crítica ao pensamento, que se afirma como necessidade de continuar interpretando. Não se trata, portanto, de negar a filosofia, mas tão somente a sua pretensão de identidade, que reduz o pensamento ao estabelecido. Cabe-lhe “superar el concepto por medio del concepto.” (Ibid., p. 24).****

Se a formalização subjetiva resulta do processo de objetivação histórica, seu contraponto crítico se afirma a partir do reconhecimento dessas mediações, isto é, de seu confronto com o conceito. Isso faz com que a reflexão sobre a realidade do objeto se traduza simultaneamente numa auto-reflexão crítica da constituição do próprio sujeito. Portanto, junto à defesa da filosofia e da metafísica, Adorno defende a necessidade de mais sujeito.

En crudo contraste con el ideal científico habitual, la objetividad del conocimiento dialéctico no precisa de menos sino de más sujeto. De otro modo la experiencia filosófica degenera. (ADORNO, 1975, p. 48).*****

Ambos se afirmam como exigência para o conhecimento histórico-crítico, que se

*“O nome da dialética começa dizendo que os objetos são mais do que seu conceito, que eles contradizem o princípio tradicional da adequação.” (T.N.).

**“A dialética está a serviço da reconciliação.” (T.N.).

***“A verdade é frágil.” (T.N.).

****“Superar o conceito pelo conceito” (T.N.).

*****“Em contraste com o ideal científico habitual, a objetividade do conhecimento dialético não precisa de menos senão de mais sujeito. De outro modo a experiência filosófica degenera.” (T.N.).

impõe como exigência para a afirmação de uma verdadeira práxis social.

4.3 A exigência de mais sujeito na dialética do conhecimento: a experiência do pensamento crítico como princípio da eticidade

Na *Dialética negativa*, Adorno reconhece que a indagação acerca da possibilidade de fazer poesia depois de Auschwitz é falsa. Em contrapartida, sustenta que uma questão “menos cultural”, que indaga sobre a possibilidade de “seguir vivendo después de Auschwitz” para quem, por acaso, sobreviveu ao campo de concentração, não é falsa (ADORNO, 1975, p. 363).^{*} A referência diz respeito ao sofrimento que se impôs àquele destinado a morrer e que casualmente sobreviveu. Trata-se de uma experiência inexpressável, incapaz de ser elevada à consciência. O que se evidencia nessa condição é que o endurecimento exigido para sobreviver converte-se em impossibilidade de viver, traduzido pela impossibilidade de fazer experiências. Ela diz respeito a uma condição que os dominadores de todos os tempos impõem aos dominados para reproduzir o existente.

Esta frieza que se impôs às vítimas sobreviventes não se limita a estes. Ela é constituinte da condição dos algozes, que descarregam sua fúria destrutiva contra as vítimas, de forma descontrolada e calculada, ao mesmo tempo. Também para estes é impossível converter o sentimento destrutivo em objeto do pensamento. Se a condição dos algozes e das vítimas configura uma situação limite da subjetividade, ela não traduz, contudo, a totalidade do real. Segundo Adorno, o desafio que se impõe é promover o fortalecimento da condição subjetiva a fim de evitar a formação de seguidores, isto é, de pessoas que se identificam com os líderes autoritários. Isso exige reconhecer a condição objetiva que está na origem da frieza, que produz a dessensibilização generalizada, traduzida pela incapacidade de fazer experiências. Trata-se de uma condição em que, tanto o sujeito quanto o objeto, encontram-se submetidos à mesma logicidade, que se confunde com o princípio da dominação subjetiva. Esta condição faz com que a própria revolta da natureza, que aparece na forma do mal-estar sensível, seja mobilizada e colocada a serviço da dominação, tornando a segunda natureza mais ameaçadora do que a primeira.

O problema diz respeito à natureza da relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto, entre a cultura e a natureza e/ou entre a razão e a sensibilidade, que resulta, ao final, na

^{*} “Seguir vivendo depois de Auschwitz” (T.N.).

negação de ambos. Este problema remete-nos à concepção kantiana, que estabelece uma diferenciação entre o sujeito e o objeto e que afirma a constituição formal do sujeito como uma condição universal *a priori*. Com base no primado objetivo, em seu ensaio *Sobre o sujeito e o objeto*, Adorno (1995) destaca a necessidade de se fazer uma “segunda revolução copernicana”, para destacar que, não só o conhecimento resulta da experiência dialética que, segundo Kant, se estabelece entre os dados empíricos e as formas subjetivas, mas que a própria constituição subjetiva resulta da dialética social, que conforma os dados empíricos aos interesses privados.

O problema filosófico da constituição inverteu-se como refletido num espelho; mas, em sua inversão, expressa a verdade sobre a situação histórica alcançada; uma verdade que, todavia, teria que ser mais uma vez negada teoricamente, num segundo giro copernicano. (ADORNO, 1995, p. 186-187).

Segundo Adorno, essa formalização está na origem da coisificação da consciência e de sua autonomização em relação à experiência. Através desta segunda revolução copernicana, ele pretende destacar o conteúdo social do formalismo kantiano e, a partir deste reconhecimento, libertar a experiência do “cativeiro” social interiorizado subjetivamente.

O ‘a priori’ e a sociedade estão entrelaçados. A universalidade e a necessidade dessas formas, sua glória kantiana, não é outra coisa do que aquela que constitui como unidade os homens. (...) Seu cativeiro foi interiorizado: o indivíduo não está menos cativo dentro de si que dentro da universalidade, da sociedade. Daí o interesse em reinterpretar sua prisão como liberdade. O cativeiro categorial da consciência individual reproduz o cativeiro real de cada indivíduo. (Ibid., p. 191-192, grifo do autor).

Na interpretação de Adorno, as categorias formais que Kant atribui à razão podem ser definidas como “subjetivas”, em que o subjetivo é entendido como algo posto pelos indivíduos. “As determinações categoriais, de acordo com Kant as únicas que proporcionam a objetividade, são, se se quiser, na verdade *meramente subjetivas*, porquanto são por sua vez algo posto.” (Ibid., p. 190, grifo do autor). A referência ao meramente subjetivo diz respeito ao fato de elas refletirem o interesse privado que embasa as relações sociais do capitalismo concorrencial emergente.

Mas, então, kantianamente, o objeto é aquilo que é *posto* [*Gesetzt*] pelo sujeito, o tecido formal subjetivo lançado sobre o algo desqualificado; finalmente, aquela lei que, por sua referência subjetiva, reúne no objeto os fenômenos desintegrados. Os atributos da necessidade e da universalidade, que Kant aplica ao conceito enfático de lei, possuem a fixidez coisal e são impenetravelmente idênticos ao mundo social com o qual colidem os viventes. (Ibid., p. 195, grifo do autor).

A exigência deste segundo giro copernicano, associado à primazia do objeto, faz com que esta formalização seja interpretada como interiorização da lógica objetiva, que faz com que a racionalidade se confunda com o conteúdo da dominação social. Ao convertê-la numa condição transcendental, Kant delimita a possibilidade da experiência cognitiva e converte a

historicidade em algo naturalizado. Ao restringir as possibilidades cognitivas à constituição formal da razão, ele delimita as possibilidades da experiência cognitiva. Segundo Adorno,

Somente a tomada de consciência do social proporciona ao conhecimento a objetividade que ele perde por descuido enquanto obedece às forças sociais que o governam, sem refletir sobre elas. Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa. (ADORNO, 1995, p. 189).

Em contraposição a essa formalização, a subjetividade adorniana emerge como capacidade de diferenciar-se em relação a esta condição “meramente subjetiva”, isto é, em relação às tendências sociais refletidas pelo formalismo, associadas à dominação de alguns indivíduos sobre o conjunto social, em si mesma irracional. Esta capacidade apóia-se no exercício da auto-reflexão crítica, que implica em romper com essa coisificação da consciência, que deriva do formalismo e que torna os indivíduos inaptos à experiência. Este rompimento pressupõe a capacidade de aproximar-se do outro e de expressá-lo, sem submetê-lo ao estabelecido.

O esforço do conhecimento é, preponderantemente, a destruição de seu esforço habitual, a violência contra o objeto. O ato aproxima-se de seu conhecimento quando o sujeito rasga o véu que tece ao redor do objeto. Ele só é capaz disso quando, com passividade isenta de angústia, se confia à sua própria experiência. (Ibid., p. 194).

Adorno (1993) dedica vários aforismos da *Mínima Moralia* à problemática da expressão da realidade para destacar o compromisso com o objeto, em contraponto ao paradigma da comunicação, que ele associa ao formalismo da razão subjetiva. Enquanto a expressão deriva suas exigências do objeto mutilado, a preocupação da comunicação se concentra na adequação do conteúdo ao que é familiar, isto é, ao que foi objetivado socialmente e que permanece alheio ao verdadeiro interesse social. Em *Moral e estilo*, ele expressa essa realidade, referindo-se à condição do escritor.

Qualquer escritor pode fazer a experiência de que quanto mais precisa, escrupulosa e adequada ao assunto for a maneira de ele se expressar, tão mais difícil de se compreender será considerado o resultado literário, ao passo que, a partir do momento em que formular de forma um tanto relaxada e irresponsável, ver-se-á gratificado com uma certa compreensão. (...) Ter em vista, na expressão, a coisa em vez da comunicação, é coisa suspeita: o que é específico, não extraído de esquemas preexistentes, aparece como uma desconsideração, um sintoma de excentricidade, quase que de confusão. (ADORNO, 1993, p. 88).

Ainda no mesmo aforismo, Adorno estabelece uma diferenciação entre uma expressão que se concentra no objeto e a expressão que é determinada previamente pela objetividade. Esta diferenciação permite evidenciar que a adequação da expressão ao familiar reflete o conteúdo histórico da lógica formal, que orienta as relações no contexto do capitalismo tardio.

A expressão vaga permite àquele que a ouve representar-se aproximadamente o que lhe convém e que ele de todo modo já tem em mente. A rigorosa impõe uma compreensão inequívoca, um esforço conceitual, do qual as pessoas perderam deliberadamente o hábito, exigindo delas diante de todo conteúdo a suspensão dos

juízos habituais e, deste modo, um certo afastamento, a que elas resistem violentamente. Apenas aquilo que elas não precisam compreender primeiro é tido como compreensível; só aquilo que, em verdade, é alienado, a palavra cunhada pelo comércio, é capaz de tocá-las como algo familiar. Poucas coisas contribuem tanto para a desmoralização dos intelectuais. Quem quiser subtrair-se a ela, tem que considerar todo conselho a dar atenção à comunicação como uma traição ao que é comunicado. (ADORNO, 1993, p. 88).

Como apontam esses dois recortes, cada aforismo constitui um exercício expressivo, que pretende elucidar as relações que constituem uma realidade determinada e traduzem sua particularidade objetiva. Em outro aforismo, denominado *Atrás do espelho*, ao reportar-se às características de um texto bem escrito, Adorno mostra que as expressões belas, comumente utilizadas para atrair o leitor, quando desvinculadas do objeto a ser expressado, não passam de ornamentos feios e comerciais. Em contrapartida, sustenta que “o escritor não pode aceitar a distinção entre a expressão bela e a expressão adequada ao assunto. (...) Se consegue dizer inteiramente o que pretende dizer, então é belo o que diz.” (Ibid., p. 74). No mesmo aforismo, ao exibir as características de um texto bem escrito, refere que:

Os textos bem elaborados são como teias de aranha: densos, concêntricos, transparentes, bem estruturados e sólidos. Eles atraem para dentro tudo o que voa e rasteja. As metáforas que os atravessam apressadas e descuidadas, tornam-se para eles presas nutritivas. Os materiais afluem facilmente para eles. A plausibilidade de uma concepção pode ser julgada vendo se ela evoca citando outras citações. Tendo descerrado uma célula da realidade, é necessário que o pensamento penetre sem violência do sujeito a câmara seguinte. Ele confirma sua relação com o objeto tão logo outros se cristalizem a seu redor. Na luz que ele irradia sobre o seu objeto determinado outros começam a cintilar. (Ibid., p. 75).

Como se explicita nessas passagens, o primado objetivo exige romper com o formalismo cognitivo que está na origem da subjetivação da razão, para dar lugar à experiência. Adorno reconhece que a dimensão instrumental da razão constitui uma dimensão particular da atividade racional e enfatiza que esta não pode ser confundida com tal particularidade, pois, ao substituir a experiência, no lugar da relação com o objeto, acaba-se afirmando a dominação. Assim, a abertura à experiência constitui o ponto de partida da superação do aprisionamento subjetivo.

O que engendra o conteúdo objetivo da experiência individual não é o método da generalização comparativa, senão a dissolução do que impede essa experiência, enquanto não livre, de entregar-se ao objeto sem reservas e, como disse Hegel, com a liberdade que distende o sujeito cognoscente até que se perca no objeto, ao qual é aparentado em virtude de seu próprio ser-objeto. A posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma; o que em Kant chama-se enformação [*Formung*], é essencialmente deformação. (Id., 1995, p. 194, grifo do autor).

Segundo Horkheimer e Adorno (1995), no contexto do capitalismo tardio, as categorias formais de Kant foram apropriadas pela indústria, que classifica os indivíduos para oferecer-lhe produtos culturais, tomando por base seu poder de consumo, ao mesmo tempo em que os unifica tecnicamente. O primado objetivo requer que as categorias sejam

construídas a partir do contato com o objeto. É preciso perguntar, então, de onde o sujeito retira essa força expressiva. Em *Mínima moralia*, Adorno refere que,

(...) pois a esmagadora objetividade, na presente fase do movimento histórico, consiste unicamente na dissolução do sujeito, sem que dela um novo sujeito tenha emergido, a experiência individual apóia-se necessariamente no antigo sujeito, historicamente condenado, que ainda é para si, mas não é mais em si. (ADORNO, 1993, p. 8).

No contexto da *Dialética negativa*, Adorno credita esta possibilidade à formação crítica, que se afirma a partir da experiência do pensamento em sua atividade de confronto do existente com a promessa que está na origem dos conceitos. Este exercício consiste em reconhecer as contribuições de cada um dos conceitos para a compreensão crítica do existente. “Pensar filosoficamente significa pensar em modelos; la dialéctica negativa es un conjunto de análisis de modelos.” (Id., 1975, p. 36).^{*} A partir da experiência crítica, o indivíduo vai enriquecendo sua capacidade de pensar, tornando-se apto a fazer experiências intelectuais. Portanto, a aptidão à experiência e ao pensamento não se vincula a nenhum modelo particular ou mais próximo historicamente, mas ao exercício contínuo da crítica, que se converte ao mesmo tempo numa exigência de auto-reflexão crítica.

Isto nos permite afirmar que o primado objetivo da razão exige reconhecer que as motivações subjetivas já não são concebidas como uma condição apriorística, mas resultam da experiência do pensamento, sobre a qual repousa a diferenciação subjetiva. Portanto, a verdade deixa de vincular-se ao esquematismo racional – como em Kant, que confere uma orientação genérica ao conteúdo da experiência cognitiva –, passando a traduzir-se num experimento filosófico, vinculado à experiência dialética, que tensiona pela superação do conteúdo histórico. Assim, as categorias racionais já não constituem um dado da razão ou da realidade, mas precisam ser construídas a partir do confronto da realidade com a promessa associada a cada uma de suas expressões conceituais. Na concepção adorniana, elas resultam do esforço interpretativo associado ao pensamento crítico.

No hay que filosofar sobre lo concreto, sino a partir de ello. (...) De un modo análogo la filosofía, en vez de reducirse a categorías, tendría en cierto modo comenzar componiéndose. A medida que avanza, la filosofía tiene que renovarse incansablemente, tanto por propia iniciativa como por el roce con aquello con lo cual se enfrenta. (Ibid., p. 41).^{**}

Portanto, o pensamento diz respeito à atividade de confronto da realidade com aquilo que se disse sobre ela. Ele não se confunde com abstrações ou com produtos culturais, nem

*“Pensar filosoficamente significa pensar em modelos; a dialética negativa é um conjunto de análises de modelos.” (T.N.).

**“Não se trata de filosofar sobre o concreto, mas a partir dele. (...) De um modo análogo, ao invés de reduzir-se a categorias, a filosofia precisa iniciar compondo-as. À medida que avança, ela precisa renovar-se

tampouco pode ser resumido. Enquanto conceito, o pensamento não pode ser separado da atividade do pensar, que é sempre dotada de conteúdo. Em *Observações sobre o pensamento filosófico*, o frankfurtiano afirma que

O pensar filosófico só começa quando não se contenta com conhecimentos que se deixam abstrair e dos quais nada mais se retira além daquilo que se colocou neles. (...) Onde o pensar é realmente produtivo, onde é criador, ali ele é sempre também um reagir. (ADORNO, 1995, p. 16-17).

A partir da experiência da coisa, não limitada a conveniências de qualquer natureza, ou ao previamente pensado, Adorno vê a possibilidade de afirmar um sujeito capaz de resistir e de tensionar em favor da verdade e/ou da reconciliação.

A resistência que o pensar filosófico poderia opor à ruína da razão consistiria em – sem nenhuma consideração pela autoridade constituída, sobretudo das ciências humanas – mergulhar nos conteúdos objetivos para perceber neles e não por cima deles o conteúdo de verdade. Isto seria, hoje, liberdade de pensamento. (Ibid., p. 25).

Em *Educação para quê*, Adorno refere que a pergunta pelo fim da educação justifica-se pelo fato de que, no contexto em que nos encontramos, essa orientação deixou de ser algo evidente por si mesmo, porque as tendências histórico-objetivas desvincularam-se dos fins genérico-humanos. Por isso, a pergunta pelos fins já não pode ser respondida favoravelmente à adequação dos indivíduos ao existente, mas indaga “*para onde a educação deve conduzir?*” (Id., 1995a, p. 139, grifo do autor). Ao elaborar sua resposta, caracterizada como concepção inicial de educação, ele refere que não se trata de “*modelagem de pessoas (...)* mas também não a mera transmissão de conhecimentos (...) mas da *produção de uma consciência verdadeira.*” (Ibid., p. 141, grifo do autor). Ao longo de sua exposição e em diálogo com Becker,⁷ ocupa-se com a exposição de seu significado conceitual, estabelecendo uma tensão com os modelos ideais e com a tendência adaptacionista em curso. Em uma das expressões que integram essa composição conceitual, ele o associa com a capacidade de pensar, cujo sentido ele explicita na passagem que segue:

Creio que se vincula intimamente ao próprio conceito de racionalidade ou de consciência. Em geral este conceito é apreendido de um modo excessivamente estreito, como capacidade formal de pensar. Mas esta constitui uma limitação da inteligência, um caso especial da inteligência, de que certamente há necessidade. Mas aquilo que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo (...) Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais. Nesta medida e nos termos que procuramos expor, a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação. (Ibid., p. 151).

incansavelmente, tanto por iniciativa própria, quanto pelo confronto com o que enfrenta.” (T.N.).

⁷ Diretor do Instituto de Pesquisas Educacionais da Sociedade Max Planck, de Berlim. Participou, junto com Adorno, de uma seqüência de entrevistas levadas ao ar pela Rádio de Frankfurt, no período de 1959 a 1969, com o objetivo de contribuir com a desbarbarização social.

Trata-se de uma educação que pretende fortalecer a capacidade de resistir às formas de dominação que prevalecem historicamente e de trabalhar em favor de sua transformação. Ela implica reconhecer a ruptura existente entre o sujeito e o objeto através da identificação dos processos de subjetivação que se encontram acumulados na objetividade histórica. É este processo que qualifica o indivíduo a resistir e a tensionar com o existente. Adorno conclui seu texto sobre a finalidade da educação referindo que “neste caso a educação também precisa trabalhar na direção dessa ruptura, tornando consciente a própria ruptura em vez de procurar dissimulá-la e assumir algum ideal de totalidade ou tolice semelhante.” (ADORNO, 1995a, p. 154). Destaca que, como no contexto em que nos encontramos, a subjetivação se processa na forma da administração de desejos imediatos, diferentemente do momento anterior, em que estes eram negados formalmente, é preciso trabalhar para que o controle sobre esse mecanismo psíquico se torne consciente para si mesmo.

Pautada no primado objetivo, a eticidade proposta por Adorno se orienta pela busca da superação da condição de penúria que se impõe aos indivíduos, cujas reações se convertem em objeto da totalidade negativa. Esta eticidade fundamenta-se no conhecimento crítico-filosófico dessas manifestações imediatas e contrapõe-se ao modelo ético deweyano, pautado na satisfação dos indivíduos através de sua adaptação ao ambiente e associada ao uso da inteligência formal.

Para finalizar, convém retomarmos o fio condutor de nossa análise, a fim de podermos visualizar os argumentos apresentados, ponderar os resultados e lançar desafios para uma educação pautada no conhecimento histórico e orientado por princípios emancipatórios, capaz de conferir eticidade às ações subjetivas.

Se a logicidade proposta por Dewey é questionável quanto à relação que estabelece com a historicidade, notadamente reducionista, convém perguntar-nos sobre a natureza da universalidade que o formalismo reflete. Em termos históricos, podemos observar que a origem da formalização da razão remonta à experiência particular, associada à afirmação do indivíduo econômico, que se define pela apropriação privada da produção social. Isso faz com que sua constituição seja marcada por um gérmen de irracionalidade, que se comunica para o desenvolvimento histórico. Ao idealizar este desenvolvimento e ao formalizá-lo, Dewey perde de vista o conteúdo histórico desta condição originária. Assim, de um lado, a universalidade do seu empreendimento lógico diz respeito à objetivação histórica dessa experiência societária. O que lhe possibilita generalizar o empreendimento e naturalizar sua forma deve-se ao fato de esta forma de experiência ter-se sobreposto às outras formas de vida, a ponto de Dewey estabelecer uma equação entre a lógica societária resultante e a história. Com base

nessa equação, os problemas associados ao desenvolvimento lógico-histórico passam a ser interpretados como problemas práticos, associados à falta de adequação, que exigem renovação e subordinação formal. Se esta objetivação confere certa universalidade histórica ao empreendimento lógico, de outro lado, a universalidade deweyana também diz respeito à promessa de desenvolvimento universal, que o autor associa à generalização do procedimento formal.

Diante da exclusão social resultante, as novas formas de projeção da continuidade histórica já não se pautam no otimismo deweyano, para quem a natureza do desenvolvimento era inclusiva, pluralista e integradora. Ao invés de naturalizar a promessa inclusiva, as novas formas integradoras analisadas (Rawls e Rorty) naturalizam e contingenciam a exclusão, o que faz com que os limites históricos associados ao modelo societário sejam convertidos em limites naturais e casuais. Assim, ao romper com os limites da adequação formal proposta por Dewey, o relativismo formal não rompe com o primado lógico-adequacionista e com a naturalização que lhe é correspondente. No lugar da promessa reconciliatória associada ao uso do procedimento, aparece a afirmação da contingência, que naturaliza o sucesso e/ou o fracasso, transferindo-o para o acaso e/ou o destino. Assim, o desenvolvimento lógico já não se afirma com base na promessa de desenvolvimento universal, mas na negação da existência de uma possibilidade formal capaz de levá-la a termo. Neste âmbito, a universalidade reduz-se à luta universal pela auto-conservação, que dispensa o recurso do ideal humanitário ainda presente em Dewey.

Frente a esta contradição histórica e diante da naturalização da lógica societária em curso, a realidade da exclusão suscita o resgate da possibilidade de produzirmos um conhecimento para além do reducionismo lógico-formal e subjetivista proposto por Dewey. Ao afirmarmos o primado objetivo, a busca da reconciliação entre a logicidade e a história não poderá consistir numa antecipação lógica. Ela se define pelo esforço de interpretar a lógica histórica através da qual a contradição se produz e se desenvolve, para convertê-la em objeto do pensamento. A partir deste conhecimento histórico, a tensão real converte-se em pensamento. Assim, o pensamento tensiona com os limites da adequação formal e a eticidade passa a fundamentar-se na tensão real e se orienta pela busca da reconciliação histórica.

Essa recuperação da possibilidade do conhecimento, para além do formalismo, significa recuperar a possibilidade da filosofia, que Dewey substituiu pelo procedimento científico. Trata-se de estabelecer uma relação dialética entre o conhecimento científico e a interpretação filosófica, através do que o conhecimento objetivo não se associa imediatamente à ação, mas passa a constituir uma mediação necessária para conferir-lhe uma perspectiva

ética. Assim, ao adotarmos o primado objetivo, os conceitos resultantes já não se confundem com o universal, como ocorre em Dewey e com a tradição filosófica precedente, porque a reconciliação deixa de ser uma questão lógica e passa a converter-se numa questão histórica. Portanto, ao admitirmos o caráter histórico da contradição, será necessário também admitirmos a dimensão prática da verdade. Contudo, como a emancipação do indivíduo não está desvinculada da emancipação social e vice-versa, a verdade só pode realizar-se como reconciliação histórica entre o particular e o universal. Desta forma, uma educação que se pretenda ética deverá pautar-se na busca contínua da compreensão crítica da historicidade, a bem da possibilidade de sua transformação.

No âmbito mais imediato, essa perspectiva histórica exige que nos debruçemos sobre os reducionismos resultantes do desenvolvimento lógico-histórico do modelo liberal burguês, fundamentado no subjetivismo adequacionista. Diante da naturalização do processo adaptativo e da exclusão lógica e histórica, será preciso que reconheçamos a desmotivação e o fracasso escolar, tão em voga, como uma manifestação particular da totalidade negativa. Assim, o desafio inicial da educação escolar é trabalhar em prol da ruptura com os limites estreitos da interpretação associada à contextualização, que legitima a queixa escolar e define os contornos de suas ações. O reconhecimento histórico desses limites traduz o ponto de partida para rompermos com o estabelecido. O fato de ser ponto de partida não significa, contudo, que ele seja o ponto de chegada. O primado objetivo do pensamento crítico pressupõe a continuidade do pensamento. Além disso, é importante destacar que não se trata de um rompimento meramente subjetivo, já que diz respeito a uma totalidade negativa, que encontra na forma escolar um de seus instrumentos lógicos para reproduzir-se historicamente, como atesta o projeto funcionalista deweyano. A seu favor, pesam as resistências infanto-juvenis, expressas na forma de fracasso e de desmotivação, que sinalizam que a aposta pragmática se defronta agora com seus próprios limites. Contra ela, pesa a desesperança produzida lógica e historicamente, que naturaliza o fracasso e a desmotivação, contingenciando-a. É diante desse dilema histórico que o conhecimento crítico se afirma como primado ético-educativo.

Esta recomposição do conhecimento objetivo como possibilidade de conferir eticidade à ação subjetiva assume também uma dimensão política da maior importância, pois uma democracia que faça juz ao seu conceito pressupõe que a construção do universal se dê a partir das relações que se estabelecem entre os particulares, que se diferenciam entre si. Não há como falarmos em consenso quando os particulares são reduzidos a um falso universal, que se impõe lógica e historicamente e/ou que desqualifica uma parte deles, seja em nome de sua

inadequação, seja em nome de princípios consensuados por grupos particulares.

Dessa perspectiva, a eticidade não pode ser desvinculada do conhecimento crítico da historicidade, a partir do que as tensões reais se comunicam para o pensamento e o fazem tensionar em favor da reconciliação. Ainda assim, diante do nível de desenvolvimento da contradição, é preciso estender a crítica à interpretação histórica, tornando-a auto-crítica. Pois, como nos adverte Adorno (1993, p. 33), “não há vida correta na falsa.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Referências básicas consultadas:

- ADORNO, Theodor. *Dialéctica negativa*. Versão castelhana. Madrid: Taurus, 1975.
- _____. *Mínima moralia*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. *Palavras e sinais: modelos críticos* 2.ed. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995^a.
- _____. Teoria da semicultura. *Educação e Sociedade*. Campinas, v. 17, n. 56, dez./1996.
- _____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Almeida. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. *A Atualidade da Filosofia*. Tradução de Bruno Pucci. Piracicaba (SP): publicação interna UNIMEP, 1999.
- AMARAL, M. Nazaré de C. Pacheco. *Dewey: filosofia e experiência democrática*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.
- ANAXIMANDRO. IN: OS PENSADORES: pré-socráticos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário de Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1985.
- _____. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. 3.ed. Brasília: Editora da UNB, 1997.
- BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da vida moral e da legislação. Trad. Luiz João Braúna. IN: OS PENSADORES: 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- COMTE, Auguste. Curso de filosofia positiva. Trad. José Arthur Giannotti. IN: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (p. 3-39)
- CUNHA, Marcos Vinicius. *John Dewey: a utopia democrática*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- DESCARTES, René. Discurso do Método. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. IN: OS PENSADORES. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (p. 25-71)
- DEWEY, John. A arte como experiência - capítulo III. Trad. Murilo Otávio Rodrigues Paes Leme. IN: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (p. 85-105)
- _____. *La experiencia y la naturaleza*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 1948.
- _____. *Lógica: teoría de la investigación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- _____. *Reconstrução em filosofia*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. 2.ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1959.
- _____. A natureza humana e a conduta; a religião pela experiência compartilhada; democracia como ideal moral. IN: EDMAN, Irwin. *John Dewey: sua contribuição para a tradição americana*. Rio de Janeiro: Fonte de Cultura, 1960. (p.221-234; p. 315-326; 327-335)
- _____. *Teoria da vida moral*. Trad. Leonidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: IBRASA, 1964.
- _____. *Vida e educação*. Trad. Anísio Teixeira. 5.ed. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1965.

_____. *Liberalismo, liberdade e cultura*. Trad. Anísio Teixeira. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1970.

_____. *Experiência e educação*. Trad. Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

_____. *Democracia e educação*. Trad. Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. 4.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

_____. *Como pensamos*. Trad. Haydée Camargo Campos. 4.ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1979a.

_____. Experiência e natureza - capítulo I e IV. Trad. Murilo Otávio Rodrigues Paes Leme. IN: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (p. 3-52)

_____. Teoria da vida moral. Trad. Lonidas Contijo Carvalho. IN: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (p. 193-317)

DUAYER, Mayer; MORAES, Maria Célia M. de. Neopragmatismo: a história como contingência absoluta. *Tempo*, Rio de Janeiro, Vol. 4, p. 27-48, 1997.

DUBET, François. O que é uma escola justa? *Cadernos de Pesquisa*, v. 34, n. 123, p. 539-555, set./dez. 2004.

_____. *O que é uma escola justa?* São Paulo: Cortez, 2008.

DURKHEIM, Émile. *Educação e sociologia*. Trad. Lourenço Filho. 12.ed. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

EDMAN, Irwin. *John Dewey: sua contribuição para a tradição americana*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1960.

HEGEL, Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. IN: OS PENSADORES. Tradução de Henrique Lima Vaz, Orlando Vitorino e Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (p.315-380)

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitoriano. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Temas básicos de sociologia*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix e EDUSP, 1973.

_____. Theodor. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HORKHEIMER, Max. *Teoria tradicional e teoria crítica; Filosofia e teoria crítica*. In: OS PENSADORES. Tradução de José Lins Grönnvewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Eclipse da razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

HUME, David. Tratado sobre a natureza humana. IN: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nacional, 1992.

JAMES, William. *Pragmatismo e outros ensaios*. Trad. Jorge Caetano da Silva. Rio de Janeiro: Lidador, 1967.

JEFFERSON, Thomas. Escritos políticos. IN: OS PENSADORES. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (p. 3-40)

KANT, Immanuel. Vida e obra; Prefácio à crítica da razão pura. Trad. Valério Rohden e Udo

- Baldur Moosburger. IN: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (p. V-XXIV; p. 9-35)
- _____. *A paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. São Paulo: L&PM editores, 1989.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohdene Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: UNIMEP, 1996.
- _____. Resposta à pergunta: 'que é esclarecimento'; Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. Leopoldo Holpach. In: _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2004. (p. 115-122; p. 21-96)
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LOCKE, Joh. Carta acerca da tolerância; Ensaio acerca do entendimento humano. Trad. Anoar Aiex. IN: OS PENSADORES. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. (p. 3-29; p. 133-218)
- _____. Segundo tratado sobre o governo. Trad. El Jacy Monteiro. IN: OS PENSADORES. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (p. 31-131)
- MARX, Karl. Para a crítica da economia política. IN: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 7.ed. São Paulo: Hucitec, 1989.
- MILL, Stuart. Vida e obra. IN: OS PENSADORES. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (p.70-80)
- MILLS, C. Wright. *Sociología y pragmatismo*. Buenos Aires: Ediciones siglo veinte, 1971.
- MORAES, Maria Célia M. Ceticismo epistemológico, ironia complacente: indagações acerca do neopragmatismo de Richard Rorty. In: MORAES, M. C. M. (org.) *Iluminismo às avessas: produção de conhecimento e políticas de formação docente*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- _____. O renovado conservadorismo da agenda pós-moderna. *Cadernos de Pesquisa*, v. 34, n. 122, p. 337-357, mai/ago. 2004.
- MORAES, Maria Célia M.; Müller, Ricardo Gaspar. História e experiência: contribuições de E.P. Thompson à pesquisa em educação. *Perspectiva*. Florianópolis, v. 21, n. 02, jul./dez.2003 (p. 329-349)
- PEIRCE, Charles S. Conferências sobre o pragmatismo: prefácio. IN: OS PENSADORES. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.(p. 5-9)
- PITOMBO, Maria Isabel Moraes. *Conhecimento, valor e educação em John Dewey*. São Paulo: Pioneira, 1974.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 7.ed. Lisboa: Fundação Dalouste Gulbenkian, 1993.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- REALE, Miguel. *Experiência e cultura: para uma fundamentação de uma teoria geral da experiência*. São Paulo: Edusp, 1977.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Jorge Pires. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

_____. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa: presença, 1994.

SAVIANI, Demerval. *Escola e democracia*. 6.ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1985.

_____. *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. 8. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2003.

_____. *História das idéias pedagógicas*. 5.ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2010.

SHIROMA, Eneida Oto; EVANGELISTA, Olinda. Um fantasma ronda o professor: a mística da competência. IN: MORAES, Maria Célia. *Iluminismo às avessas: produção de conhecimento e política de formação de professores*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SHOOK, John. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SMITH, Adam. Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações. Trad. Conceição Jardim Maria do Campo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira. IN: OS PENSADORES. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (p. 2-241)

_____. *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América: o antigo regime e a revolução*. Trad. J.A.G. Albuquerque. IN: OS PENSADORES. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (p. 183-365)

_____. *A democracia na América: sentimentos e opiniões*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Livro II)

VAZ, Henrique Lima. _____. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges da Fonseca. 16.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

b) Outras referências de apoio:

ABBAGNANO, Nicola. Descartes. IN: _____. *História da filosofia*. 4.ed. Vol. VI. Lisboa: Editorial Presença, 1992. (p. 37-70)

_____. O positivismo evolucionista. IN: _____. *História da filosofia*. 3.ed. Vol. XI. Trad. Antonio Ramos Rosa. 3.ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984. (p. 7-61)

_____. O pragmatismo. IN: _____. *História da filosofia*. 3.ed. Vol. XIII. Lisboa: Presença, 1984. (p. 7-63)

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza; O narrador; Sobre o conceito de história. IN: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues T. Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. 18.ed. Petrópolis: Vozes, 2004. (Vol.I)

BRUNO NADAI. *Teleologia e História em Kant: a Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. USP-SP: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 006. (Dissertação de Mestrado)

CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENNELLART, Michel (Orgs.). *História argumentada da filosofia moral e política*. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo-RS: UNISINOS, 2001.

CERQUEIRA, Hugo. *Adam Smith e seu contexto: o iluminismo escocês*. Disponível em: <http://eco.unicamp.br/doc.download.publicações/instituto/economia-e-sociedade> (s.d)

_____. *Sobre a filosofia moral de Adam Smith*. Disponível em: <http://www.anpec.org.br/encontro2006/artigos/A06A039.pdf> (2006).

CHAUÍ, Marilena. Contingência e necessidade. IN: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da Razão*. São Paulo: Cia de Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional da Arte, 1996.

COUTINHO, Maurício Chalfin. *Lições de economia política clássica*. São Paulo: Hucitec, 1993.

DEWS, Peter. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. Tradução de Vera Ribeiro. In: ZIZEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. (p. 51-70)

DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. IN: OS PENSADORES. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (p.131-194)

GRAMSCI, Antonio. Americanismo de fordismo. In: _____. *Cadernos do Cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010. (Vol. 4)

_____. Os intelectuais. O Princípio educativo. In: _____. *Cadernos do Cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010. (Vol. 2)

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. Trad. Adail U. Sobral e Maria Stela Gonçalves, 16. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

HAYEK, F. A. *O caminho da servidão*. Trad. Anna Maria Capovilla, José Italo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1987.

HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções: 1879-1848*. 21.ed. Trad. Maria Tereza L. Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

_____. *A era do capital: 1848-1875*. 13. ed. Trad. Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

_____. *A era dos impérios: 1875-1914*. 11.ed. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

_____. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Trad. Marcos Snatarrita. São Paulo: Cia de Letras, 1995.

_____. *Eric. Sobre a história*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia de Letras, 1998.

JAMESON, Frederic. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: UNIESP; Boitempo, 1997.

KARNAL, Leandro et al. *História dos Estados Unidos: das origens até o século XXI*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2008.

KONZEN, José Oto. *Adorno, racionalidade objetiva e educação: por uma consciência da 'vida danificada'*. Florianópolis: UFSC, 2001. (Dissertação de Mestrado)

_____. *A dimensão ético-política na obra de Adam Smith: uma leitura a partir da "Teoria dos*

Sentimentos Morais". Goiânia: UFG, 2009. (Trabalho monográfico)

_____. Civilização e destrutividade: uma leitura dos textos culturais de Freud. *Inter ação: Revista da Faculdade de Educação da UFG*. Goiânia: Editora da UFG. V.34, n. 2, jul./dez./2009. (p. 333-358)

_____. Hábito e formação do homem virtuoso na *Ética a Nicômacos*. IN: COELHO, Ildeu. *Educação, cultura e formação: o olhar da filosofia*. Goiânia: PUC-Goiás, 2009. (p. 51-70)

_____. *O empirismo clássico e sua reconstrução no pragmatismo de Dewey*. Goiânia: UFG, 2008. (Trabalho monográfico)

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de Ética: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MATOS, Olgária C.F. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MURARO, D. N. *A importância do conceito no pensamento deweyano: relação entre pragmatismo e educação*. 2008. 228p. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras Ltda., 1998.

NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da Razão*. São Paulo: Cia de Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional da Arte, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e sociabilidade*. Belo Horizonte: Loyola, 1993.

PELUSO, Luis Alberto. (org.) *Ética e utilitarismo*. Campinas: Alínea, 1998.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1975

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

TEIXEIRA, Anísio. A pedagogia de Dewey. IN: DEWEY, John. *Vida e educação*. Trad. Anísio Teixeira. 5.ed. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1965. (p. 13-41)

TEIXEIRA, Anísio. *Educação e o mundo moderno*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

THOMPSON, A *formação da classe operária inglesa*. 3.ed. Trad. Denise Bottman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001. (3 vol.)

VAZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Ética*. Trad. João Dell'Anna. 13. ed. São Paulo: Civilização brasileira, 1992.

WEBER, Max. *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Irene de Q.F. Szmercsányi. 7. ed. São Paulo: Livraria Pionera editora, 1989.