

HORKHEIMER: UMA CRÍTICA AO CIENTIFICISMO E AO LIBERALISMO DEWEYANO

HORKHEIMER: UNA CRÍTICA AL CIENTIFICISMO Y EL LIBERALISMO
DEWEYANO

Wilson da Silva Santos

Universidade do Estado Bahia – UNEB

Resumo

Este artigo tem o objetivo de apresentar as principais ideias de Dewey sobre o método científico pragmático e a sua teoria de democracia e sociedade, assim como expor analiticamente os seus enfrentamentos críticos, recorrendo, para isto, a Max Horkheimer. Essa discussão é importante, pois a influência de Dewey durante os séculos XX e XXI permanece viva sobre diversos autores, inclusive em Daniel Savage (Professor de Ciência Política, da Universidade de Oklahoma), Robert Westbrook (Professor de História Política e Cultural, da Universidade de Rochester), Richard Rorty (falecido, foi professor emérito de Filosofia e de Literatura Comparada, da Universidade Stanford), John Shook (professor de Filosofia, da Universidade de Oklahoma e diretor do Pragmatism Archive). Por outro lado, há aqueles que propuseram, nas últimas décadas do século XX, um debate crítico e enriquecedor com o pragmatismo de Dewey na esfera de seu cientificismo e de seu pensamento político. Neste caso, apresentar-se-á, no presente trabalho, um diálogo de confrontação crítica com os conceitos deweyanos, a saber, as observações sobre ciência e sociedade de Max Horkheimer, autor que defende que a ciência está incluída entre as forças humanas produtivas.

Palavras-chave: Dewey. Horkheimer. Ciência. Teoria Crítica.

Resumen

Este artículo tiene el objetivo de presentar las principales ideas de Dewey sobre el método científico pragmático y su teoría de

democracia y sociedad, así como exponer analíticamente sus enfrentamientos críticos, recurriendo, para ello, a Max Horkheimer. Esta discusión es importante, pues la influencia de Dewey durante los siglos XX y XXI permanece viva sobre diversos autores, incluso en Daniel Savage (Profesor de Ciencia Política, de la Universidad de Oklahoma), Robert Westbrook (Profesor de Historia Política y Cultural, de la Universidad de Rochester), Richard Rorty (fallecido, fue profesor emérito de Filosofía y Literatura Comparada, de la Universidad Stanford), John Shook (profesor de Filosofía, de la Universidad de Oklahoma y director del Pragmatismo Archive). Por otro lado, hay quienes propusieron, en las últimas décadas del siglo XX, un debate crítico y enriquecedor con el pragmatismo de Dewey en la esfera de su cientificismo y de su pensamiento político. En este caso, se presentará, en el presente trabajo, un diálogo de confrontación crítica con los conceptos deweyanos, a saber, las observaciones sobre ciencia y sociedad de Max Horkheimer, autor que defiende que la ciencia está incluida entre las fuerzas humanas productivas.

Palabras clave: Dewey. Horkheimer. Ciencia; Teoría Crítica.

O objetivo deste ensaio é demonstrar que o pensamento de Dewey está delineado na crença segundo a qual toda a experiência humana está pautada na concepção científica, que, somente assim, permite a comprovação empírica e a verificação objetiva do valor investigado. A sua filosofia encara o método científico em qualquer manifestação da inteligência social para verificar, testar e comprovar os valores. Ademais, este ensaio tenta analisar a ideia de sociedade liberal em Dewey, uma estrutura de sociedade que possibilita a exploração da inteligência empírica para a investigação dos fenômenos sociais e naturais, assim como resolução de conflitos. A construção investigativa dos valores sociais pela inteligência experimental em sociedade liberal exige uma existência natural objetiva, na qual se encontram as experiências sociais dos indivíduos. Em contraposição ao pensamento deweyano, este trabalho apresenta a crítica de Horkheimer, mormente sobre o conceito de verdade científica do pragmatismo. Focar-se-á aqui, segundo a análise de Horkheimer, que a verdade em Dewey, promovendo a ordem, a estabilidade e a ascensão dos indivíduos na livre concorrência, comprova a sua visão utilitarista e presentista de ciência e de sociedade.

Dito isso, como introdução e apresentação, pode-se dizer que um dos pressupostos principais do pragmatismo é a defesa de que um conceito é um procedimento de planejamento para a ação; essa filosofia apresenta a ideia de verdade como a concretização de uma ação. A

prática é resultado de um conceito, que passou por uma prova de probabilidade, por um crivo da experimentação e da instrumentalização das coisas concretas. Dewey, fundamentando-se em William James, afirma que o conceito de verdade e de significação se estreita com um círculo de teorias desejáveis empiricamente, como fins úteis; a consistência, a estabilidade e a comunicação intercambiante são provas de conceitos verdadeiras. Uma ideia só existe embasada em fatos e objetos sensíveis, com a finalidade de reestruturá-los. Segue-se, então, uma composição em que as ações planejadas e reformuladas se adéquam a uma ideia motriz, uma ideia absoluta, por isso, verdadeira. O pragmatismo tem uma compreensão científica dependente de um projeto de ações práticas, de funções empíricas passíveis de comprovações e verificações (HORKHEIMER, 2007).¹

A lógica da probabilidade é a espinha dorsal do pragmatismo. A significação de um conceito está em concordância com suas consequências no mundo sensível. A afirmação de uma demonstração sempre estará pautada por uma probabilidade factível (DEWEY, 1958). O conhecimento em Dewey é sempre uma utilização dos acontecimentos naturais que se experimentam, um uso no qual as coisas dadas se tornam como índices daquilo que se experimentará sob condições distintas, o que Horkheimer corrige a expressão “condição distinta”, por se tratar no mínimo sob as mesmas ou sob condições similares (2007, p. 51).

O fator científico na reconstrução da filosofia tornou-se

o conhecimento, para as ciências experimentais, num certo procedimento, execução, ou melhor diríamos, certo modo de fazer inteligentemente conduzido; aqui, o conhecimento cessa de ser contemplativo e se torna num sentido real, prático. Ora, tudo isso torna implícito que a filosofia, a menos que queira romper com o espírito autorizado da ciência, há de também alterar sua natureza, há de se tornar prática, ativa e experimental (DEWEY, 1958, p. 130).

A filosofia sai do mundo nominalista de sua forma transcendental, especulativa, para se concretizar como instrumento ou um método de experimentação, seleção e combinação, para plasmar em conhecimento que operacionaliza os elementos naturais concretos. Dewey reduz a filosofia a uma exibição de probabilidade que, ao citar o bispo anglicano inglês Joseph Butler (1629-1752), de tradição empirista inglesa, a filosofia é “o guia da vida”, e ainda “poucos são os filósofos que com coragem vieram a admitir que a filosofia deve satisfazer-se com qualquer coisa que seja simplesmente provável” (1958, p. 49). Essa probabilidade, “ou melhor, a calculabilidade substituí a verdade, e o processo histórico que na

sociedade tende a se tornar a verdade uma expressão sem sentido, vazia, recebe as graças do pragmatismo, que transforma isso numa frase vazia na filosofia” (HORKHEIMER, 2007, p. 51).

A verdade, para o pragmatismo deweyano, não tem valor *per se*, e sim em seu utilitarismo funcional, sempre submetido à prova da experiência; a verdade tem uma tarefa a cumprir, o que se pode chamar de programa de ação. Os planos que se formam, “os princípios que os homens projetam como guias de ação reconstrutiva não são dogmas, senão hipóteses a serem levadas a efeito na prática e serem rejeitadas, corrigidas e expandidas se malograrem ou tiverem êxito em dar, à experiência presente, a orientação necessária” (DEWEY, 1958, p. 108 e 109). Seus juízos filosóficos, em sua reconstrução pela ciência natural, não distinguem o positivismo do pragmatismo; “Por tal motivo, consideramos o pragmatismo no presente contexto como uma expressão genuína do movimento positivista. Ambas as filosofias se diferenciam unicamente pelo fato de que o positivismo da primeira época era representante de um fenomenalismo, isto é, de um idealismo sensualista.” De tal modo, “o positivismo e o pragmatismo identificam a filosofia como cientificismo” (HORKHEIMER, 2007, p. 52).

A teoria pragmatista do conhecimento tornou-se, com William James e John Dewey, uma tendência filosófica em que o valor de verdade é a sua capacidade de utilidade e eficácia. O conhecimento teórico é importante conforme a sua utilização; a satisfação material proporcionada por ele, para a existência do indivíduo, é o seu critério absoluto. Ser útil à existência do homem é o seu motivo; basear-se no sucesso como efeito desejado da prática, é o reconhecimento de eficiência como critério da ciência e verdade. Destarte, a verdade científica reside naquilo que é útil para promover a vida. “Se falamos da verdade, falamos então de acordo com nossa teoria de verdades no plural, de comportamentos que ocorrem no campo dos fatos e que têm em comum uma única virtude, a de que elas compensam” (JAMES, 1996, p. 139).ⁱⁱ

Definir o conceito de eficácia no pragmatismo não é somente fazer com que o desenvolvimento e a fomentação da prática humana e a boa vida do sujeito na livre concorrência sejam o efeito desejado, antes constituir o fato comprobatório de verdade ou decidir sobre verdadeiro e falso sob o crivo do sucesso, do êxito.

Se idéias, concepções, noções, teorias e sistemas são coisas instrumentais a uma ativa reorganização do meio, a uma remoção de alguma dificuldade ou perplexidade, então a prova de sua validade e valor repousa no cumprimento de tal tarefa. Se bem sucedem, serão válidas, seguras, boas, verdadeiras.

Caso falhem no empreendimento de desfazer confusões, eliminar defeitos, caso aumentem a confusão, a incerteza e o mal, então serão irrefutavelmente falsas. Confirmação, corroboração, verificação, residem nos resultados, nas obras, nos efeitos. A magnanimidade fixa-se, sobretudo, na relação entre o ser e a sua obra; conhecemo-la por seus frutos, suas realizações, suas obras. Aquilo que nos leva à verdade não é senão a própria verdade – a capacidade demonstrada [comprovação] para servir como tal guia é precisamente o que é significado por verdade (DEWEY, 1958, p. 159).

O conceito de verdade no pragmatismo está relacionado com a certeza nas coisas existentes no tempo presente. Nessa tendência filosófica, a sua confiança no que promove a ordem, a estabilidade e a ascensão dos indivíduos na livre concorrência comprova a sua visão utilitarista de ciência e de sociedade. Creditar uma confiança a valores estáveis em que a verdade promove a atividade humana, a boa vida, pode limitar-se a uma metafísica harmônica, a uma intuição isolada que busca uma existência ilusória e contemplativa, caso não se atente às relações transitórias e condicionais que fazem parte de um todo histórico. Sustentado por uma concepção abstrata de sociedade, o pragmatismo deweyano permanece formalista e idealista. Termos como confirmação, verificação, verdade e vida não conseguem esclarecer a realidade entre indivíduo e sociedade em suas múltiplas contradições nos respectivos momentos históricos; permanecem conceitualmente limitados “na mais esmerada definição e na transposição para uma linguagem matemática, se não forem definidos e não estiverem ligados à verdadeira história pela sua pertença a uma unidade teórica abrangente” (HORKHEIMER, 2012, p. 157).ⁱⁱⁱ Conceber a ideia de verificação e de confirmação, ou comprovação, para determinar a verdade não é nenhuma função inequívoca da inteligência, mas como processo determinado por fatores sociais e econômicos em que teoria e prática são mediadas pelo trabalho humano. A verdade não se dá pura e simplesmente com o sucesso; forjar esse ponto de vista é um pressuposto casuístico de uma verdade transcendental, místico.

A constituição do critério de trabalho prático, no pragmatismo, destina às ciências chamadas positivas, exatas, a finalidade prática de domínio da verificação e demonstração, e baliza uma transferência mecânica de conceitos e objetos dessas ciências para as demais áreas do conhecimento, sobretudo para o campo das ciências humanas. O pragmatismo esvazia o conceito de práxis na medida em que dissocia objeto, verificação e comprovação de sua materialidade histórica; o seu procedimento trata o conceito de verdade inoculado por escolhas de método, objeto e tema sem residir nisso, de forma análoga, uma evidente interface e entrelaçamento com o sujeito e a sociedade em seus embates históricos.

Os problemas de pesquisa das ciências naturais são submetidos de forma racional em seu próprio âmbito de ação, em sua metodologia peculiar, que não se transpõem a outras áreas que não lhes competem. Se a prática, submetida a um conceito de práxis, for além da compreensão do saber factual da matemática ou do experimento natural-científico, fundamentando o seu sentido em teoria social e histórica, convém destacar que ela sempre está penetrada na existencialidade concreta da sociedade num dado momento histórico, sob o julgamento de uma perspectiva teórica (HORKHEIMER, 2012). A definição dessa perspectiva teórica é que vai determinar a concepção de Estado, sociedade, sujeito, etc. No posicionamento liberal clássico, por exemplo, uma sociedade livre, em sua acepção plena, é a liberdade econômica, de expressão, a livre evolução dos indivíduos marcada pela concorrência e com base na desigualdade, sob a ótica da lei natural e evolutiva. Torna-se, esse pensamento teórico, uma defesa de sociedade com determinados interesses políticos, ideológicos e econômicos de uma classe social.

A análise de um objeto de pesquisa perpassa necessariamente por categorias construídas sob a ótica de sua transformação historicamente condicionada. A formação de um objeto de estudo exige um conjunto integrado de conceitos que, isoladamente, não é capaz de capturar o acontecimento em seu todo, em seu desenvolvimento dialético. Os conceitos podem ter, em seu inventário sistemático de análise científica, funções e definições diferentes de sua origem para dar conta de um objeto histórico determinado. Em *O Capital*, Marx

Introduz os conceitos básicos da clássica economia política inglesa: valor de troca, preço, horário de trabalho e outros, de acordo com as suas definições exatas. Foram empregadas todas as definições mais avançadas com base na experiência científica da época. No entanto, no curso da apresentação, estas categorias adquirem novas funções; contribuem para um todo teórico, cujo caráter contradiz tanto as ideias estáticas dentro das quais elas se originaram quanto, sobretudo, a sua aplicação não-criticamente isolada. O conjunto da economia materialista é oposto ao sistema da economia clássica, e, no entanto, são aceitos alguns conceitos. As formas dialéticas de evolução do pensamento mostram ser as mesmas que as da realidade. (HORKHEIMER, 2012, p. 168).

A análise do processo de produção do capital, por Marx, leva às últimas consequências os limites da economia política clássica do economista Ricardo em que a sua pesquisa toma a oposição entre os interesses de classe, entre o salário e o lucro, entre o lucro e a renda da terra, tratando esses movimentos como uma lei natural da sociedade. Assim, a economia política

burguesa chega a um ponto de investigação que não vai além da aparência do fenômeno. Essa economia política burguesa, “isto é, a que vê na ordem capitalista a configuração definitiva e última da produção social, só pode assumir caráter científico enquanto a luta de classes permaneça latente ou se revele apenas em manifestações esporádicas” (MARX, 1968, p. 10).^{iv} O outro lado de sua pesquisa, em seu inventário sistemático de análise científica, em *O Capital*, é o diálogo que ele realiza com o método hegeliano. Para Marx, o seu método dialético, em seu fundamento, difere do método de Hegel, por este conceber o

processo de pensamento, - que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia, - é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado. [...] Critiquei a dialética hegeliana, no que ela tem de mistificação [...] A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico. (MARX, 1968, p. 16 e 17).

Marx percebeu com perspicácia a mudança historicamente condicionada das categorias da economia política clássica, bem como da dialética mistificada em Hegel, que tornou influente na Alemanha, porque “parecia sublimar a situação existente”, enfeixar a concepção de sociedade vigente. Marx inverte a dialética hegeliana, pois em sua forma desmistificada e racional se tornou num valor científico crítico em que desvela as contradições inerentes à sociedade capitalista.

O que quer que seja dito com referência ao pragmatismo, a sua aspiração de método experimental, com nuances profundamente arraigadas na concepção de natureza e de homem como parâmetro de verdadeiro conhecimento da física, da biologia e da química, remete a filosofia para um enclausuramento. A filosofia, sem ser experimental, “não procura nada além de si mesma, não tem nenhuma aspiração, propósito ou função – exceto o de ser filosofia – isto é, contemplação pura e auto-suficiente” (DEWEY, 1958, p.120). A concepção de verdade, que não passa pelo escrutínio da verificação da ciência moderna para se chegar ao estável, consistente e comunicável, será denominada pelo pragmatismo deweyano de contemplação estéril, totalizante e imutável. Subordinar o conhecimento e a capacidade humana de construtor do saber sob a prática de um tecnicismo como processo correto de adquirir conhecimento é sobrepujar os meios sobre os fins (HORHKEIMER, 2007).

Certamente, o conceito de experimentação e de razão em Dewey é um legado metodológico das ciências naturais que foi transferido para a filosofia.

O estudo paciente e experimental da natureza, o qual produz frutos na invenção que a controla, submetendo suas forças às conveniências, às necessidades sociais, é o método pelo qual se atinge o progresso... O espírito somente alcança o conhecimento quando se encaminha para a escola da natureza a fim de aprender seus processos de mudança... [Assim], ciência natural, experimentação, controle e progresso, estão indissolivelmente ligados uns aos outros. [Conseqüentemente, considera] o efeito modificador exercido sobre a filosofia pela concepção modificada da natureza, animada e inanimada, que devemos ao progresso ou à ciência. (DEWEY, 1958, p. 66, 71, 73).

Há de aludir, como outrora citado, que tanto Dewey quanto Peirce sustentam peremptoriamente o método experimental como o procedimento pragmatista, sem o qual nenhuma ciência atingiria o amadurecimento comprobatório das hipóteses dedutivas e das leis causais. Seu desígnio científico se restringe à prática, ao fazer ação planejada, solapada de uma visão teórica, exceto quando se trata de um escopo operacional da física, a teoria possui uma distinção, caso contrário, ela é inócua e traçada por simulacro. Uma escola filosófica, como o próprio Peirce mencionou o pragmatismo, que transmuda importantes conceitos como significado, verdade e valor, em um praticismo enfeixado, “não pode esperar ser entendida, no sentido espiritual, isto é, intelectual do termo; pode somente tentar funcionar como um mecanismo para desenvolver uma série de acontecimentos” (HORKHEIMER, 2007, p. 55 e 56). O juízo de Dewey possui uma compreensão teórica instrumental na qual o conhecimento

começa com as observações específicas que definem, circunscrevem o problema, e termina em observações específicas que tentam a hipótese referente à sua solução. Mas, que o significado, o sentido que as observações originais sugerem e as finais comprovam, requer cuidadoso exame e prolongada revelação. (DEWEY, 1958, p. 152).

Em outra passagem, o autor, ao dissertar sobre a reconstrução da lógica, expressa que a teoria lógica “se funda no empirismo e suas aplicações têm base na experiência. Assim considerado, o problema da teoria lógica não é outro senão o da possibilidade do desenvolvimento e emprego do método inteligente de conduzir pesquisas atinentes a uma reconstrução deliberada da experiência” (DEWEY, 1958, p. 143). O que se pode dizer é que o experimentalismo é o ponto de partida e o de chegada para se pensar a composição teórica do pragmatismo. A teoria lógica desenvolvida através das aplicações e verificações na

matemática e na física se aperfeiçoa em decorrência de suas próprias aplicações e que dissolve na filosofia, nesse caso, a filosofia deweyana. A própria teoria de Dewey

significa que o saber é literalmente algo que fazemos; que a análise é, em última instância, algo físico e ativo, que os significados são, conforme a sua qualidade lógica, pontos de vista, atitudes e métodos de comportamento diante dos fatos, e que a experimentação ativa é essencial para a verificação. (DEWEY, p. 330 *apud* HORKHEIMER, 2007, p. 56).

Este pensamento, que não deixa de ser propositivo em seu conteúdo ontológico metafísico e positivista, torna improfícua a própria filosofia. Isto porque as ciências naturais são a referência enquanto experimento científico para o pragmatismo. Esse *modus operandi* das ciências duras (física, matemática, biologia, etc.) é reivindicado como a função de estabelecer uma estrutura investigativa, tanto como prova dedutiva como a descoberta indutiva, e que a ele cabe a função de se relacionar com as leis do pensamento prático. Essa estrutura, pela qual o pragmatismo busca identificar com a filosofia, é que conduz o desvelamento do fato real, a lógica de demonstração da realidade. Por isso, o esvaziamento da filosofia, de sua capacidade de construção de teorias, – conceitos e categorias –, nos seus diversos matizes, gera a criação de problemas investigativos sob a chancela das práticas laboratoriais da física ou da psicologia experimental, que constituem, tais problemas de pesquisa, uma reprodução deliberada e conservadora de problemas e interesses da sociedade como ela é, e não como pode ser. A sua essência empírica e normatizada não licencia hipóteses e perguntas para transformação dos fatos, mas tal ciência fornece um relato descritivo, organizado e posto a prova o modo como realmente a realidade opera. Será ciência até quando, à luz desta descrição, ela projeta métodos pelos quais os processos futuros se acumulam e se beneficiam para alcançar estabilidade, progresso, ordem e comunicação (DEWEY, 1958).

Dewey presencia um determinado momento histórico nos Estados Unidos e também na Europa em que há uma representação coletiva de que a harmonia e o progresso econômico e social estariam potencialmente em ebulição. Em seu postulado filosófico científico, a predominância de um espírito liberal e industrial é marcante. Destarte, a invenção tecnológica e o desenvolvimento industrial são provenientes de descobertas da química, da biologia, da física, a ponto de ele dilucidar que a indústria moderna é a ciência aplicada. Na arquitetura liberal de Dewey,

nenhum desejo de fazer dinheiro ou de adquirir utilidades e usufruí-las, nenhuma quantidade de energia ou nenhuma capacidade de iniciativa seria capaz de efetuar a transformação econômica por que passou o mundo durante os últimos séculos e geração [se não fosse] o desenvolvimento das ciências matemáticas, físicas, químicas, bem como da ciência biológica, [que] foram pré-requisito. As necessidades da indústria moderna têm sido estímulos poderosos à investigação científica. As exigências da progressiva produção e do transporte têm apresentado e proposto novos problemas às pesquisas e investigações; os processos usados na indústria têm alvitado novos instrumentos e novas operações na ciência; os capitais empregados nos negócios têm, em certa quantidade, sido canalizados para os fundos de pesquisa; as ininterruptas e penetrantes interações das descobertas científicas e da aplicação industrial têm beneficiado a ambos, ciência e indústria, bem como trazido à compreensão da mentalidade contemporânea o fato de que a coisa principal contida no conhecimento científico é o domínio das energias naturais. Esses quatro fatos, ciência natural, experimentação, controle e progresso, estão indissolivelmente ligados uns aos outros (DEWEY, 1958, p. 65 e 68).

Se isso foi uma suposição, baseada em dados da realidade, ou indício decisivo de acontecimentos de uma sociedade capitalista, pode haver contestações. O que não se refuta é que Dewey cunha ideológica e filosoficamente a supremacia da experiência científica como elemento estruturante do processo de desenvolvimento do capitalismo.

A supremacia do instrumentalismo é um dos elementos da dinâmica do conhecimento sob os delineamentos do capitalismo. O pragmatismo, caracterizado como sistema de ideias que alcançou o êxito da experiência total em várias áreas da atuação humana – ciência, religião e moral –, transforma a existência material ou imaterial como instrumento que esquadrinha a verdade em valor operacional. Nesse caso, tanto a religião como a moral são manifestações da expressão e do desejo humano no mundo vivido, que o seu usufruto mais eficaz se dá na prática formulada na santidade da consciência individual e no direito à liberdade de opinião, crença e culto. A reconstrução filosófica, em Dewey, foi um esforço para quebrar a autoridade do que ele chamava de instituições fixas de pensamento antigo e medieval e também de derrubar a premissa interpretativa do conceito de classe e relações de classe como determinante na formação societal. O seu contraponto foi a defesa da difusão da “crença do poder da inteligência individual, orientada pelos métodos de observação, experimentação e reflexão para atingir as verdades necessárias à boa orientação da vida” (DEWEY, 1958, p. 70). Essa fé na capacidade de projeção da inteligência, que seja capaz de inventar o futuro, de potencializar o presente com as operações das pesquisas naturais, de criar os instrumentos para a descoberta e concretização de novas espécies de conteúdo, é a

teleologia do bom viver objetiva e subjetivamente, condicionado por um sistema social em que o indivíduo vive, “um sistema que torna mais do que duvidosa a afirmação de que os desejos dessas pessoas sejam de fatos os seus” (HORKHEIMER, 2007, p. 60).

A canonização da ciência por Dewey entra num campo espinhoso que se aproxima do positivismo mais ardoroso, a ponto de “desacreditar em qualquer pensamento que não se adequa ao postulado da ciência organizada. Transfere o princípio do mercado de trabalho para o mundo das ideias. A tendência monopolista geral vai tão longe que chega a eliminar o conceito teórico de verdade.” (HORKHEIMER, 2007, p. 77).

Dewey não se ateve que a pesquisa científica sempre foi, outrossim, calcada na competição, advogada pelo capital, e no desenvolvimento industrial em suas diversas faces, concorrencial, imperialista ou monopolista; mormente, os indicativos tendenciais das áreas econômicas, que absorvem a ciência e os seus financiamentos privados, controlam e ditam uma standardização do conhecimento. O domínio do capital não somente dita essa padronização, igualmente solapa e atrofia qualquer reivindicação advinda das forças sociais e das classes subalternas que contraditam esse controle. Não há, deste modo, diferenciação entre liberalismo e autoritarismo nas entranhas do conhecimento científico. Liberalismo e autoritarismo “tendem a influir-se reciprocamente e de tal modo que colaboram a estabelecer um controle racional cada vez mais rígido nas instituições de um mundo irracional.” (HORKHEIMER, 2007, p. 77). O controle irrefreável que a lógica do capital impõe à ciência moderna estabelece um fito ideológico cujo teor é a validade universal e atemporal das prescrições morais encerradas em suas pesquisas científicas, como exclusivamente intrínseco de seus princípios absolutos de verdade e ciência.

Nessa esteira ideológica, o conceito de natural, distinguido por Dewey, é “determinado pela pesquisa científica” (DEWEY, 1958, p. 26). Esse conceito é o divisor que discernirá a ciência autêntica da pseudociência. Nesse sentido, natural ou ciência natural ergue como denominação taxonômica de uma categoria sistemática da metodologia científica positivista em oposição ao que seja natureza extra-humana e extranatural. No positivismo, as ciências naturais, mais especificamente a física, são a referência de método maduro e consagrado para a verificação da verdade. Não é por acaso que Dewey se preocupa em buscar as bases da física para promover uma ciência moral. A sua certeza é que os métodos experimentais que revolucionaram a química, a astronomia, a física e a biologia podem ser decisivos na reestruturação das relações humanas. Como os cientistas

nos últimos séculos levaram a efeito um trabalho útil e necessário ao desenvolvimento da pesquisa física, reserva-se agora aos seus sucessores a oportunidade e o desafio de desempenharem tarefa idêntica com relação à pesquisa moral... Teriam eles prestado contribuição eficaz na promoção de uma ciência moral humana precursora necessária de reorganização do estado atual da vida humana, no sentido da ordem (DEWEY, 1958, p. 26).

Dewey não apreende o seu equívoco nessa afirmação, que talvez seja a sua propensão mais irracional. Se a ciência e as novas tecnologias são responsáveis por avanços importantes ou culpadas pelos males atuais, não se pode responsabilizá-las como sendo o bastião e a redentora da humanidade. Fica patente que “se Dewey quer dar a atender que as mudanças científicas originam mudanças em direção a uma ordem social melhor, ele interpreta erroneamente o efeito recíproco das forças econômicas, técnicas, políticas e ideológicas” (HORKHEIMER, 2007, p. 80). Ele leva em consideração o trabalho científico como essência da reorganização da sociedade e, paradoxalmente, como um saber independente das contradições dos processos sociais, um fenômeno supra social. Nesta representação,

não aparece a verdadeira função social da ciência, não aparece o que a teoria significa para a existência humana, mas apenas o que significa na área isolada em que é realizada sob as condições históricas. Em verdade, a vida da sociedade é um resultado da totalidade de trabalho nos diferentes campos de profissão, e mesmo que a divisão do trabalho funcione mal sob o modo de produção capitalista, os seus ramos, e dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes. Estes formam apenas particularizações da maneira como a sociedade se defronta com a natureza e se mantém nas formas dadas. São, portanto, momentos do processo de produção social, mesmo que, propriamente falando, sejam pouco produtivos ou até improdutivos. Nem a estrutura da produção industrial e agrária nem a separação entre funções diretoras e funções executivas, entre serviços e trabalhos, entre atividade intelectual e atividade manual, constituem relações eternas ou naturais. Pelo contrario, estas relações emergem do modo de produção em formas determinadas de sociedade. A aparente autonomia nos procesos de trabalho, cujo decorrer se pensa provir de uma essência interior ao seu objeto, corresponde à ilusão de liberdade dos indivíduos econômicos na sociedade burguesa. Mesmo em situações mais complexa, eles são expoentes do processo social invisível, a pesar de acreditarem agir segundo suas decisões individuais. (HORKHEIMER, 2000, p. 32 e 33).^v

Os problemas reais e concretos que uma sociedade apresenta têm sua solvência, em determinado período histórico, nas lutas sociais, sobretudo nas correlações de força política, social, econômica e cultura entre classes. A estrutura societal, nos termos gramscianos, em sua formação de Estado ampliado – sociedade civil e sociedade política, é que vai definir a

influência de intervenção da teoria, que é pensada e deliberada, em última instância, pela atuação do grupo ou classe no processo de trabalho ou no modo de produção econômico de que o sujeito faz parte. Se para Hegel, a dialética é pensada em sua fixidez de acordo com a imanência dos conceitos, em sua essência idealizada, no materialismo histórico, a dialética é um resultado de atividades entre indivíduos nas relações sociais e naturais, quer dizer, nas relações entre homens e natureza mediados pelo trabalho. À vista disso, o materialismo histórico dialético é construído, “em todo o seu curso, não só pelo objeto, mas também pelo grau de evolução espiritual e pelos impulsos conscientes e inconscientes dos sujeitos” (HORKHEIMER, 2012, p. 116).

Logo, a teoria é um valor decidido e desenvolvido nas lutas entre os homens, no processo social de vida, e em sua relação com a natureza. Seja o pensamento, seja o conhecimento, a sua função não é utilitária, como julga o pragmatismo deweyano. O critério formal de verdade de que o conhecimento se justifica pelo seu utilitarismo não passa de um axioma. A teoria é, antes de tudo, reivindicada e empreendida por forças sociais em que se encontra o sujeito conhecedor. A situação do indivíduo, diante da necessidade teórica ou pela busca da verdade, impõe um significado dos problemas historicamente colocados, o que pode denotar que os “pensamentos mais abstratos podem ter um significado mais real do que uma colocação de problemas aparentemente concreta, que, na sua forma de expressão, se serve das palavras mais corriqueiras e populares” (HORKHEIMER, 2012, p. 117). As condições históricas são a mola propulsora na definição da verdade. Uma simples recordação, um julgamento, mesmo um fato imediato dissociado do sujeito, estão historicamente definidos, conduzidos e reformulados nos acontecimentos da realidade concreta. Contudo, a relação entre juízo de valor e acontecimento ou entre significado e significante não é direta e nem unívoca. Há ruídos interpretativos nos hiatos entre fato real e sentido que faz com que, de um lado, o critério de verdade seja transitório e, por isso, histórico; de outro lado, a situação espiritual, diz-se intelectual, e material, são características indivisíveis que formam na sociedade o contínuo processo do conhecimento.

Essas peculiaridades de reformulação dos conceitos e teorias expressam a distinção entre verdadeiro e falso.

Verdadeiro e falso são qualidades diferenciáveis de estruturas teóricas; referem-se a sua relação com o objeto. Na realidade, esta não é de modo algum induzida arbitrariamente pelos homens distintos, mas ainda assim

mediada: sem esta mediação não existe verdade. Por isso, a teoria não é um fato dissociável dos homens. Assim, ninguém pode refletir sobre si mesmo ou ainda sobre a humanidade, como se fosse um sujeito livre de determinadas condições históricas. Decerto, um indivíduo pode abstrair-se de certos interesses pessoais, pode excluir, na medida do possível, todas as particularidades impostas pelo seu próprio destino, porém todos os passos de seu pensamento sempre serão reações de um determinado homem de uma determinada classe num determinado momento. Isto é decerto evidente, mas o caráter de toda a filosofia idealista contraria esta evidência. Nela, o pensamento filosófico – confessadamente (como o idealismo alemão clássico) – [...] é compreendido como algo que parece desenvolver-se no homem empírico, mas, na realidade, é o pressuposto intemporal deste homem empírico, ou, pelo menos, um processo independente dele. (HORKHEIMER, 2012, p. 118).

O materialismo histórico, em contraposição ao empirismo deweyano, não coaduna com uma imagem da realidade cujos fundamentos são universais, descobertos por um pensamento abrangente, por um sujeito supratemporal, que seria o único a compreender todo o mecanismo unilateral e abstrato da realidade desconectado com a história. O mundo concreto, em sua dialética entre essência e aparência, não é apreendido pelo homem como um fenômeno definitivamente inequívoco, preciso, claro, uma verdade absoluta. O sujeito não hipostasiado é aquele ser real e total do homem de uma determinada época histórica, dependente das relações sociais que se formam no tempo e espaço específicos; um sujeito do pensamento, de existência concreta histórica não deve conceber a verdade como um sistema de razão pura, de ideias puras experimentadas, que estendem o seu significado ou resultado de análise a todas as situações de similitude, para alcançar a sua validade universal.

As categorias objetivadas da filosofia pragmatista, como indivíduo e sociedade, ainda considerando-as em sua existência concreta, são qualificadas ontologicamente como abstratas, pois o pragmatismo as postula, numa pesquisa, como unidades isoladas entre si, como mônadas, que abandonam a contínua reformulação de conceitos em sua unidade dos contrários, em sua síntese e análise e em sua contraditoriedade dialética da relação entre o momento e o todo, cuja concepção de totalidade não permanece fixada nas oposições não mediadas do senso comum. A pesquisa “tem de apropriar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento, e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho, é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real” (MARX, 1968, p. 16). As unidades conceituais isoladas, de tendências pragmatistas, como, por exemplo, eu, liberdade, democracia, aptidão, são destronadas do

processo em que foram engendradas e demudadas em elementos ideológicos de cunho metafísico.

A dinâmica da sociedade liberal, desde a sua estrutura econômica até as suas instituições da superestrutura, foi entendida, como diz Marx, pelos “embusteiros palradores” da economia liberal como iniciativa tomada e decidida conscientemente, tendo, os seus sujeitos, o controle de todas as variáveis autorreguláveis. Infere-se disso que as decisões e as disposições políticas, culturais e comerciais constituíram-se com planejamentos. No entanto, tão somente a dimensão econômica, como a última instância que determina a história, é que foi reservada de qualquer regulamentação externa. Diante desse pensamento mistificado e mecânico, “as necessidades que dela [economia] resultam, as questões vitais da humanidade no seu sentido estrito, atuam cegamente... o todo da vida social, que em última instância independe da economia, se subtrai também à vontade humana. Faz frente aos indivíduos como poder de destino estranho a eles, como uma segunda natureza” (HORKHEIMER, 2012, p. 125 e 126).

Essa interpretação sobre a relação sociedade e indivíduo, como forma geral de movimento dentro de um invólucro místico não reconhece que a existência histórica da sociedade capitalista encerra a sua própria negação e seu necessário desaparecimento, justamente pelo seu caráter transitório, de devir. Marx descreve esse fenômeno ao dizer que

Para o burguês prático, as contradições inerentes à sociedade capitalista patenteiam-se, de maneira mais contundente, nos vaivéns do ciclo periódico, experimentados pela indústria moderna e que atingem seu ponto culminante com a crise geral. Esta, de novo, se aproxima, embora ainda se encontre nos primeiros estágios; mas, quando tiver o mundo por palco e produzir efeitos mais intensos, fará entrar a dialética mesmo na cabeça daqueles que o bambúrio transformou em eminentes figuras do novo sacro império prussiano-alemão. (MARX, 1968, p. 17).

E ainda, de modo mais incisivo, Marx, ao rebater Proudhon sobre a diferença entre capital e produto, desconstrói a sua análise, repercutindo-a como “a explicação do método econômico-metafísico”. Isso porque, para Marx, o método de Proudhon sobre economia política usa uma linguagem excessiva da metafísica, sem abandonar a da economia política (MARX, 1985, p. 101).^{vi} Proudhon, reconhecidamente como um teórico do socialismo reformista pequeno burguês, sofre uma severa crítica de Marx, posto que discorreu sobre a

relação entre sociedade e indivíduo com esse juízo de metafísico da economia política. No Grundrisse, Marx diz que

Nada é mais falso do que o modo pelo qual a sociedade é considerada tanto por economistas como por socialistas em relação às condições econômicas. Proudhon, por exemplo, afirma contra Bastiat: “Para a sociedade, a diferença entre capital e produto não existe. Essa diferença é inteiramente subjetiva aos indivíduos”. Portanto, chama justamente o social de subjetivo; e chama a sociedade de abstração subjetiva. A diferença entre produto e capital é precisamente a de que, como capital, o produto exprime uma relação particular, pertencente a uma forma histórica de sociedade. A assim chamada consideração sob o ponto de vista da sociedade nada mais significa do que perder de vista as diferenças, justamente as diferenças que expressam a relação social (relação da sociedade burguesa). A sociedade não consiste de indivíduos, mas expressa a soma de vínculos, relações em que se encontram esses indivíduos uns com os outros. É como se alguém quisesse dizer: do ponto de vista da sociedade, não existem escravos e cidadãos: ambos são seres humanos. Pelo contrário, são seres humanos fora da sociedade. Ser escravo e ser cidadão são determinações, relações sociais dos seres humanos A e B. O ser humano A enquanto tal não é escravo. É escravo na e pela sociedade. O que o senhor Proudhon diz aqui do capital e do produto equivale a dizer que, para ele, do ponto de vista da sociedade, não existe nenhuma diferença entre capitalistas e trabalhadores, uma diferença que só existe precisamente do ponto de vista da sociedade (MARX, 2011, p. 205).^{vii}

É notório que o empirismo naturalista de Dewey está sobejado de um conhecimento objetivo sobre os fenômenos históricos com nuance organicista positivista da realidade concreta. Ele ordena e elabora com uma “exatidão” generalista a história concreta em uma aparência reificada do empiricamente factual, “com o único resultado de trazer a um primeiro plano o que já estava implícito e era apreensível no material ‘empírico’ do reino das aparências” (KOFLER, 2010, p. 208).^{viii}

A sua incapacidade de realizar uma análise, que considere os movimentos qualitativos do material histórico concreto, restringe-o a uma superficialidade das relações sociais. Os objetos verificáveis são julgados epistemologicamente “em seu ser-assim metafísico”, mantendo-se com uma abordagem descritiva empírica. Por não conseguir superar a aparência dos fenômenos históricos, Dewey elabora um método pelo qual procura reconhecer a faticidade do processo social em suas formas mais gerais e triviais. Essa descrição da vida social, como procedimento metafísico, não procura reconhecer a essência das peculiaridades qualitativas dos fenômenos históricos da sociedade capitalista. Essas peculiaridades das manifestações singulares só podem ser compreendidas, na análise da sociedade capitalista, à medida que as bases categoriais do desenvolvimento de uma totalidade histórica superem a

dualidade metafísica entre o singular e o universal. Marx, na elaboração dessa análise, funda uma teoria dialética da sociedade, particularmente sustentada nas investigações sobre as transformações sociais condicionadas pelo desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção do capitalismo. Sendo assim,

É preciso considerar que as novas forças produtivas e relações de produção não se desenvolvem do nada, nem do ar nem do ventre da ideia que se põe a si mesma; mas o fazem no interior do desenvolvimento da produção existente e das relações de produção tradicionais herdadas, e em contradição com elas. Se no sistema burguês acabado cada relação econômica pressupõe a outra sob a forma econômico-burguesa e, desse modo, cada elemento posto é ao mesmo tempo pressuposto, o mesmo sucede em todo sistema orgânico. Como totalidade, esse próprio sistema orgânico tem seus pressupostos, e seu desenvolvimento na totalidade consiste precisamente em subordinar a si todos os elementos da sociedade, ou em extrair dela os órgãos que ainda lhe faltam. É assim que devém uma totalidade historicamente. O vir a ser tal totalidade constitui um momento de seu processo, de seu desenvolvimento. (MARX, 2011, p. 217).

A abordagem que concebe a essência histórica em sua totalidade, com base na relação dialética entre o relativo e o absoluto, o singular e o geral, cuja relatividade das determinações materiais históricas é mediada, tira o véu de aparência do método metafísico empírico do pragmatismo. Esse empiricismo utilitarista de Dewey traz consigo a aparência do relativo não mediado, que produz um conhecimento epidérmico e, ao mesmo tempo, estabelece o critério de verdade a partir de leis objetivas e generalizáveis da sociedade (KOFLER, 2010).

Algumas considerações

O pragmatismo experimentalista de Dewey forja uma ciência que é a aplicação do raciocínio prático para a investigação dos fenômenos naturais. Enquanto as questões tratadas pela física e astronomia eram de domínio de um reino ideal, teológico, o crescimento ou desenvolvimento do conhecimento era nulo. Foi só quando os homens, como Galileu, aplicaram o método de conhecimento prático a essas perguntas que o mundo percebeu que a teoria por si só não era suficiente, ou melhor, que as teorias são derivadas de experiência ou prática.

Para Dewey, por outro lado, o conhecimento moral, como todos os outros conhecimentos, deve ser prático. As virtudes morais e intelectuais não fornecem respostas

prontas para os problemas morais específicos. Em vez disso, elas fornecem um método prático e geral para a realização de investigação moral. Deve-se abordar a questão moral ou o problema com imparcialidade e sujeitar as respostas hipotéticas para a reflexão crítica, a reconstrução imaginativa, se necessário, e a verificação intersubjetiva. Esses princípios e as generalizações antecedentes são úteis como hipóteses, e podem supor a adequação de determinados princípios que sempre funcionaram no passado, mas o teste final é a experiência (DEWEY, 1958).

Como foi destacado até agora em sua filosofia epistemológica, o objetivo da vida é o autodesenvolvimento e o perfeccionismo é uma de suas características. Dewey apregoa que o conceito de autodesenvolvimento é a capacidade que o indivíduo tem de realizar as suas virtudes intelectuais e morais. Esse processo de autodesenvolvimento, que caracteriza a vida, é contínuo, calcado em um ciclo sem fim de construção de problemas, questionamentos e soluções. Como o próprio Dewey assevera, “o processo de crescimento, de aperfeiçoamento e de progresso é que é o ponto significativo... O fim não é jamais um limite a ser atingido, é antes o processo ativo pelo qual se consegue transformar a situação existente. Não a perfeição como um alvo final, mas o processo permanente de aperfeiçoamento, maturação e correção é que é o alvo da vida” (DEWEY, 1958, p. 176).

O sentido de crescimento como contínuo é a adaptação à mudança, como sendo uma característica da natureza. Essa adaptação implica repouso, tensão e crescimento como um ciclo. Na concepção de autonomia em Dewey, o crescimento é um aperfeiçoamento intelectual e moral para adaptar-se continuamente às alterações de um ambiente temporário, porém sem rupturas.

A concepção de Dewey de autodesenvolvimento depende de um método de mudança adaptativa. O entendimento de autonomia decorre do conceito de método com o qual justifica um conjunto de capacidade intelectual e moral fixa para as invenções humanas dentro de limites regulados do fazer científico. Na obra deweyana, não é possível afirmar que não há princípios fixos, por si só, somente não há princípios fixos que não fazem parte de um método ou processo de pesquisa. Para tanto,

A moral não é um catálogo de atos, nem um conjunto de regras a serem aplicadas... Na moral, o de que se necessita é de métodos específicos de pesquisa e planejamento: método de pesquisa para localizar as dificuldades... Métodos de planejamento para formar planos a serem usados como hipóteses construtivas no trato com a dificuldade... E a importância pragmática da

lógica das situações individualizadas, cada qual possuidora de seu próprio bem e princípio insubstituível, será a de fazer transferir a atenção da teoria da preocupação com as concepções gerais para o problema do desenvolvimento de métodos efetivos de pesquisa (DEWEY, 1958, p. 170).

Os princípios fixos da filosofia de Dewey podem ser referidos como valores, sendo possível distingui-los dos bens mais transitórios e contextuais. Um dos valores fundamentais de sua filosofia é a autonomia, que é o meio pelo qual o indivíduo busca o seu aperfeiçoamento. Se os sujeitos autônomos são “aqueles cujos fins e propósitos são autenticamente escolhidos” (BLACKWELL PUBLISHERS, 1991, p. 31 *apud* SAVAGE, 2002, p. 19), aqueles outros, que não têm a capacidade intelectual para determinar melhor os seus propósitos fins a partir do livre arbítrio, não têm capacidade de autodesenvolvimento. Autonomia é condição *sine qua non* para ter uma boa vida – *good life*. Quando se fala de autonomia, o dilema a ser levantado é o imperativo universal de questões morais concretas. Nesse caso, em Dewey, a natureza universal das categorias fornece um método prático da razão moral. Um método geral da razão moral exige um conceito de virtude em que a capacidade da razão moral prática consiste em virtudes morais e intelectuais, como as da persistência, autodisciplina e justiça.

A autonomia em Dewey pode ser concebida como disposição ou virtude. Isso pode ser feito usando a noção de virtude de Aristóteles como uma proporção entre dois extremos. Aristóteles situa a coragem como a justa proporção entre os extremos da covardia e temeridade (ARISTÓTELES, 2009).^{ix} A reflexão sobre virtude em Dewey pode ser vista como a proporção entre os extremos do dogmatismo e do ceticismo moral. A disposição dogmática tende para a integração na medida em que trata de crenças existentes como verdades absolutas que estão acima de qualquer teste da experiência. O ceticismo moral tende à diferenciação na medida em que trata as crenças morais como subjetiva. O cético moral concede todas as crenças como igual valor porque todas elas são explicadas por preferência pessoal ou interesse particular. Ocupando o meio-termo entre essas duas disposições, é o método experimental que afirma que nenhuma crença está acima de qualquer verificação da experiência, precisamente porque algumas crenças são superiores às outras, e que a experiência é o melhor meio para distinguir o melhor do pior (SAVAGE, 2002).

Ao definir as virtudes intelectuais de autonomia desta forma, pode-se ver melhor como uma concepção de liberalismo baseada no autodesenvolvimento alcança um meio termo entre sociedade e liberdade individual. O liberalismo de Dewey acomoda tanto os aspectos de

integração de comunitarismo quanto os aspectos da individualidade. A diferenciação, concebida como individualidade, é necessária para uma sociedade que quer se adaptar às mudanças, mas, por si só, ameaça de desintegração. A integração, concebida como fins comuns, é necessária para o sentido e o significado social de continuidade, mas, por si só, ameaça de estagnação. Se uma cultura deseja ser dinâmica e evolutiva e ainda fornecer um contexto estável de fins comuns, ela deve conter as ferramentas conceituais para acomodar tanto a diferenciação como a integração (DEWEY, 1970).

Em *Experiência e Educação* (1979a), Dewey fala da experiência como um bem intrínseco e que

o princípio de continuidade de experiência significa que toda e qualquer experiência toma algo das experiências passadas e modifica de algum modo as experiências subsequentes. Até agora, entretanto, não tenho base para discriminar entre as experiências. O princípio é de aplicação universal. Há em cada caso alguma espécie de continuidade. (DEWEY, 1979a, p. 26).

Essas ponderações podem ser complementadas na obra *A Filosofia em Reconstrução*, em que este autor pontua que a

pesquisa e a descoberta tomarão dentro da moral o mesmo lugar, terão as mesmas funções que vieram a ocupar e a ter nas ciências naturais. A validade, a demonstração toma caráter experimental, terão base na experiência e nas consequências. A razão, por sua vez, que sempre tem sido, na ética, apenas termo honorífico, revestir-se-á de função prática, será aplicada na elaboração de métodos pelos quais as necessidades e as circunstâncias, os obstáculos, e os recursos das situações sejam julgados pormenorizadamente, bem como no delineamento de planos de aperfeiçoamento (DEWEY, 1958, p. 174).

Dewey oferece um método prático firmado por uma razão moral que transcende qualquer contexto cultural particular. Apesar dessa base epistêmica universalística em sua filosofia, ele entendeu que o material (práticas sociais) de seu sujeito autônomo deve ser analisado com diferenciação de um contexto cultural para outro. A reflexão deve começar com as instituições, regras, normas e práticas culturais em que se encontram os indivíduos. O pragmatismo deweyano pressupõe, portanto, a aplicação de alguns princípios já aceitos, de acordo com as regras de procedimento racional, para verificar ou testar os princípios (crenças, preferência etc.) levantados como hipótese. De tal modo, Dewey insistiu que as instituições existentes, regras e normas sejam examinadas à luz desse processo. A reflexão significa algumas convicções relativamente resolvidas a partir da e com a razão. A reflexão racional

pode sempre começar dentro de um quadro particular. A autocriação do indivíduo deve ser um processo de autorrecriação, racionalmente deve acomodar-se a novas experiências (DEWEY, 1979a).

Neste arcabouço da lógica deweyana, a virtude da individualidade, ao mesmo tempo que procura autenticidade e autossuficiência na formação moral, reconhece a necessidade de um contexto de significado em que a construção do eu é realizada. O conceito moral de Dewey não leva à fuga da sociedade. Ele assevera que a originalidade e a singularidade não se opõem à estrutura e criação sociais. A própria individualidade é originalmente uma potencialidade e é realizada somente em interação com as condições sociais próximas. Neste intercurso, as capacidades inatas, que contêm um elemento de singularidade, são transformadas e se tornam em “eu”. Ademais, através de resistências encontradas, a natureza do eu é descoberta (DEWEY, 1958). Por isso que

do mesmo modo que ‘indivíduo’ não é uma coisa, mas sim termo designativo da imensa variedade de reações, hábitos, disposições e faculdades da natureza humana que são evocados e confirmados sob a influência da vida associativa, assim o é com o termo ‘social’. ‘Sociedade’ é uma palavra, mas encerra uma sucessão infinita de muitas coisas. Abriga em si todos os modos pelos quais os homens, associando-se uns aos outros, compartilham reciprocamente de suas experiências, e criam interesses comuns e aspirações (DEWEY, 1958, p. 195).

A individualidade, ao invés de ser oposição ao contexto social, é a fonte de inovação na sociedade. É uma agência de reconstrução de uma ordem existente. Ela é responsável não apenas por inovações conceituais, mas para adaptar os hábitos existentes às novas condições e coerente para a integração de novas ideias em um corpo existente de significados. A individualidade é, assim, o funcionamento subjetivo dentro de um contexto objetivo.

Esta sociabilidade leva Dewey a traduzir os sentidos etimológicos das palavras *sociedade* (comunidade) e *comunicação* como fenômenos afins ou em comum. A sociedade é desenvolvida pela e na comunicação.

A sociedade não só continua a existir pela transmissão, pela comunicação, como também se pode perfeitamente dizer que ela é transmissão e é comunicação. Há mais do que um nexos verbal entre os termos comuns, comunidade e comunicação. Os homens vivem em comunidade em virtude das coisas que têm em comum; e a comunicação é o meio por que chegam a possuir coisas comuns. O que eles devem ter em comum para formar uma comunidade ou sociedade são os objetivos, as crenças, as aspirações, os

conhecimentos – um modo comum de compreender – mentalidade similar, conforme dizem os sociólogos. (DEWEY, p. 4, 1979b).^x

Por sociabilidade, nessa compreensão, é a tendência de identificar o bem e o bem-estar do indivíduo com o bem e o bem-estar da sociedade. Esta identificação é necessária, para este pensador, por três motivos: primeiro, a definição de bem é necessariamente dialógica, comunicacional. “O reconhecimento de que bens existem e se preservam somente através da comunicação mútua, e de que a associação é o meio de se efetuarem coparticipações, está contido no senso moderno de humanidade e democracia” (DEWEY, 1958, p. 200). Segundo, as disposições para viver a boa vida, isto é, as disposições contidas na concepção de Dewey sobre autonomia, são resultados da socialização, da participação; “o convívio, o compartilhar, a coparticipação são os únicos meios existentes de universalizar a lei moral e os fins... Universalização significa socialização, ampliação da área e do alcance dos que compartilham de um bem” (DEWEY, 1958, p. 200). Terceiro, a busca de um bem e de um bem-estar sem levar em consideração os interesses sociais pode se tornar atomística. Quando a identificação entre Estado e indivíduo existe em si mesma, “em sua hostilidade à livre experiência e ao poder de escolha do indivíduo, face a decisões sobre os problemas sociais, ela limita a capacidade de muitos ou da maioria dos indivíduos de compartilhar efetivamente das atividades sociais, privando assim a sociedade de se beneficiar com a contribuição de todos os seus membros” (DEWEY, 1958, p. 202).

A disposição social é característica de uma sociedade de participantes autônomos. Esta atividade é cooperativa em que as pessoas contribuam com as suas perspectivas e interesses para um diálogo comum; buscam relações harmoniosas dentro de uma sociedade pluralista (DEWEY, 1970, p. 185). Dewey apresenta dois elementos como critério que orientam a estrutura de uma sociedade liberal.

O primeiro significa não só mais numerosos e variados pontos de participação do interesse comum, como também maior confiança no reconhecimento de serem, os interesses recíprocos, fatores de regulação e direção social. E o segundo não só significa uma cooperação mais livre entre os grupos sociais como também a mudança dos hábitos sociais – sua contínua readaptação para ajustar-se às novas situações criadas pelos vários intercâmbios. (1979b, p. 93).

O ideal democrático liberal de Dewey, pautado num positivismo metafísico, entende que

a extensão, no espaço, do número de indivíduos que participam de um mesmo interesse de tal modo que cada um tenha de pautar suas próprias ações pelas ações dos outros e de considerar as ações alheias para orientar e dirigir as suas próprias, equivale à supressão daquelas barreiras de classe, raça e território nacional que impedem que o homem perceba toda a significação e importância de sua atividade. Estes mais numerosos e variados pontos de contacto denotam maior diversidade de estímulos a que um indivíduo tem de reagir; e incentivam, por conseguinte, a variação de seus atos... Uma sociedade móvel, cheia de canais distribuidores de todas as mudanças ocorridas em qualquer parte, deve tratar de fazer que seus membros sejam educados de modo a possuírem iniciativa individual e adaptabilidade (1979b, p. 93 e 94).

O que foi afirmado até o momento é que a defesa que o pragmatismo de Dewey faz do liberalismo pode ser generalizada para os diversos contextos sociais e culturais, porque é um método que prevê a evolução inteligente e moral das instituições, leis e normas dentro de um ambiente social, econômico e tecnológico contingente e mutável. Os princípios da investigação de Dewey são generalizáveis devido à natureza mutável e contingente da experiência. Eles não são artefatos históricos, porque são os princípios de um método que podem funcionar em qualquer narrativa histórica particular. Eles vão além da subjetividade, não só porque o método é generalizável, mas também porque o método pressupõe a existência de respostas sobre todas as questões morais e políticas, mesmo que as respostas que surgem, por vezes, aplicam-se apenas com perguntas qualitativamente individualizadas.

Dewey assumiu a premissa segundo a qual a finalidade de qualquer sociedade deve ser o crescimento, ou autodesenvolvimento, de seus membros. Em segundo lugar, o princípio de que o ambiente no qual este autodesenvolvimento deve ocorrer é precário. A sociedade precisa, portanto, de um método correto para determinar as melhores instituições, leis e normas cujo objetivo é liberar seus indivíduos para o autodesenvolvimento em qualquer ambiente social, econômico e tecnológico (DEWEY, 1970).

Por sociedade, Dewey significa muito mais do que aquilo que muitos liberais passaram a ver como domínio público:

As instituições sociais todas, o governo, o comércio e a indústria, as atividades artísticas, a religião e tantas outras instituições sociais têm um sentido, um propósito, e esse propósito não é outro senão o de liberar e desenvolver as capacidades pessoais sem preconceito de raça, sexo, classe ou situação econômica. E isso é o mesmo que dizer que a prova do valor de suas funções é encontrada na extensão em que essas instituições educam cada indivíduo a todo o tamanho de suas possibilidades. O termo democracia tem significados vários, mas, se é que possui um significado moral, este é

encontrado no esclarecer que a prova suprema de todas as instituições políticas e grupos industriais estará na contribuição que prestem ao crescimento integral de cada membro da sociedade (DEWEY, 1958, 184).

O fito da sociedade liberal de Dewey é o bem do indivíduo. Ele justifica os princípios liberais, segundo Savage, como liberdade individual, os direitos individuais, a tolerância e o pluralismo, porque são componentes de uma estrutura societal para realizar o bem. A democracia liberal é, por sua vez, o melhor ambiente social para desenvolver e cultivar as virtudes intelectuais, a individualidade criativa e as relações intersubjetivas (SAVAGE, 2002).

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3. ed. Bauru, SP: Edipro, 2009.
- DEWEY, John. *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*. New York: Henry Holt and Company, 1910.
- DEWEY, John. *The experimental theory of knowledge*. In: *The influence of Darwin on philosophy and other essays*. New York: Henry Holt and Company, 1910.
- DEWEY, John. *The public and its problems*. New York: Holt Publishers, 1927.
- DEWEY, John. *The quest for certainty*. London: Gifford Lectures, 1929.
- DEWEY, John. *Theory of Valuation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1929.
- DEWEY, John. *Meu credo pedagógico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954.
- DEWEY, John. *A filosofia em reconstrução*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- DEWEY, John. *Liberalismo, liberdade e cultura*. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Editora USP, 1970.
- DEWEY, John. *Experiência e educação*. 3 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979a.
- DEWEY, John. *Democracia e educação: introdução à filosofia da educação*. 4ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979b.
- JAMES, William. *Pragmatism*. New York: Prometheus Books, 1996
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Temas básicos da sociologia*. 2 ed. São Paulo: Editora Cultrix, s/a.
- HORKHEIMER, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. La Plata: Terramar, 2007.
- HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica I*. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Coleção Estudos).

KOFLER, Leo. História e dialética: estudos sobre a metodologia da dialética marxista. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

MARX, Karl. Grundrisse. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

MARX, Karl. O capital. Crítica da economia política. Tomo I. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MARX, Karl. A miséria da filosofia. 2 ed. São Paulo: Global Editora, 1985.

SAVAGE, Daniel M. John Dewey's Liberalism: individual, community, and self-development. Illinois: Southern Illinois University, 2002.

Notas

ⁱ HORKHEIMER, Max. Crítica de la razón instrumental. La Plata: Terramar, 2007.

ⁱⁱ JAMES, William. Pragmatism. New York: Prometheus Books, 1996.

ⁱⁱⁱ HORKHEIMER, Max. Teoria crítica I. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Coleção Estudos).

^{iv} MARX, Karl. O capital. Crítica da economia política. Tomo I. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

^v HORKHEIMER, Max. Teoría tradicional y teoría crítica. Barcelona: ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000. No Brasil, esta obra foi publicada na coleção Os Pensadores, da editora Nova Cultural, em 1989. Textos escolhidos de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno.

^{vi} MARX, Karl. A miséria da filosofia. 2 ed. São Paulo: Global Editora, 1985.

^{vii} MARX, Karl. Grundrisse. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

^{viii} KOFLER, Leo. História e dialética: estudos sobre a metodologia da dialética marxista. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

^{ix} ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. 3. ed. Bauru, SP: Edipro, 2009.

^x DEWEY, John. Democracia e educação: introdução à filosofia da educação. 4ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979b.

Sobre o autor

Wilson da Silva Santos. Doutor em Filosofia e História da Educação pela Unicamp. Mestre em Educação Popular, Comunicação e Cultura pela UFPB. Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Atua nas disciplinas Metodologia da Pesquisa e Estudos Sócio-Antropológicos. Pesquisa sobre História da Educação e História dos Intelectuais. Pesquisador do HISTEDBR. Endereço Eletrônico: wisanvc@yahoo.com.br