Universidade de São Paulo
Faculdade de Educação

SANDRO ADRIÁN BARALDI

Dewey: Natureza, Cultura, Educação e Democracia
(versão corrigida)

São Paulo
2019

SANDRO ADRIÁN BARALDI

Dewey: Natureza, Cultura, Educação e Democracia

(versão corrigida)

Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Educação, área de concentração: Filosofia da Educação, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral.

São Paulo

2019

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

Catálogo da Publicação

Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a)
Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite - CRB-8/8204

B519d Baraldi, Sandro Adrián
Dewey: Natureza, Cultura, Educação e Democracia /
Sandro Adrián Baraldi; orientadora Maria Nazaré de
Camargo Pacheco Amaral. -- São Paulo, 2019.
173 p.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação
Cultura, Filosofia e História da Educação) --
Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo,
2019.

1. John Dewey. 2. Cultura. 3. Educação. 4.
Filosofia da Educação. 5. Natureza. I. Amaral, Maria
Nazaré de Camargo Pacheco, orient. II. Título.

Nome: BARALDI, Sandro Adrián

Título: **Dewey: Natureza, Cultura, Educação e Democracia.**

Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação, área de concentração: Filosofia da Educação, sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof(a.) Dr(a.):

Instituição:

Julgamento:

Prof(a.) Dr(a.):

Instituição:

Julgamento:

Prof(a.) Dr(a.):

Instituição:

Julgamento:

Prof(a.) Dr(a.):

Instituição:

Julgamento:

Prof(a.) Dr(a.):

Instituição:

Julgamento:

Às meninas

Agradecimentos:

À minha orientadora, Prof^ª Dr^ª Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral, pois sem seu esforço esse trabalho não teria sido possível.

A Lílian Honda pela leitura crítica e pela grande ajuda para a revisão desse texto.

A Ofélia M. Marcondes pela paciência, apoio e discussão dos principais conceitos dessa dissertação.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq pela bolsa concedida para a elaboração deste trabalho.

Todo pensador coloca em perigo certa parte de um mundo aparentemente estável e ninguém consegue prever totalmente o que surgirá em seu lugar (DEWEY, 1958, p. 222).

RESUMO

BARALDI, Sandro Adrián. **Dewey: Natureza, Cultura, Educação e Democracia.**

Tese de doutorado - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Esta tese tem por objetivo apresentar a investigação sobre a filosofia da experiência de John Dewey e sua relação com a educação democrática e a democracia criativa. Ao elaborar sua filosofia da experiência, Dewey traça um percurso que parte da origem orgânica das habilidades psíquicas e de seu desenvolvimento em um meio cultural formado por hábitos que nos constituem como seres. Para este filósofo, todos os seres humanos possuem potências que se revelam durante a formação cultural, que, por sua vez, constrói um *ethos* aplicável à vida ordinária, possibilitando o redirecionamento dos costumes, a alteração da própria subjetividade e a democracia. Para Dewey, a democracia é um conceito aberto, também de origem orgânica, que se refere à liberdade presente nas interações do mundo. Assim, não há em sua obra uma democracia específica, mas um método que, sendo seguido, permite alcançar significados para a construção de uma Grande Comunidade Democrática. John Dewey, ao longo de seus 92 anos de vida, construiu uma sólida filosofia, profundamente inovadora, a ponto de Larry Hickman, renomado pesquisador de sua obra, denominar o pragmatismo deweyano como “pós-pós-moderno”, aproximando-o das filosofias mais contemporâneas. Este fato, por si, instigou esta pesquisa, que precisou lidar com uma imensa obra: Dewey deixou cerca de quarenta livros e aproximadamente setecentos artigos distribuídos por cento e quarenta jornais; tratou de psicologia, educação, epistemologia, lógica, empirismo, política, o que redundou na complexidade do desenvolvimento desta pesquisa e na obrigatoriedade de alinhar todos esses temas. É uma pesquisa exclusivamente bibliográfica, que pretende levantar conceitos do pensamento deweyano para sugerir ideias que contribuam para a Filosofia da Educação.

Palavras-chave: John Dewey; natureza; cultura; educação; democracia; Filosofia da Educação, Grande Comunidade.

ABSTRACT

BARALDI, Sandro Adrián. Dewey: Nature, Culture, Education and Democracy.

Doctoral thesis – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

This thesis aims to present research on the philosophy of John Dewey's experience and its relationship with democratic education and creative democracy. In elaborating his philosophy of experience, Dewey traces a pathway from the organic origin of psychic abilities and their development into a cultural milieu formed by habits that constitute us as beings. For this philosopher, all human beings have powers that are revealed during cultural formation, which, in turn, builds an *ethos* applicable to ordinary life, enabling the redirection of customs, the alteration of their own subjectivity and democracy. For Dewey, democracy is an open concept, also of organic origin, that refers to the freedom present in the interactions of the world. Thus, there is not a specific democracy in his work, but a method that, being followed, allows to reach meanings for the construction of a Great Democratic Community. John Dewey, throughout his 92 years of life, has built a solid, deeply innovative philosophy to the point that Larry Hickman, a renowned researcher of his work, calls Deweyan pragmatism “post-post-modern”, bringing it closer to philosophies more contemporary. This fact in itself sparked this research, which had to deal with a huge work: Dewey left about forty books and about seven hundred articles distributed over one hundred and forty newspapers; It dealt with psychology, education, epistemology, logic, empiricism, politics, which resulted in the complexity of the development of this research and the obligation to align all these themes. It is an exclusively bibliographical research that aims to raise concepts of Deweyan thought to suggest ideas that contribute to the Philosophy of Education.

Keywords: John Dewey; nature; culture; education; democracy; Philosophy of Education, Great Community.

Sumário

Introdução	19
1 A psicologia de John Dewey	33
1.1 O conceito de arco reflexo na psicologia: a continuidade em germe	35
1.2 Continuidade <i>versus</i> pensamento dualista	40
1.3 A proposta deweyana contra os dualismos: o método empírico	50
1.4 A unidade da experiência com a natureza	53
1.5 Os traços básicos da existência natural	61
1.5.1 O desenvolvimento da linguagem e da mente	67
1.5.2 Consciência e imaginação	75
1.6 Então, a natureza é misteriosa?	79
2 O hábito de aprender	83
2.1 O que são hábitos	85
2.2 “Aprender é aprender a pensar” (DEWEY, 1959b, p. 85)	89
2.3 Para modificar hábitos precisamos aprender a pensar reflexivamente	95
2.3.1 Erro: aprendizagem e formação de hábitos	98
2.3.2 Inferência: o “salto ao desconhecido”	99
2.3.3 Aprender “verdades”?	101
2.3.4 Um alerta sobre a lógica	104
2.4 A formação da “individualidade”	107
2.5 A qualidade da experiência educativa	112
2.6 A criticidade necessária para o redirecionamento dos hábitos	117
2.7 A “ontologia cultural” de John Dewey: o naturalismo cultural	120
3 Democracia: fundamentação histórico-filosófica de Dewey	125
3.1 Condições para a ruptura do isolacionismo	127
3.2 Estado: (in)definições	130
3.3 Transição do feudalismo para uma nova era	134
3.4 A forma Estado: individual e social, privado e público	136
3.5 Formação do “público”	147
3.6 Grande Sociedade <i>versus</i> Grande Comunidade	154
3.7 A corrente democrática	155
Considerações finais	161
Referências bibliográficas	169

Introdução

John Dewey afirmou que é possível definirmos filosofia como “*a teoria geral da educação*” (DEWEY, 2004, p. 315, grifo do autor), sendo esta a prática daquela. O propósito desta pesquisa, seu objetivo principal, é reunir os conceitos-chave relacionados à educação e à democracia presentes na obra do autor.

A leitura das obras de Dewey aponta para a possibilidade da reconstrução filosófica, aplicando a filosofia à vida, norteando os pensamentos e as práticas cotidianas: “as estruturas, os problemas e os temas da filosofia são concebidos pelo estresse e pela tensão da convivência comunitária, onde uma forma padronizada de filosofia é cultivada” (DEWEY, 2011, p. 11). Ou seja, a tendência de se limitar o pensamento de Dewey estritamente à área da educação é superficial, preconceituosa e leviana.

A noção de Educação como o ensino de uma “prática” vem de meados do século VI a.C. da Grécia antiga: a “conversão da educação numa técnica é um caso particular da tendência geral do tempo a dividir a vida inteira numa série de compartimentos separados, concebidos com vista a uma finalidade e teoricamente fundamentados num saber adequado e transmissível” (JAEGER, 2013, p. 349). Apenas com os sofistas, considerados os fundadores da ciência da educação, por volta do século IV a. C., estabeleceram-se os fundamentos da pedagogia (Cf. JAEGER, 2013, p. 348-49).

A educação como ensino de práticas parte do princípio de que a Filosofia da Educação não pode ser concebida por carecer de “cientificidade”, o que a torna “menos séria”. Essa concepção vai além da injustiça para com Dewey; consiste mesmo em equívoco, uma vez que toda filosofia sempre trata tanto do conhecimento como do modo de se conhecer, como evidencia Bochenski: quando uma “ciência particular se torna independente da filosofia, surge quase sempre uma disciplina filosófica paralela” (BOCHENSKI, 1977, p. 23).

Como poderíamos então esperar, a filosofia foi geralmente definida de modo a implicar uma certa totalidade, generalidade e última causalidade (*ultimateness*) da matéria e do método. A respeito da matéria a filosofia é uma tentativa para *compreender*, isto é, reunir as várias particularidades do mundo e da vida em um todo único que seja uma unidade, ou, como nos sistemas dualistas, reduzir a pluralidade de particularidades a um número pequeno de princípios finais (DEWEY, 1959, p. 357, grifos do autor).

Também a prática educativa está baseada simultaneamente no conhecimento e no modo de se conhecer, o que implica a obrigatoriedade de fundar-se em um pressuposto

filosófico, simplesmente porque não há outro modo de se constituírem tanto um, a prática, quanto outro, o conhecimento. Portanto, filosofia identifica-se com a filosofia da educação: se “concebemos a educação como o processo que forma disposições fundamentais, intelectuais e emocionais, perante a natureza e as outras pessoas, a filosofia pode, então, ser definida *como a teoria geral da educação*” (DEWEY, 2004, p. 315, grifo do autor).

Para a definição de “disposições fundamentais”, Dewey se vale do conceito peirceano de crença: “as crenças são realmente regras de ação e toda a função do pensar não é nada mais do que um passo na produção dos hábitos de ação” (DEWEY, 2007, p. 230). Em outras palavras, a crença é o fundamento das “disposições fundamentais”, porque é preciso acreditar em algo para agir – eis a relação entre crença e regras de ação. Quando os resultados se mostram adequados, as disposições fundamentais são mantidas, as ações em conformidade com as regras são repetidas e essa repetição constitui um hábito. “A habilidade de repetir é o resultado da formação dos hábitos por meio de rearranjos orgânicos efetuados que alcançam uma realização plena” (DEWEY, 1938, p. 32). Quando os hábitos são organizados e inter-relacionados de maneira sistemática, eles constituem o que chamamos de caráter: o comportamento característico de cada um. Assim, os hábitos consolidam os pensamentos, os sentimentos e as ações que constituem a conduta humana (Cf. GARRISON in HICKMAN, 1998, p. 64).

Como vimos, a repetição forma os hábitos, mas a adaptação ao meio circundante, seja ele social ou natural, depende também da mudança das disposições fundamentais e, portanto, alteração das crenças e das regras de ação o que exige inteligência. A conduta inteligente de um organismo depende de sua capacidade de inquirir, averiguar e pesquisar constantemente tanto as circunstâncias que se apresentam como as próprias disposições fundamentais com o propósito de conhecer e deliberar sobre novos valores que, por sua vez, servirão como orientação para reprimir ou permitir os hábitos de ação. Todo o processo de adequação do organismo ao seu meio circundante, que envolve a supressão de velhos hábitos e a formação de novos, toda a inquirição de valores e reunião de conhecimentos contidos nisso, constituem a educação em si. A conduta inteligente deve ser discriminativa, crítica frente ao que se apresenta: “as questões de maior alcance de todo o criticismo são as relações entre existência e valores, ou como o problema é frequentemente colocado, entre o real e o ideal” (DEWEY, 1958, p. 415). Vale ressaltar neste ponto que o vocábulo “existência” e os termos derivados dessa palavra são tomados por Dewey na acepção de “evento” ou de “acontecimento”: “Toda

existência é um evento” (DEWEY, 1958, p. 71)¹. O pensador entende por “evento” aquilo que é imediatamente sentido, ou seja, “[a] natureza *intrínseca* dos eventos é revelada na experiência como as qualidades imediatamente sentidas das coisas.” (DEWEY, 1958, p. xii, grifo do autor)². Tudo o que aconteceu, tudo o que está no conhecimento, é história e, portanto, uma existência. A “inexistência”, o seu contraponto lógico, é o que não faz parte do conhecimento. Por exemplo, na Idade Média as microondas não existiam; passaram a existir no século XX, quando foram descobertas por Percy Spencer. Já as sereias “existem” desde o século XI a.C., como criaturas da mitologia grega. Assim, “existência”, para Dewey, se refere a uma relação derivada de uma interação entre um ser humano e um aspecto das coisas imediatamente sentidas, que se torna um significado, não importando se essa interação é um ato da imaginação humana ou se é o encontro fortuito com um objeto físico.

[O] fato de conhecer uma coisa importa em uma alteração simultânea no agente do conhecimento e na coisa conhecida. Essas duas existências se modificam, porque se modificaram as relações que existiam entre elas. A árvore que era apenas objeto de minha experiência visual, passa a existir de modo diverso, se entre mim e ela outras experiências se processarem, pelas quais eu a venha conhecer em outros aspectos: úteis, medicinais, de resistência, etc. Depois dessas experiências, eu e a árvore somos alguma coisa diferente do que éramos antes. Existimos de modo diverso um para o outro. Houve, por meio daquelas experiências, uma transformação que irá permitir alterar, sob certo aspecto, o mundo em que vivo (TEIXEIRA, 1954, p. 8).

Como vimos, a conduta inteligente deve ser discriminativa, crítica; daí temos que o criticismo é fundamental para se julgarem valores. Uma vez que Dewey define a filosofia como um tipo de criticismo, a implicação desta com a educação fica ainda mais evidente.

Filosofia, então, é a generalização da teoria do criticismo. Seus valores principais para a experiência vivencial são de continuamente providenciar instrumentos para a crítica desses mesmos valores – tanto faz se das crenças, das instituições, das ações ou das produções – que são encontrados em todos os aspectos da experiência (DEWEY, 1958, p. xvi).

A educação procura formar hábitos que vem da discriminação dos valores para que permitam a adequação do organismo ao seu meio circundante.

Hábitos adquiridos por meio de uma conduta inteligente, baseados em um conjunto de valores determinados pela inquirição reflexiva e pelo criticismo, produzem conhecimentos

¹ “Every existence is an event”, no original.

² “The *intrinsic* nature of events is revealed in experience as the immediately felt qualities of things”, no original.

que vão além do que já foi estabelecido. “Visto desta forma, a filosofia como educação é uma visão holística do crescimento e do desenvolvimento humano. O objetivo da educação, argumenta Dewey, é habilitar as pessoas para que *continuem* sua educação” (GARRISON, 1998, p. 64, grifo do autor).

A filosofia de Dewey foi associada inicialmente ao Pragmatismo lógico de Peirce, mas, ao longo de seus 92 anos, passou por mudanças que não autorizam a manutenção desse “rótulo”. Charles Sanders Peirce criou o termo “pragmatismo” contrapondo-se ao pensamento kantiano. Para Kant, a “prática” de uma lei moral é um *a priori*; portanto, independe da experiência. Toda vez que Dewey trata do “*a priori*” o faz no sentido kantiano: “elas [as concepções mais importantes de Kant] não surgem na experiência e não podem ser verificadas ou testadas na experiência” (DEWEY, 2004a, p.57).

Já a “pragmática” é uma forma de pensamento que depende da experiência para se estabelecer. Peirce sugere que o “pragmático” busca esclarecer conceitos apoiados em uma base experimental, o que implica estabelecimentos de uma relação entre pensamento conceitual e fenômeno experimental no significado de uma palavra ou de uma expressão. “O esforço de Peirce era o de interpretar a universalidade dos conceitos no domínio da experiência [...] em outras palavras – o processo pelo qual o existente, com a ajuda da ação, torna-se um corpo de tendências racionais ou de hábitos generalizados tanto quanto possível” (DEWEY, 2007, p. 229).

A interpretação das ideias de Peirce, segundo Dewey, originaram dois erros comuns de interpretação perpetuados ou reiterados nos estudos sobre o pragmatismo: (1) o de que a ação é a finalidade da vida; e (2) o de que a atividade racional se destina a ganhos particulares. Dewey esclarece que a interpretação correta seria a seguinte: (1) a ação não é fim (Cf. DEWEY, 2007, p. 230), é a intermediação entre a existência e o pensamento, o que gera o significado da experiência; logo, a atividade inteligente se destina à modificação da experiência; e (2) a atividade inteligente aumenta o número de significações. Sendo a ação intermediária entre experiência e pensamento, cria uma ordenação cultural da natureza; a natureza “fica” organizada para nós. O produto ordenado da ação são os conceitos que utilizamos: formas simbólicas que fazem a intermediação com o meio físico.

Outra coisa a ser notada é que há uma escala de aplicações possíveis dos conceitos à existência e, por conseguinte, uma diversidade de significados. Quanto maior a extensão dos conceitos, quanto mais eles se encontram livres de restrições que os limitem a casos particulares, tanto mais se torna possível para nós atribuir a maior generalidade de significado ao termo. Assim, a teoria de Peirce se opõe a toda restrição do significado de um conceito em

razão de resultados de um fim particular, ainda mais quando se trata de um objetivo pessoal. Opõe-se ainda mais fortemente à ideia de que a razão ou o pensamento devam ser reduzidos a meros servos de qualquer interesse estreito ou pecuniário (DEWEY, 2007, p. 229).

Quanto mais conceitos surgem, mais tendem a se reorganizar e, sob o domínio de novas experiências, transformam-se em novos conceitos. “Portanto, não é a origem de um conceito, mas a sua aplicação que se torna o critério de seu valor; e aqui se encontra todo o pragmatismo em estágio embrionário” (DEWEY, 2007, p. 239). O aumento de significados possibilita ainda mais significados; portanto, quanto mais significados, mais difícil “contê-los”: essa é a postura lógica de Peirce.

William James desejava tornar o Pragmatismo uma filosofia moral que orientaria as condutas das pessoas. Essa ideia assumiu um sentido burguês que justificava as ações como finalidade da vida e cujo fito seria a prosperidade individual numa sociedade já então individualista e liberal como a americana do começo do século XX.

Peirce era acima de tudo um lógico; enquanto James era um educador e um humanista que desejava forçar o grande público a reconhecer que certos problemas, certos debates filosóficos, tinham importância real para a humanidade, porque as crenças que eles colocam em jogo levam a modos de conduta bastante diferentes (DEWEY, 2007, p.231).

A postura intelectual de James é emocional; coloca crenças contra crenças em um campo de disputa de “verdades” absolutas. Para Dewey, as “verdades” são transitórias; são simultaneamente fruto e instrumento de atividades racionais relacionadas ao existencial – ou físico –, de uso geral e social; ou seja, a teoria deve ser uma orientação válida para a prática.

As atitudes focadas no individualismo tendem a se “cristalizar” e levam a modos de pensar e agir dogmáticos, enquanto atitudes pluralistas reproduzem, de certa forma, o modo de ação do universo em que múltiplos turbilhões de partículas que se entrecruzam em eventos caóticos, geram coisas novas o tempo todo em um processo sem fim. A individualidade e a identidade são produções sociais que resultam do encontro de múltiplos eventos, psicológicos e sociais. Não pode haver individualidade se não existir uma comunidade, uma associação, da qual o indivíduo se distinga. Logo, uma individualidade “solipsista” não tem sentido lógico.

O que não ficou claro na proposta pragmatista é sua condição necessariamente experimental: hipóteses são formadas, comprovadas ou refutadas, e tornam-se um conhecimento provisório – e vale ressaltar que para o pragmatismo todo conhecimento é provisório.

[A] verdade ‘significa’ verificação, ou se se preferir, que a verificação, seja ela real ou possível, é a definição de verdade [...] Assim, o pragmatismo se apresenta como uma extensão do empirismo histórico, mas com uma diferença fundamental, não insiste sobre os fenômenos antecedentes, mas sobre os fenômenos consequentes; não sobre os precedentes, mas sobre as possibilidades de ação. E essa mudança de ponto de vista é quase revolucionária em suas consequências. Um empirismo satisfeito com a repetição de fatos passados não tem lugar para a possibilidade e para a liberdade. Não se pode encontrar lugar para concepções e ideias gerais, a não ser se as considerarmos como meros sumários ou registros. Mas quando tomamos o ponto de vista do pragmatismo, vemos que as ideias gerais têm um papel muito distinto a desempenhar, muito mais do que reportar ou registrar experiências passadas. Elas são a base para a organização das observações e das experiências futuras. Enquanto, para o empirismo, em um mundo já construído e determinado, a razão ou o pensamento geral não têm outro significado senão sumarizar casos particulares (DEWEY, 2007, p.234-235).

Para o Pragmatismo, portanto, a ação é o instrumento de um processo prospectivo que deve estar inscrito em um universo permanentemente em construção. Sendo o universo um incessante gerador de novidades, a verdade “provisória” precisa ser mantida sob constante análise. Assim, as inovações surgidas da relação entre sujeito e experiência questionam todo um edifício de verdades comprovadas previamente.

O pragmatismo, assim, tem uma implicação metafísica. A doutrina do valor das consequências leva-nos a tomar em consideração o futuro. E essa consideração com respeito ao futuro nos faz considerar uma concepção de universo cuja evolução não está acabada, de um universo que ainda está, nas palavras de James, “se fazendo”, “em processo de tornar-se”, de um universo até certo ponto ainda plástico (DEWEY, 2007, p. 236, grifos do autor).

Dewey foi aluno de Peirce, criador do Pragmatismo, e de James, criador da versão psicológica do Pragmatismo. O Pragmatismo deweyano, denominado “Instrumentalismo” pelo próprio autor, aproxima-se mais do Pragmatismo lógico de Peirce. Em 1903, Dewey, juntamente com alguns estudantes e colegas da *University of Chicago*, anunciaram o Instrumentalismo como sendo uma escola do pensamento.

O instrumentalismo é uma tentativa de estabelecer uma teoria lógica precisa dos conceitos, dos juízos e das inferências em suas diversas formas, considerando primeiramente como o pensamento funciona na determinação experimental de suas consequências futuras. Significa dizer que o instrumentalismo tenta estabelecer distinções universalmente reconhecidas e regras de lógica, derivando-as da função reconstrutiva ou mediativa atribuída à razão. Objetiva-se constituir uma teoria das formas gerais de concepção e de raciocínio, e não deste ou daquele juízo particular ou conceito relacionado

com seu próprio conteúdo, ou com suas implicações particulares (DEWEY, 2007, p. 236-237).

Para Larry Hickman, diretor do *Center for Dewey Studies* e professor de filosofia da *Southern Illinois University de Carbondale*, E.U.A., Dewey não desenvolveu uma teoria do conhecimento em conformidade com a epistemologia usual; procurou, antes, construir uma teoria da inquirição a seu modo. Para Dewey, os epistemólogos começam suas pesquisas partindo de um conhecimento “certo” ou de um conhecimento “justificado por crenças verdadeiras” e, só então, procuram achar a justificativa do achado, fazendo um caminho inverso em relação ao pensamento deweyano. O filósofo sugere que se deveria examinar, tanto o objeto da pesquisa como a própria forma de inquirição, para compreender e modificar o modo pelo qual uma procede em relação à outra, incrementando, assim, o leque de opções intelectuais para as inquirições futuras. O que Dewey procura mostrar é que as análises deveriam ser, elas mesmas, instrumentos para outras análises, minimizando, dessa forma, as complexas misturas de instrumentos lógicos relevantes com as pressuposições psicológicas e metafísicas irrelevantes. Se os conceitos estabelecidos *a priori* e considerados irrelevantes fossem descartados, a epistemologia tornar-se-ia sinônimo da lógica e conseguiria fazer o seu real papel de inquirição científica (Cf. HICKMAN, 1998, 166-177).

Para Dewey, o termo “conhecimento”, substantivo, deveria ser trocado pelo gerúndio “conhecendo” (Cf. HICKMAN, 1998, 166), como forma de enfatizar o processo sem fim que é o conhecer. Além disso, o filósofo faz outra importante permuta lexical com intuito de ressaltar o caráter de precariedade do produto da pesquisa, considerando a expressão “promessa de validade”³ como um substituto mais adequado de “conhecimento”, invalidando justamente a principal característica deste: o “melhor [que o termo conhecimento] tem a oferecer se resume a uma medida de estabilidade em um mundo que, de outra forma, seria muito precário” (HICKMAN, 1998, 167).

A inquirição é, para Dewey, a mediação da qual um organismo pensante se vale para conseguir estabilizar o processo de adaptação; é também a intenção consciente de resolver problemas. “O objetivo da inquirição é, portanto, reconstruir ambos, os materiais encontrados e os instrumentos disponíveis, de forma a torná-los mais ricamente significativos” (HICKMAN, 1998, 168). Por meio da inquirição, os seres humanos obtêm algum controle sobre a formação de seus próprios hábitos, criando, assim, novos instrumentos psíquicos e físicos para lidar com as contingências. Esses instrumentos, tanto os intelectuais quanto

³ “Warranted assertibility” no original.

aqueles criados concretamente, permitem melhorar condições consideradas insatisfatórias e, a longo prazo, influenciam o curso das mudanças sociais. Um organismo que consegue estabilizar as situações que lhe são “apresentadas” pelas circunstâncias é aquele que reconstrói continuamente a ambas, tanto situações quanto circunstâncias. Isso implica a condição de provisoriedade dos objetos do conhecimento, determinando a necessidade de análise contínua.

Para Dewey, “não há nada ‘lá fora’” (HICKMAN, 1998, 168). Em outras palavras, quaisquer situações que se apresentem naquilo que se poderia considerar o “fora” – natureza, sociedade, grupo, alteridade – nada mais são do que o resultado da inteligência humana efetuando a relação dos materiais da experiência imediata aos instrumentos intelectuais que tem à disposição. A continuidade entre o ser orgânico e o seu contexto é o que define os objetos do conhecimento, não havendo, portanto, nada que preceda o produto da experiência.

A lógica é uma teoria naturalista. O termo “naturalista” tem vários significados. Tal como empregado aqui significa, por um lado, que não há quebra de continuidade entre as operações de inquirição e as operações biológicas e físicas. “Continuidade”, por outro lado, significa que as operações racionais crescem a partir de atividades orgânicas, sem serem idênticas àquilo da qual emergem. Há um ajuste de significados das consequências que derivam das atividades das criaturas vivas, mesmo que não sejam dirigidas por propósitos deliberados (DEWEY, 1938, p.19).

Por acreditar que não há nada *a priori*, Dewey rejeita e considera ingênua a ciência “realista”, aquela em que cabe aos cientistas descobrirem as leis correspondentes a uma realidade fixa e externa – o “lá fora”, a que nos referimos anteriormente (Cf. HICKMAN, 1998, 168). Para os empiristas clássicos, que insistem que o conhecimento tem origem na experiência, a mente encontra-se receptiva, como uma folha de papel branco, esperando para ser preenchida pelo mundo físico como se fosse uma réplica em forma de ideias (Cf. HILDEBRAND, 2008, p. 42). Para a epistemologia racionalista, por outro lado, o conhecimento é abstrato e dedutivo, produzido pela mente “uma entidade imaterial com uma capacidade de racoar e pensar que são inatos e independentes da sua casa temporária, o corpo material” (HILDEBRAND, 2008, p. 42-43). Por causa desse apriorismo dos empiristas e dos racionalistas, Dewey cria o Instrumentalismo, em 1903, “(um nome que abandonou perto do fim da sua carreira)” (HILDEBRAND, 2008, p. 41), que propõe a possibilidade de reconstrução da experiência. “Quer dizer, o instrumentalismo tenta estabelecer distinções universalmente reconhecidas e regras de lógica, derivando-as da função reconstrutiva ou mediativa prescrita à razão” (DEWEY, 2008, p. 126). O Instrumentalismo ou

Experimentalismo é uma derivação do Pragmatismo: assume o caráter “anti-essencialista” deste e acrescenta instrumentos orgânicos, como a mente, a consciência, os hábitos, “anti-apriorísticos”.

“O Pragmatismo e o experimentalismo instrumental dão proeminência à importância do indivíduo” (DEWEY, 2008, p. 131). Essa tendência individualista é diminuída em prol da tendência associacionista, como veremos. Nos últimos textos de Dewey, a experiência imediata é compreendida *em parte*, pois as relações criadas por esse contato dependem das interações sociais.

A fonte da instrumentalidade humana é a inquirição, que surge do contato do organismo humano com o contexto existencial; ou seja, não há nenhum aspecto, qualquer atributo, faculdade ou atividade intelectual antes desse encontro do ser com o meio no qual está inserido. A inquirição é uma atividade reflexiva que inter-relaciona significados em arranjos criativos com o propósito de gerar algo novo. O produto desse processo frequentemente reconstrói os instrumentos, psíquicos e físicos, renovando-os para que sejam aplicados em uma outra ocasião.

A Teoria da Inquirição de Dewey radicaliza os conceitos da lógica. Sendo as formas lógicas derivadas da inquirição – que é produto do encontro do organismo com as suas circunstâncias –, não poderá haver a submissão desta a necessidades institucionais, senão a pesquisa transforma-se em política: “as formas lógicas, na inquirição, derivam do que é proposto em virtude da sujeição do último [das proposições] às condições determinadas pela instituição a que se destinam de forma a obter uma conclusão garantida.” (DEWEY, 1938, p. 372). Dito de outra forma: a lógica tradicional é manipulada pelas instituições de maneira a obterem os resultados desejados.

A lógica tradicional, que é um arranjo de conceitos *a priori*, estabelece necessariamente um conjunto de regras que toda pesquisa deve obedecer; no entanto, também ela não passa de uma construção humana, política, e não de um imperativo natural. Essa utilização desvirtuada da lógica se fundamenta, enganosamente, na ideia de que existe esse arranjo de regras anteriores a qualquer pesquisa científica. Para Dewey, porém, a investigação científica poderia utilizar um tipo de “*a priori* operacional” apenas para servir como fundamento para novas pesquisas. Em qualquer inquirição, diz Dewey, são desenvolvidos hábitos de ação ou “leis de inferência”, que não são ações específicas, mas genéricas. Esses “hábitos científicos” devem ser utilizados apenas provisoriamente, devendo ser continuamente questionados, até mesmo durante o processo da pesquisa. Trata-se de uma crítica reiterada e demolidora do filósofo à epistemologia: “Basta uma simples leitura das

obras de John Dewey para verificarmos que seu intuito principal consiste em fazer tábua rasa das doutrinas do passado, tão notórias e acerbas são as críticas que delas faz constantemente, a ponto de chegar a fatigar o leitor” (CARVALHO, 1959a, p. 199).

Não só a epistemologia foi alvo das severas críticas na obra deweyana, mas também todas as correntes de pensamento que se valem de conceitos apriorísticos, como o empirismo, o atomismo, o racionalismo, o dualismo ou qualquer doutrina que se valha de um arcabouço teórico fundamentado na tradição ou em um legado de valores e princípios previamente estabelecidos.

Contra o empirismo [Dewey] afirma o caráter biológico, naturalista e totalizante da experiência; contra o atomismo, os traços constituintes do processo, da organicidade e da continuidade; contra cada posição imobilista, a sua natureza dinâmica e ativa; contra seja quem for que clame pelo passado invocando a força da tradição, ele evidencia a essência prospectiva, previsional da experiência, a projeção dessa em direção ao futuro; contra o racionalismo e a hipóstase da razão e dos princípios racionais, a sua historicidade e continuidade, o valor hipotético das ideias, a sua função de hipóteses/previsões para a solução de problemas práticos e o comportamento a ser usado em situações determinadas; contra o dualismo de espírito e matéria, de teoria e práxis dos valores éticos e necessidades econômicas, a funcionalidade da experiência ordinária e da averiguação científica, de fatos e ideias, etc. (ALCARO, 1972, p. 409).

É mandatório deduzir que tais críticas alcancem a educação, área do conhecimento insistentemente abordada por Dewey em sua vasta obra. Mais do que isso, o filósofo considera a inquirição como a aprendizagem em si (Cf. DEWEY, 1959b, p. 105-106), transformando a educação em uma necessidade que se impõe à continuidade da vida ou ao fluxo das experiências em continuidade, como veremos no decorrer deste trabalho.

A aplicação da filosofia deweyana à educação, hipotética e teoricamente falando, tem o intuito de reconstruir pelo pensamento reflexivo atitudes menos dogmáticas, cujo potencial é a formação de pensadores reflexivos, modificando tradicionais práticas educacionais. Iniciar uma formação pessoal valendo-se do desgastado modelo dualista, que divide o universo em perfeito e imperfeito, em superior e inferior, é começar pelo avesso. As coisas que compõem o mundo não vêm com rótulos que as qualifiquem; ao contrário, atribuímos valores a elas, o que significa dizer que melhor ou pior, perfeito e imperfeito ou superior e inferior são categorias arbitrárias, ou seja, categorias que dependem apenas da vontade de quem as discriminou, cuja motivação pode ter sido um capricho pessoal de uma autoridade instituída tanto quanto uma decisão arbitrada socialmente. O existente permite tanto a construção quanto a destruição; ambas as ações são possíveis sob as mesmas condições, mas o que muda são as consequências

desses atos para toda a humanidade. No entanto, a divisão entre orgânico e mental ou entre sujeito e natureza acabou por determinar a hegemonia de uma forma de pensar e de ver o mundo. “Nossa linguagem é tão impregnada de consequências das teorias que dividiram o corpo da mente, fazendo deles reinos existenciais separados, que nos faltam palavras para designar o fato existencial real” (DEWEY, 1958, p. 284). Por causa da cisão do existente formulada pela linguagem, o resultado da educação atual é uma cultura dualista, excludente, dividida entre pessoas melhores e pessoas piores.

É também um fato empírico óbvio que os animais estão conectados uns aos outros em esquemas de comportamentos inclusivos por meio de atos de sinalização, em consequência dos quais certos atos e consequências são adiados até que uma ação conjunta ocorra possibilitada pela sinalização. No ser humano, esta função torna-se linguagem, comunicação, discurso, em virtude da qual as consequências das experiências de uma forma de vida são integradas no comportamento dos outros (DEWEY, 1958, p. 280).

Ensinar uma linguagem dualista, que antepõe um repertório já compilado de vocábulos ao ato da comunicação, conforma os pensamentos a um dogma igualmente dualista. Por outro lado, ao se aprender a linguagem também se adquire um instrumental crítico. Logo, a educação como instrumento social, *per se*, não é nem boa nem má: ela possibilita a comunicação e a crítica e é necessária para se modificar hábitos “congelados”, tornados fixos pela tradição. Ampliar acesso à educação implica amplificar o conjunto total de experiências e conhecimentos da humanidade. Restringir o acesso da educação, acarreta restrição do conhecimento. A “inteligência é parcial e especializada porque a comunicação e a participação são limitadas, sectárias, provinciais, confinadas à classe, partido, grupo profissional” (DEWEY, 1958, p. 205).

A educação é formadora de hábitos, portanto, desempenha uma ação fundamental para o entendimento e a mudança social: “Falhar no entendimento é falhar em entrar em acordo na ação; entender mal é estabelecer uma ação com objetivos cruzados” (DEWEY, 1958, p. 179). Sem a educação, não nos entenderíamos; ela permite a comunicação, que tem uma função fundamental na vivência do ser humano: alterar o comportamento do outro (Cf. DEWEY, 1958, p. 280). A linguagem, mesmo apresentando lacunas, é o único instrumento usado durante o ato comunicativo para esse fim social. Embora não haja comunicação sem linguagem, a estrita função desta é ser um instrumento daquela.

Esse trabalho foi dividido em três capítulos que se conectam da seguinte maneira: o capítulo 1 procura demonstrar que o orgânico – ou o organismo – e o psíquico são uma única

coisa, de forma que não existe nenhuma coisa psíquica anterior ou intrínseca ao orgânico.

[o] organismo não existe como tal, senão na medida em que mantém atividade contínua com o ambiente que o cerca. Se para continuar existindo (sobrevivendo) como um elemento dentre muitos outros da escala biológica, ele precisa estar em constante interação com o ambiente, então, para continuar existindo como ser humano, dentro do seu ambiente específico, o social, o homem precisa manter-se em contínua comunicação com os outros homens (AMARAL, 2007, p. 70-71).

O organismo nasce sem reconhecer qualquer atributo; os atributos só são reconhecidos posteriormente formatados pelo contato social e tornam-se hábitos, formas psíquicas aprendidas durante as interações sociais. Até mesmo a “natureza” é uma construção psíquica aprendida. No capítulo 2, pretende-se demonstrar que tudo o que fazemos, todas as nossas ações, dependem da aprendizagem e da alteração de hábitos. Todas as funções psíquicas, a mente, o pensamento, a consciência, são hábitos aprendidos socialmente, que se interconectam com as sensações orgânicas. No nível orgânico, as sensações não passam de fluxos de correntes nervosas sem significação; quando essas sensações passam a ser denominadas socialmente, então surgem como raiva, satisfação, desejos, etc. Para mudar um hábito é necessário saber pensar reflexivamente ou aprender a inquirir: essa é a única forma de modificar um hábito aprendido, senão ele permanece como um aspecto da teimosia. A conexão dos hábitos forma o que chamamos de indivíduo, ou *self*, ou ego – o que reconhecemos como a nossa identidade única. A educação é a origem de todo o conhecimento, assim como dos hábitos e, sem ela, sem aprendizagem, não somos sequer humanos. Por fim, o capítulo 3 dedica-se a um estudo histórico dos hábitos porque essa história formou as condições que levaram a consequências sociais específicas no tocante à questão da democracia. Parte-se aqui da premissa de que todas as ações desempenhadas historicamente, por todos os que já viveram e ainda vivem, foram *articuladas pelos hábitos* estabelecidos social, contingencial e arbitrariamente. Esses hábitos de uma sociedade – ou costumes –, em inter-relação com os hábitos individuais, determinaram e determinam os comportamentos das pessoas. Relacionar a educação à democracia é necessário para compreender como hábitos arbitrários formaram a tradição que nos trouxe a esse momento histórico determinante pra o desenvolvimento democrático. É compreendendo os costumes – ou a cultura – que compreendemos a sociedade.

Quando penso nas condições nas quais homens e mulheres estão vivendo em muitos países estrangeiros hoje, medo de espionagem, com o perigo

pairando sobre o encontro de amigos para uma conversa amigável em reuniões privadas, fico inclinado a crer que o coração e a garantia final da democracia encontram-se nos livres encontros de vizinhos na esquina para discutir o que é lido nas notícias não censuradas do dia, e em reuniões de amigos nas salas de estar de casas e apartamentos para conversarem livremente uns com os outros. Intolerância, abuso, ofensas pessoais por causa de diferenças de opinião sobre religião ou política ou negócios, bem como por causa de diferenças de raça, cor, riqueza ou nível cultural são uma traição ao modo de vida democrático. Pois tudo o que obstaculiza a liberdade e a plenitude de comunicação estabelece barreiras que dividem os seres humanos em grupos e rodas, em seitas e facções antagônicas, e assim enfraquece o modo de vida democrático. As garantias meramente jurídicas das liberdades civis de livre crença, livre expressão, livre reunião são pouco úteis se na liberdade de comunicação cotidiana a troca de idéias, fatos, experiências é sufocada por suspeita mútua, por abuso, por medo e ódio. Essas coisas destroem a condição essencial do modo democrático de viver até com mais eficácia do que a coerção aberta que – como o exemplo dos Estados totalitários prova – é efetiva somente quando consegue gerar ódio, suspeita, intolerância nas mentes dos seres humanos individuais (DEWEY, 2008a, p.139-140)

A citação acima é de 1939; pouco ou nada mudou na sociedade até hoje. O medo ainda está presente nas relações humanas e tem origem em uma cultura que ainda se espelha nas relações feudais. Dewey orienta a democracia como um caminho para a liberdade, mas não a define nem conceitua: o que ele nos deixa é um método para a formação de uma sociedade democrática, que está explicitado na seção 3.5 deste trabalho. De fato, se a democracia é liberdade, não pode haver regras *a priori* que a conduzam. As regras devem ser construídas no diálogo entre os participantes.

Por fim, procuraremos mostrar que a democracia apregoada por Dewey equipara-se, a grosso modo, à liberdade de interação, e deve ser entendida como uma tendência consequente de condições individuais e sociais que está se “impondo” em razão de mudanças nas condições históricas e na reconstrução de hábitos. Os “novos” hábitos condicionam uma nova era nas relações humanas, cujos efeitos ainda são desconhecidos. Dewey apostou em uma resposta integrativa dos povos, pensamento que materializado em um de seus últimos livros, *The public and its problems: An Essay in Political Inquiry*, publicado em 1946, quando completava 87 anos de vida. Trata-se de uma reedição do livro homônimo de 1927, em relação ao qual foi tão alterado, a ponto de se permitir dizer que transformou-se em outra obra. A importância dessa reedição é assegurada por Melvin Rogers:

é praticamente impossível abrir um livro sobre teoria democrática contemporânea sem encontrar referências substanciais a Dewey e sua obra. [...] Veja, por exemplo, Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley and Los Angeles: University of California

Press, 1984); John Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond* (New York: Oxford University Press, 2000); Jurgen Habermas, *Between Fact and Norms* (Cambridge, U.K.: Polity, 1996); Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (New York: Oxford University Press, 2000); Cass Sunstein, *Republic.Com* (Princeton: Princeton University Press, 2001); Ian Shapiro, *Democratic Justice* (New Haven: Yale University Press, 2001); Henry Richardson, *Democratic Autonomy: Public Reasoning about the Ends of Policy* (New York: Oxford University Press, 2002); Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2004); Archon Fung, *Empowered Participation: Reinventing Urban Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004); Michael Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge: Harvard University Press, 2005); Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate* (Princeton: Princeton University Press, 2006) (ROGERS, 1946, p. 1-2).

Decorre daí a escolha desse livro “mestre”, que guia o pensamento sobre a democracia contemporânea.

1 A psicologia de John Dewey

Pensadores de todas as épocas procuram respostas a inconvenientes perguntas insolúveis. A natureza, aparentemente, esconde sob um manto de mistérios respostas a questionamentos essenciais: por que estamos aqui? Qual a finalidade da existência? Temos um propósito universal? Por que morremos? Como surgimos? Há algo que nos criou com algum propósito? Afinal, se descobrimos como pensar, não deveríamos ter as respostas para todas essas questões? O pensamento não é o instrumento final para desvendar esses mistérios todos?

A história ocidental nos deixou como legado algumas explicações de natureza teológica, por um lado, e de natureza metafísica, por outro lado. As primeiras, de natureza teológica, que muito contribuíram para a criação da cultura ocidental, versam, ao menos as mais preponderantes, sobre várias entidades super-humanas, como os deuses da mitologia grega, ou um único ente sobre-humano, tal como o Deus da Igreja Católica, explicando os mistérios do universo como atos divinos arbitrários, com poderes para criar todo o cosmo, sobre os quais recai a responsabilidade pelos mistérios da vida humana. Dessa forma, as explicações atribuídas a essas entidades acabam por criar outro desconfortável mistério: a imperscrutável arbitrariedade divina. Por outro lado, a metafísica tradicional procura teorizar logicamente os mistérios da natureza. A metafísica hilomorfista aristotélica, baseada em um universo dualista de formas e matérias, e a metafísica cartesiana, também dualista, cujos principais atores são a *res extensa* e a *res cogitans*, são alguns exemplos dessas tentativas.

John Dewey procura essas respostas por um caminho que difere das tradicionais vertentes teológica e metafísica: a via psicológica, campo do conhecimento pelo qual passou a se interessar na década de 1880.

Ele tinha grandes esperanças na habilidade dessa nova disciplina [a psicologia] de descrever e explicar a experiência; nesse tempo referia-se a psicologia como “o método completo da filosofia” [...] Embora mais tarde perdesse essa alta estima pelo potencial da psicologia, permaneceria para Dewey como uma das mais importantes vias para sólidos fatos científicos serem conectados conceitualmente com teorias filosóficas mais livres (HILDEBRAND, 2008, p. 10).

Acreditava ele nessa época que a melhor maneira para se iniciar uma investigação filosófica seria pela psicologia (Cf. DEWEY, 1893, p. v), e que, para compreender o mundo que nos cerca temos que compreender primeiro a nós mesmos: como sentimos? O que

sentimos? Como pensamos? O que nos motiva? O que nos deprime? Por que sofremos? O que é estar consciente? Abreviando, como as funções psicológicas afetam nossa experiência de vida e nossa compreensão de mundo.

Rapidamente, descobriria Dewey que a nascente ciência da Psicologia, embasada no introspeccionismo ou mentalismo, ignorava um elemento importante: o mundo em que vivemos. A psicologia experimental fundada por Wilhelm Wundt, em 1879, tratava cientificamente dos fenômenos do *self*. Seu método era o de inspecionar as experiências perceptuais esquecendo da relação que existe com o mundo ao redor do *self*. Isso não passou despercebido a Dewey. Em um artigo de 1884, intitulado “*The New Psychology*”, defende a correlação existente entre sujeito e objeto, mente e mundo, interior e exterior, físico e psíquico:

Sabemos que a sua vida [do ser humano] está ligada à vida da sociedade, da nação no *ethos* e *nomos*; sabemos que ele está intimamente ligado com todo o passado pelas linhas da educação, tradição e hereditariedade; sabemos que o homem é de fato o microcosmo que reuniu nele mesmo as riquezas do mundo, tanto as do espaço como as do tempo, o mundo físico e o mundo psíquico (DEWEY, 1884, p. 278).

Dewey procura compreender o ser humano em correlação ao seu entorno com a intenção de livrar-se de explicações teológicas e metafísicas que explicam a realidade por meio de conceitos inatistas *a priori*, cujas soluções, distantes do mundo em que vivemos concretamente, dependem de discursos autoritários, cuja pretensão real é a de doutrinar.

[...] qualquer crença ou instituição atual que reivindicou a sanção de ideias inatas ou concepções necessárias, ou uma origem em uma revelação autorizada da razão, tinha de fato procedido de uma origem humilde na experiência e foi confirmada por acidente, por interesse de classe ou por parcialidade autoritária (DEWEY, 2004a, p. 47).

O filósofo não apreciava discursos autoritários; ele quer fazer ciência, mesmo que para isso precise mudar suas ideias ou se colocar contra os padrões autoritários assumidos como verdades porque “[t]odo pensador coloca em perigo certa parte de um mundo aparentemente estável e ninguém consegue prever totalmente o que surgirá em seu lugar” (DEWEY, 1958, p. 222). Logo, para evitar ser mais um dos que se apropriam de discursos autoritários e, por fim, lançar mais uma nova doutrina a ser seguida cegamente, escolhe outro caminho: a vida como processo de interação “mente-mundo”. Assim fazendo, confronta toda a tradição teológica e metafísica.

Por que recorrermos à metafísica e às realidades ideais, transcendentais, mesmo que admitamos sejam elas as autoras de padrões morais? Por que motivo hei de fazer isto se meu desejo é fazer aquilo? Qualquer questão moral pode reduzir-se a essa interrogação se assim decidirmos. Mas, num sentido empírico, a resposta é simples. A autoridade é a vida (DEWEY, 1956, p. 70-71).

A vida está cheia de “percalços no percurso” e os seres que estão vivendo sabem o que sentem, o que percebem, o que sofrem, mesmo que desconheçam o nome do que estão sentindo. “A vida é um processo que se renova a si mesmo por intermédio da ação sobre o meio ambiente” (DEWEY, 2004, p. 1). Todo ser que esteja “vivo” já é por si completo, perfeito, único, um vencedor, pois conseguiu adequar suas necessidades às suas vicissitudes.

Este capítulo é essencial para a compreensão da filosofia de Dewey, pois objetiva a compreensão da natureza humana em interação com o meio, fundamento para o entendimento do mundo. Dewey reconstrói os elementos psicológicos do comportamento humano – as percepções, os instintos, as emoções, os atos, os pensamentos conscientes, os hábitos – em suas relações com os elementos sociais e físicos do entorno circunstanciado.

1.1 O conceito de arco reflexo na psicologia: a continuidade em germe

Para se compreender a nova psicologia formulada por Dewey é necessário compreender a sua crítica à psicologia comportamental do final do século XIX, que na época era a teoria dominante e explicava o comportamento humano segundo o modelo denominado arco reflexo, uma influência do modelo científico da física moderna de ação-reação, que descreve o comportamento humano por uma combinação mecânica de estímulo e resposta. A ideia que sustenta o modelo de funcionamento do arco reflexo é a seguinte: um organismo *passivo* encontra um estímulo externo e isso produz uma resposta sensorio-motora. O exemplo típico descreve uma criança que vê uma vela (estímulo) e é atraída por ela (resposta). Queima a mão encostando no fogo da vela (estímulo) e prontamente a retira (resposta). A ação psicológica resolve-se pela ação mecânica. Porém, em nenhum momento faz-se referência à existência da ação psicológica. Para nós, atualmente, parece óbvio que deve haver uma ação psicológica na base desse modelo. Mas, na época, todo o comportamento se resumia à soma de ações mecânicas inevitáveis desvinculadas da vontade da pessoa. “Como resultado, o reflexo [resposta] não é uma unidade abrangente ou orgânica, mas um *patchwork* de partes desconexas, uma conjunção de processos desvinculados” (DEWEY, 1896, p. 358). Desconectando-se os diversos processos de um complexo ser orgânico, desvincula-se o ser

humano do seu ambiente vital, como se o ambiente não fizesse parte de suas reações. Assim, a teoria do arco reflexo rigidamente secciona a ação inteira em duas ações distintas, estímulo + resposta, de forma que há um começo e um fim delimitados *precisamente*, como se a realidade existencial fosse composta por “degraus” independentes.

As descrições dos fenômenos do *self* são muito antigas. A psicologia não surge especificamente no século XIX, com a psicologia experimental de Wilhelm Wundt, e não se chamava “psicologia” antes dele. As ideias às quais Wundt se baseia são as dos filósofos empiristas britânicos do século XVIII, como John Locke e David Hume:

O comportamento inteligente, eles argumentaram [Locke e Hume], surge como o produto da aprendizagem associativa. Em resumo, a mente toma suas sensações internas (às vezes chamadas de “impressões”) juntamente com suas cópias mais fracas (imagens mentais) e através de repetidas associações com ideias (ou pensamentos), a inteligência básica se desenvolve. Esses pares associativos básicos (por exemplo, emparelhando o “vermelho” com um estímulo vermelho ou imagem interna de vermelho) são então associados a outras descobertas desse tipo, e a rede resultante de conceitos inter-relacionados é o que comumente chamamos de “conhecimento”. Através de conjuntos complicados de tais associações, animais e pessoas se familiarizam com seu ambiente e como agir nele; animais mais sofisticados usam a associação para descobrir a estrutura causal do mundo (HILDEBRAND, 2008, p. 11, grifos do autor).

Embora a psicologia proposta por Wundt, aparentemente, tratasse de uma mente em contato com um meio ambiente, o que de fato foi proposto é que o corpo age autonomamente e de forma incontrolada, isolando a mente do meio ambiente existencial. A avaliação das percepções corporais originadas pelas sensações dependia exclusivamente da mente. Assim, mente e corpo estão separados. Um agindo sobre o outro independentemente: o corpo se encontra com o meio ambiente e gera sensações; manda essas para a mente; a mente transforma essas sensações em percepções que irão servir para avaliar o melhor modo de agir no meio ambiente. O meio ambiente está bem longe da mente e ainda assim é ela que vai determinar como o corpo agirá. Estas conclusões estão, em termos epistemológicos, diametralmente opostas ao pensamento deweyano que sugere que a formação da mente é simultânea à interação do corpo com o meio ambiente, interagindo mente e corpo juntos determinar às ações comportamentais que serão seguidas. A psicologia experimental de Wundt esconde o velho discurso dualista que separa o corpo da mente fazendo-o reaparecer na forma de uma nova teoria científica.

O velho dualismo entre sensação e ideia é repetido no atual dualismo de

estruturas e funções periféricas e centrais; o velho dualismo do corpo e da alma⁴ encontra, assim, um distintivo eco no corrente dualismo de estímulo e resposta. Em vez de interpretar a característica própria da sensação, da ideia e da ação a partir de seu lugar e função no circuito sensório-motor, nós permanecemos inclinados a interpretar o atual sob a ótica das rígidas ideias preconcebidas e pré-formuladas que distinguem as sensações, os pensamentos e os atos (DEWEY, 1896, p. 357-358).

O circuito sensório-motor é uma coisa só; não conseguimos separar o que é mecânico do que é psicológico. Coçar uma incômoda coceira não exige, aparentemente, nenhum esforço sequencial que ordena à mão coçar. O incômodo é subtraído pelo ato de coçar. Não percebemos uma ação psicológica seguida de uma mecânica. Simplesmente coçamos. É uma coisa só: o incômodo, o querer coçar, o sofisticado uso da complexa relação neural com a musculatura, e, por fim, a satisfação do ato realizado, desmobilizando a atenção. Tudo reunido e indissociável. Há uma *interação* entre os processos do circuito que estão em *contínuo* andamento. “Em qualquer caso, o que se passa com o ‘estímulo’ é um ato inteiro, uma coordenação sensório-motora” (DEWEY, 1896, p. 361). Retomando o exemplo da criança que queima a mão na chama da vela, suas ações, reações e psique são um conjunto único de processos; a vela acesa e suas relações físico-mecânicas com o ar e o ambiente à sua volta são mais processos; uma série de processos agrupados, de maneira tal que é impossível desvincular qualquer um deles sem perder todo o panorama.

Falando mais tecnicamente, a assim chamada resposta não é meramente ao estímulo; está inserida nele. A queimadura é o que está se vendo originalmente, a original experiência óptico ocular ampliada e transformada em valor. Não é mais um mero vendo; é um ver-uma-luz-que-significa-dor-quando-o-contato-ocorre [...] É absolutamente impossível pensar no olho como o centro que monopoliza a consciência e o aparato da orelha totalmente aquiescente. O que acontece é uma relativa proeminência e subalternidade entre os vários órgãos que mantêm o equilíbrio orgânico (DEWEY, 1896, p. 362).

A sensação auditiva, a sensação tátil, a sensação olfativa, a sensação gustativa etc. estão presentes nos atos juntamente com os movimentos dos olhos e das extremidades, sejam mãos ou tentáculos. Em uma interação, o corpo e a mente acompanham as sensações. A mente não pode estar separada do corpo, ela opera simultaneamente com as sensações durante as interações.

⁴ “Alma é um termo que nos faz atentar para a distinção entre o self [eu] e o corpo e ainda assim a sua conexão com ele” (DEWEY, 1893, p.1).

O mundo é matéria do conhecimento porque a mente foi desenvolvida *nesse* mundo; um corpo-mente, cujas estruturas foram desenvolvidas de acordo com as estruturas do mundo a que ela pertence, naturalmente encontrará algumas das suas estruturas coincidentes e congeniais com a natureza, e algumas fases da natureza com ela mesma (DEWEY, 1958, p. 277, grifo do autor).

A simplificação que os teóricos introspeccionistas fizeram na teoria do arco reflexo é apenas isso: uma simplificação que não dá conta de explicar a realidade.

Devemos ser capazes de ver que a concepção ordinária da teoria do arco reflexo, em vez de ser um caso de ciência simples, é a sobrevivência do dualismo metafísico, formulado primeiramente por Platão, segundo a qual a sensação é um habitante ambíguo na fronteira da alma e do corpo, a ideia (ou o processo central) é puramente psíquico, e o ato (ou o movimento) é puramente físico (DEWEY, 1896, p. 365).

Não há ações humanas estritamente mecânicas e individuais, apriorísticas ou não; aquilo que é existente se forma como uma “cachoeira” de acontecimentos. “Toda existência é um evento” (DEWEY, 1958, p. 71)⁵. Dela só conhecemos o que existe e o que existe para nós é sempre constituído por interações; ou seja, só o que interage conosco é o que existe. A partir do momento em que existe, passa a ser um acontecimento, um evento, uma eventualidade que surge naquele momento, um fato, portanto. “A natureza *intrínseca* dos eventos é revelada na experiência como as qualidades imediatamente sentidas das coisas” (DEWEY, 1958, p. xii). Qualquer objeto, qualquer ser animado ou não, é, antes de tudo, um acontecimento, é história sendo formada. Assim sendo, a criança não está isolada do meio que a circunda; ela mesma é derivada de inumeráveis sequências complexas de acontecimentos em que, além daqueles geracionais e naturais, há simultaneidade com os acontecimentos psicológicos e culturais, que colocam a criança em alguma posição relacional com esse meio formado por coisas e seres viventes.

As qualidades [sentimentos] nunca estiveram “no” organismo; elas sempre foram qualidades das interações nas quais tanto os organismos quanto as coisas extraorgânicas participam. Quando nomeadas, elas permitem que a identificação e a discriminação das coisas aconteçam como meios em um novo curso de interação inclusiva (DEWEY, 1958, p.259).

A crítica a esse modelo científico dualista levou Dewey a substituí-lo por uma filosofia abrangente fundamentada na ideia da *continuidade*.

⁵ “Every existence is an event.”, no original *Experience and Nature*.

A vida denota uma função, uma atividade abrangente, na qual o organismo e o ambiente estão incluídos. Somente após a análise reflexiva, ela se fragmenta em condições externas, em que o ar é respirado, o alimento é comido, o chão é caminhado, e em estruturas internas, no qual os pulmões respiram, o estômago digere, as pernas andam. O escopo da “história” é notório: são os atos representados, as tragédias sofridas e, ao mesmo tempo, é o comentário humano, o registro e a interpretação que inevitavelmente se seguem (DEWEY, 1958, p. 9, grifo do autor).

Se as coisas todas estão em continuidade, todas interligadas, a vida é um processo que depende das interações. A alma, tradicionalmente vista como princípio ontológico que dá vida, é para Dewey “um termo que nos faz atentar para a distinção entre o *self* [eu] e o corpo e ainda assim a sua conexão com ele” (DEWEY, 1893, p.1). A noção de alma é substituída, desse modo, pela ideia de processo contínuo, em que uma coisa que vive precisa se renovar continuamente, senão perde a característica vital. Então, não temos um princípio que sustenta a vida como se fosse mágica; ao contrário, sustentar a vida é uma luta contra processos opostos que não termina.

A cultura é acrescida ao processo vital na forma de significados construídos socialmente. Enquanto “estímulo” e “resposta” são conceitos fechados, definidos arbitrariamente por uma associação científica, os princípios que Dewey sugere são relacionais, porque toda a filosofia deweyana está baseada na interação psicossocial que se dá desde o início.

Na vida do indivíduo, as atividades instintivas vêm em primeiro lugar. Mas o indivíduo começa a vida como um bebê, e os bebês são seres dependentes. Suas atividades poderiam durar apenas algumas horas se não fosse pela presença e ajuda dos adultos com os seus hábitos formados. Os bebês devem aos adultos mais do que a procriação, mais do que a contínua alimentação e a proteção que preserva suas vidas. Devem aos adultos a oportunidade de expressar suas atividades nativas de maneira que tenham significado. Mesmo se por algum milagre a atividade original pudesse continuar sem a ajuda das habilidades organizadas e da arte dos adultos, ela não seria nada. Seria apenas som e fúria.

Em resumo, o significado das atividades nativas não é nativo; ele é adquirido. Depende da interação com um meio social (DEWEY, 1922, p. 89-90).

Com a mediação dos adultos, o bebê aprende linguagem e, com ela, as interações com o meio circundante adquirem significados. A linguagem é “o instrumento da cooperação social e da participação mútua” (DEWEY, 1958, p. vi) e o significado é aquele momento, junto com a linguagem, em que a interação produz um resultado, um valor, “um centro de

comportamento carregado de emocionalidade” (DEWEY, 1958, p. 82).

O significado dado a alguma coisa por uma específica sociedade, em um determinado momento, determina qual é o comportamento social adequado a ser seguido. Tanto a vida quanto a morte se submetem às idiossincrasias dos significados. Portanto, estabelecer um significado não implica definir uma verdade absoluta, mas delimitar um ponto de apoio intelectual para orientação provisória – e tudo o que é provisório exige revisão constante.

As distinções científicas *não* são significativas por conta da referência a alguma coisa essencial ou “real” em um mundo além da nossa experiência; em vez, seus significados podem *somente* ser determinados relacionando-as a específicas situações, histórias e futuras consequências práticas e experimentais. Porque seres humanos *criam* significados – em vez de apenas descobri-los – deve-se entender que mesmo o mais suntuoso termo científico e filosófico surge humildemente: em uma matriz histórica, sociocultural onde organismos estão tentando se adaptar, sobreviver e prosperar. A final e talvez a mais importante consequência da reconstrução do arco reflexo por Dewey é que proporciona um caminho inovador de entendimento (e mudança) sobre como aprendemos. Se a experiência é uma coordenação contínua e cumulativa, então a aprendizagem também é proveniente de um ritmo vivo – não de uma série de arcos truncados de inícios e ajustes. A aprendizagem [“learning”, no original] é o movimento de um desequilíbrio inicial (confusão, dúvida) para um equilíbrio (satisfação, conhecimento). O aprendiz não é um vaso vazio ou uma tabuinha encerada, ‘impressa’ por distintos estímulos externos, mas um agente ativamente engajado com o seu meio crescendo enquanto *molda* e *utiliza* situações durante a experiência (HILDEBRAND, 2008, p. 17-18, grifos do autor).

1.2 Continuidade *versus* pensamento dualista

Duas crenças estão fortemente radicadas no cotidiano: a dualidade e a essencialidade. Todas as soluções que os pensadores propuseram para desvendar os ditos mistérios naturais têm por alicerce o *dualismo* e o *essencialismo*. Basicamente isso implica em dividir a natureza em duas, pelo dualismo, e torná-la eterna, pelo essencialismo.

Em contraste [com o pensamento dualista], o naturalismo de Dewey começa com a observação de que os humanos são contínuos com a natureza. Portanto, o tradicional conflito filosófico deriva de uma presumida – e errônea – descontinuidade. A Natureza como qualquer outro conceito, é mais proveitosamente compreendida situacionalmente e funcionalmente – não metafisicamente e absolutamente. A “Natureza”, grosseiramente falando, é *o que nós fizemos dela* (uma construção da cultura) e *o que resiste e nos surpreende* (HILDEBRAND, 2008, p. 210, grifos do autor).

Assim, a visão prevalente que tem ao menos 2000 anos e foi assegurada por Platão, é

que o mundo tem uma qualidade imutável, perene, alterada apenas pela luta contingencial entre os opostos. Platão entende que a realidade é uma manifestação imperfeita do mundo das ideias, que sempre estiveram lá. “É sobretudo de Platão que obtemos a teoria das Formas, segundo a qual o mundo que conhecemos através dos sentidos é apenas uma imitação do mundo puro, eterno e imutável das Formas”⁶. Posteriormente, Aristóteles “insistiu que as formas estavam nas coisas”⁷, rejeitando a teoria platônica que sustenta que as propriedades da matéria existem independentemente dos próprios objetos. “Aristóteles reconhece a contingência, mas ele nunca se rendeu à sua tendência em favor do fixo, certo e acabado. Toda a sua teoria de formas e fins é uma teoria de que no Ser o que é superior sempre envolve fixidades” (DEWEY, 1958, p. 48).

No século XVII, “Descartes argumenta que mente e corpo são realmente distintos. [...] Portanto, a mente pode existir sem o corpo e vice-versa”⁸. O essencialismo cartesiano deriva das percepções claras e distintas, no qual a certeza do conhecimento absolutamente certo é garantido pela bondade de Deus. No século XVIII, para Kant, o dualismo está explícito na sua “doutrina do ‘idealismo transcendental’, que enfatiza uma distinção entre o que podemos experimentar (o mundo natural, observável) e o que não podemos (objetos “supersensíveis” como Deus e a alma)”⁹. Hegel, o “[f]ilósofo da totalidade, do saber absoluto, do fim da história, da dedução de toda a realidade a partir do conceito, da identidade que não concebe espaço para o contingente, para a diferença”¹⁰, no século XIX, defende a identidade como um dos aspectos do dualismo, pois a identidade é autocentrada, isolada das interações possíveis. A identidade é solipsista. Onde há uma diferenciação identitária há, ao mesmo tempo, um recorte essencialista do mundo, em que um ser de atributos imutáveis acredita que está em contraposição a outros seres, esses sim mutáveis.

Quando os objetos são isolados da experiência, tanto faz se pela forma como se chega a eles ou se pelo seu funcionamento, a própria experiência fica limitada ao mero processo do experimentar, e a experiência, portanto, é tratada como se também fosse completa em si mesma. Obtemos, assim, o

⁶ Internet Encyclopedia of Philosophy, autor: Nicholas D. Smith, Lewis & Clark College U. S. A., verbete: Plato (427—347 B.C.E.), <<https://www.iep.utm.edu/plato/>>. Acesso em 19/12/2018, às 15h.

⁷ Internet Encyclopedia of Philosophy, autor: Joe Sachs, St. John's College, U. S. A., verbete: Aristotle: Metaphysics, <<https://www.iep.utm.edu/aris-met/>>. Acesso em 19/12/2018, às 15h.

⁸ Internet Encyclopedia of Philosophy, autor: Justin Skirry, Nebraska-Wesleyan University, U. S. A., verbete: René Descartes (1596—1650), <<https://www.iep.utm.edu/descarte/#H7>>. Acesso em 19/12/2018, às 15h.

⁹ Internet Encyclopedia of Philosophy, autor: Tim Jankowiak, Towson University, U. S. A., verbete: Immanuel Kant, <<https://www.iep.utm.edu/kantview/>>, grifos do autor. Acesso em 19/12/2018, às 16h.

¹⁰ Wikipedia, autor: F.-J. Thonnard, A. A. Co mpêndio de História de Filosofia, verbete: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, <https://pt.wikipedia.org/wiki/Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel#Teoria>. Acesso em 19/12/2018, às 16h.

absurdo de uma experiência que experimenta apenas a si mesma, experimenta estados e processos de consciência, em vez das coisas da natureza. Desde o século XVII, essa concepção de experiência como o equivalente da consciência privada subjetiva colocada contra a natureza, que consiste inteiramente de objetos físicos, fez muitos estragos para a filosofia. É responsável pelo sentimento mencionado no início de que a “natureza” e a “experiência” são nomes para coisas que não têm nada a ver uma com a outra (DEWEY, 1958, p. 11, grifos do autor).

Contrariamente a esse apelo “narcisista”, Dewey afirma que a individuação entre as pessoas é um efeito das interações sociais. “Desenvolvemos nossa humanidade, nossa individualidade, durante a vivência na comunidade” (CAMPBELL in HICKMAN, 1998, p.24, grifos do autor). Foram os perigos dessa existência contingente que habitamos que produziram necessidades sociais que alteraram estrategicamente o processo de formação do indivíduo. Essa “estratégia social”, chamemo-la de “sabedoria popular”, desenvolveu um método de individuação autônoma para poder lidar com mais experiências, muitas delas perigosas, e proteger a comunidade justamente dessas experiências. A descoberta da existência de substâncias tóxicas e venenosas começou com indivíduos que morreram sem causa aparente; a morte causada pela queda de indivíduos de uma grande altura ou em areias movediças mostra que o sacrifício de alguns foi útil para toda a comunidade. Esses “aventureiros” que acabaram morrendo, intencionalmente ou não, são os primeiros “pesquisadores”, por assim dizer, da humanidade.

No século XX, Wittgenstein afirma no seu *Tractatus Logico-Philosophicus*: “Algumas proposições importantes e representativas [...] mostram a forma lógica da realidade. [...] Dar a essência de uma proposição significa dar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo. 5.6 *Os limites da minha língua* significam os limites do meu mundo¹¹”. Dessa maneira os termos “‘objeto’, ‘realidade’ e ‘mundo’ são ilegítimos. Esses conceitos são puramente formais ou *a priori*”.¹² Isso mostra a insistência nas ideias dualistas e essencialistas no início do século.

Esses poucos filósofos citados influenciaram fortemente o pensamento filosófico mundial que perdura até hoje, mas o propósito desse enfoque é apenas situar a longevidade das ideias dualistas e essencialistas.

A cultura ocidental, em suas referências filosóficas fundamentais, ao se

¹¹ Internet Encyclopedia of Philosophy, autor: Duncan J. Richter, Virginia Military Institute, U. S. A., <<https://www.iep.utm.edu/wittgens/#H2>>, grifos do autor.

¹² Internet Encyclopedia of Philosophy, autor: Duncan J. Richter, Virginia Military Institute, U. S. A., <<https://www.iep.utm.edu/wittgens/#H2>>, grifos do autor.

constituir na Antiguidade grega, não se deu conta da historicidade radical do existir humano. Emblemática foi a escolha dos fundadores da filosofia pelo modelo parmenídeo de concepção do ser, em detrimento da proposta de Heráclito, filósofo lançado ao ostracismo por mais de dois mil anos. A ideia do ser como identidade absoluta marcou a tradição metafísica da filosofia, ao longo da medievalidade e mesmo da modernidade, pois se fez presente na visão científica do mundo, a qual privilegiava a eterna regularidade dos fenômenos. No entanto, a partir do século XIX, a historicidade começa a ser resgatada como a grande episteme desencadeada através da dialética hegeliana, a qual reintroduz, no âmago do ser, a essencialidade como mudança, como transformação, como devir. O ser só é se estiver em permanente devir (SEVERINO, 2012, p. 58).

Percebe-se no mundo contemporâneo essas ideias nas narrativas, na estrutura de pensamento, nas conversas cotidianas. Essa concepção única que concebe o cosmos como essencialmente dualista é um modelo teórico que oculta parte da realidade. Solidamente enraizada na ideologia e na tradição, essa narrativa cria um espectro cognitivo de um mundo acabado, perfeito, porém em eterno conflito entre duas posições: se há um dentro, há um fora, o bem e o mal, o preto da absoluta falta de luz e o branco da união de todas as luzes. Mesmo quando se fala de uma gradação indiretamente faz-se referência aos contrários, como os diversos cinzas que são originários da variação entre o claro e o escuro. O dualismo está em tudo: a base do consumismo é alguém ganhar e alguém perder, enquanto um lucra, o outro tem prejuízo; casamento só é possível entre dois gêneros distintos, homem e mulher; o horário para trabalhar é o dia, a noite é feita para dormir, etc. O dualismo não é opcional, é o modo como formulamos pensamentos. A maneira dualista de pensar define como olhamos para a natureza das coisas.

Socialmente, o dualismo é a justificativa do grupo dominante e a razão da subserviência do outro.

A divisão social em uma classe operária e uma classe livre de ocupações, entre indústria e contemplação estética, tornou-se uma divisão metafísica em coisas que são meros meios e coisas que são fins. Os meios são servís, subservientes, escravizados; os fins são liberais e terminais; as coisas como meios atestam o defeito inerente, a dependência, enquanto os fins atestam o ser independente e intrinsecamente autossuficiente. Assim, o primeiro nunca pode ser conhecido em si mesmo, mas apenas em sua subordinação a objetos que são finais, enquanto o último pode ser conhecido em e através de si mesmo por meio de uma circularidade no pensamento. Então, a identificação do conhecimento com a contemplação estética e a exclusão da ciência da tentativa, do trabalho, da manipulação e da administração das coisas, torna-se circular (DEWEY, 1958, p. 124).

O *essencialismo* é o complemento perfeito ao *dualismo*, pois perpetua um sistema

social excludente baseado em classes estamentais: uma que usufrui e outra que trabalha. “

Assim, a concepção de que o pensamento é o objetivo final e completo da natureza [na Grécia antiga] tornou-se uma "racionalização" de uma divisão existente de classes na sociedade. A divisão dos homens em os sem pensamento e os inquiridores foi considerada a trabalho intrínseco da natureza; na verdade, era idêntico à divisão entre trabalhadores e aqueles que desfrutavam do lazer. [...] A concepção de que o pensamento contemplativo é o fim em si era, ao mesmo tempo, uma compensação pela incapacidade de tornar a razão efetiva na prática e um meio de perpetuar uma divisão de classes sociais. Uma política local e temporal de natureza histórica tornou-se uma metafísica do ser eterno (DEWEY, 1958, p. 119).

O dualismo, que acaba por desvincular um ser humano “interior” de uma natureza “exterior”, tem como objetivo político o de diminuir as opções possíveis dos seres humanos para que haja uma proposital divisão social. Secciona as comunidades em dois grupos: os naturalmente bem-nascidos, com poderes intelectuais superiores inatos, que não têm “culpa” de terem sido ungidos pela natureza com todas as qualidades, e há os mal nascidos, sem qualidades distintivas, que lhes cabem no máximo os trabalhos “práticos”, que não necessitam de pensamentos sofisticados, bastando, para tanto, que sejam executados “maquinalmente”.

Aqueles que desejam um monopólio do poder social acham desejável a separação de hábito e pensamento, ação e alma, tão distintivo e característico da história, pois essa separação capacita-os a pensar e planejar enquanto os outros permanecem dóceis ainda que rudes instrumentos de execução. Até quando essa situação perdurar, a democracia por certo permanecerá deturpada quanto a fins de realização (DEWEY, 1956, p. 64).

A religião cristã separou os seres humanos entre escolhidos e escória; a meritocracia separou os seres em merecedores e não merecedores. Para a religião, quem é “bom”, obediente, estoico, conformado, merece o paraíso; quem é “mau”, o inferno. Para a meritocracia, quem tem iniciativa, é ousado e corajoso, merece os bens da natureza, é natural que os ganhe pois é um sujeito talentoso, que desenvolveu suas características naturais, que o tornam diferente dos demais que não valem nada. Ambos, a religião e a meritocracia, então, dividem a sociedade em duas partes: uma por méritos espirituais, outra por méritos comerciais. A religião cristã e a meritocracia burguesa são os principais responsáveis pela implantação dessa ideologia dualista, mas foi a filosofia quem engendrou essas ideias.

Quando se admitir que, sob pretexto de tratar da realidade última, a filosofia se tem ocupado com os preciosos valores incrustados nas tradições sociais, que ela emergiu de um choque de objetivos sociais e de um conflito entre

instituições herdadas e tendências contemporâneas incompatíveis com elas, então se compreenderá como a tarefa da filosofia futura é a de clarificar as ideias dos homens quanto aos embates de ordem social e moral da época em que viverem. Seu objetivo é o de se tornar, na medida do possível, órgão regulador desses conflitos. Aquilo que, formulado em distinções metafísicas, pode ser pretensamente irreal, torna-se prenhe de profundo sentido, quando posto em conexão com a luta dramática travada entre crenças e ideais sociais. A filosofia, que renuncie a seu mais ou menos estéril monopólio de especular sobre a Última e Absoluta Realidade, encontrará compensação em iluminar as forças morais que movem a humanidade e em contribuir para que as aspirações dos homens se concretizem numa felicidade mais ordenada e inteligente (DEWEY, 1959a, p. 61-62).

Cabe, hoje, à filosofia se reconstruir em outras bases.

Nada além do melhor, da mais rica e completa experiência possível, é boa o suficiente para o homem. A obtenção de tal experiência não deve ser concebida como o problema específico dos “reformadores”, mas como o objetivo comum dos homens. A contribuição que a filosofia pode dar a esse objetivo comum é a crítica. A crítica certamente inclui uma consciência aumentada das deficiências e das corrupções no esquema e na distribuição dos valores que se obtêm em qualquer período (DEWEY, 1958, p. 412, grifo do autor).

Essas doutrinas dualistas que nos foram inculcadas socialmente e que determinam nossa vida, surgiram da dissociação entre mente e corpo, sujeito e objeto: “oposições entre mente e corpo, alma e matéria, espírito e carne originam-se todas, fundamentalmente, no medo do que a vida pode trazer” (DEWEY, 2010, p. 89).

A concepção dualista da natureza também se revela na lógica, segundo o modelo tradicional. O silogismo mais conhecido, “todo homem é mortal, Sócrates é homem, logo Sócrates é mortal”, separa o sujeito “Sócrates” de “homem”, o que dá a entender que o sujeito é uma entidade separada de “homem”. Acontece que o termo “homem”, da premissa maior, é uma essência, então, rigorosamente falando, não pode morrer. Então, fica uma dúvida: Sócrates é ou não mortal? Se ele pertence à essência “homem”, então não morre; mas se pertence aos homens de uma maneira geral, que habitam esta realidade existencial, então, sim, morre. Outra crença contemporânea ao silogismo, diz que todo homem têm alma, que é uma essência e que é imortal. Sócrates também tem alma, portanto, não morre. E de fato, os gregos antigos acreditavam que Sócrates “viveria” em outra dimensão preservando sua consciência, mas não sua vida.

Dewey, para demonstrar a “ilogicidade” do dualismo aponta a incoerência do princípio lógico do terceiro excluído, o qual afirma que uma coisa pode ser verdadeira ou falsa, mas

não pode ser ambas ao mesmo tempo. Matematicamente, a premissa está correta: o número 1 não é o número 2; ou é 1 ou é 2; são diferentes e excludentes no universo bidimensional da matemática. No universo existencial, no entanto, esse princípio é falho. Tomemos como exemplo algo concreto do mundo existencial, como uma lente, que tem um lado curvo saliente e o outro lado curvo escavado, o côncavo e o convexo, reunidos em um único objeto, e que são apenas relações que coexistem nele. “Nós não partimos da convexidade e da concavidade como se fossem duas coisas independentes e então as combinamos em um desconhecido *tertium quid* para reunir duas coisas distintas” (DEWEY, 1958, p. 74). A lente é uma unidade, de tal modo que não podemos separar o atributo “convexo” do atributo “côncavo”; ou usar esses atributos independentemente da lente. Esse misterioso *tertium quid*, esse terceiro objeto que sustenta dois atributos em si mesmo, só é possível em um universo dualista em que matéria e mente, o tangível e o intangível, são entendidos como “estruturas estáticas em vez de características funcionais” (DEWEY, 1958, p. 75). A natureza da natureza não é dualista. “Eventos naturais são tão complexos e variados que não é nenhuma surpresa que suas características sejam diferentes; são tão diferentes que podem facilmente ser considerados como opostos” (DEWEY, 1958, p. 74). Portanto, o côncavo e o convexo não podem ser tomados como duas realidades opostas, mas sim entendidos como dois pontos de vista de uma única curva. Se estivermos do lado de “dentro” da curva, ela parecerá côncava; se estivermos do lado de “fora”, convexa. O fenômeno “côncavo” e o fenômeno “convexo” se apresentam como *duas* materialidades que se encontram em uma terceira essência eidética chamada de “curva”, de caráter mental, portanto, aquém da “matéria”: “[m]atéria’, ou o físico, é uma característica dos eventos quando eles ocorrem em um certo nível de interação” (DEWEY, 1958, p. 262, grifo do autor).. Este costume de dividir as coisas e atribuir essa divisão artificial à natureza das coisas, isola injustificadamente o objeto curvo, a curva, o convexo e o côncavo. “Isolar a natureza da experiência tornou a inegável conexão do pensamento, da eficiência do conhecimento e da ação proposital, com o corpo, um insolúvel mistério” (DEWEY, 1958, p. xiv).

O resultado dessa cisão é que baseamos todo o nosso pensamento nesse efeito de “terceiro excluído”, como se fosse possível tornar um mundo existencial em bidimensional.

Um exemplo às vezes consegue mostrar a falta de sentido do princípio do terceiro excluído e a sua inaplicabilidade às existências em processo de transição. Desde que todas as existências estejam em processo de transição conclui-se que o princípio é totalmente inaplicável. Por exemplo, da água que está congelando e do gelo que está derretendo, não se pode dizer que a água seja sólida ou que seja líquida. Para evitar essa dificuldade dizendo que

é sólida, líquida ou em um estado transicional, coloca-se este assunto em questão: ou seja, a determinação do estado intermediário de transição. A objeção é totalmente válida em qualquer outra base, salvo pela norma que expressa uma condição a ser satisfeita. Mas, grosso modo, mostra a inadequação científica das concepções de sólido e líquido que são próprias do senso comum (DEWEY, 1938, p. 346-347).

O fenômeno é o que se apresenta à consciência, o “conhecimento imediato, ou a autossuficiente certeza da crença” (DEWEY, 1958, p. 30). O “imediato”, ou o que não teve mediação, é o absolutamente novo, o primeiro contato com o objeto. “O imediatismo, como tal, é transitório, ao ponto da evanescência, e seu fluxo tem de ser fixado por algum ato facilmente recuperável e recorrente que esteja sob o controle do organismo, como gestos e sons falados, antes que as coisas possam ser intencionalmente utilizadas” (DEWEY, 1958, p. 186-187). Esse momento inicial, evanescente, ou é esquecido ou é nomeado: “Nenhum conhecimento jamais é meramente imediato” (DEWEY, 1958, p. 322). Para tornar-se um “algo” o conhecimento novo é categorizado, “os objetos do conhecimento [imediatos] não são dados definidos, classificados e rotulados, prontos para serem etiquetados e colocados em escaninhos. A mais simples observação está carregada por um complexo conjunto de hábitos, de significações recebidas e de técnicas” (DEWEY, 1958, p. 219).

Até as palavras que usamos corriqueiramente são dualistas, tudo o que dizemos inclui uma parte do mundo e exclui outra.

Nossa linguagem é tão permeada com as consequências das teorias que dividiram o corpo e a mente um do outro, fazendo deles reinos existenciais separados, que nos faltam palavras para designar o atual fato existencial. As circunlocuções a que somos compelidos a recorrer, exemplificadas na discussão anterior, induzem-nos, assim, a pensar que existem separações análogas na natureza, que também só podem ser contornadas por elaborados arranjos circulares (DEWEY, 1958, p. 284-285).

O dualismo que está inserido no nosso vocabulário é tão abrangente que uma palavra, embora não tenha um grau confiável de precisão, consegue excluir praticamente todo o universo. O termo “cachorro” inclui aqueles animais que têm quatro patas, pelagem colorida pelo corpo, boca grande, orelhas pontudas e, assim fazendo, exclui todos os animais que não têm essas características. Simplesmente falar “cachorro” não é o suficiente para se entender exatamente qual cachorro, o que exige uma adição de termos que especifiquem raça, altura, cor, personalidade, etc. A “precisão” de significado da palavra “cachorro” é contundentemente imprecisa.

A característica mais evidente da fala é o dualismo que se encontra nessa inclusão e

exclusão de conceitos. Dewey aponta o dualismo na linguagem como marco e elemento estruturante da divisão que fazemos entre exclusão e inclusão, e que acarreta até mesmo divisão entre mente e corpo. Para demonstrar essa abrangência do dualismo na comunicação ele formula uma hipótese:

É uma predição plausível que se tivesse uma interdição aplicada a uma geração sobre o uso da [palavra] mente, matéria, consciência como substantivos, e fossemos obrigados a usar adjetivos e advérbios [no lugar], consciente e conscientemente, mental e mentalmente, material e materialmente, nossos problemas seriam consideravelmente simplificados (DEWEY, 1958, p. 75).

Por exemplo, na frase “a minha consciência” isso ou “a minha consciência” aquilo, a palavra “consciência” se mostra como uma coisa separada de nós mesmos. Falamos rotineiramente dessa maneira. Porém, se imaginarmos a interdição que Dewey propõe, a frase seria construída de outra maneira, passaria a ser “estou consciente” disso, ou “estou fazendo isso conscientemente”. Assim ficaria evidente que a “consciência” não passa de uma *ação* intelectual e não de um elemento separado do ser humano. A frase “penso com a minha mente”, sugere que enquanto ela, a mente, pensa, o sujeito fica de espectador, esperando que uma solução seja encontrada. Trocando os substantivos, essa mesma frase ficaria assim: “mentalmente penso que”, ou “pensar é uma coisa mental”, evidenciando a estreita ligação da mente com o pensar e com o sujeito dessa ação.

Analisando certos termos coloquiais como, temos o exemplo de como a seleção lexical altera o discurso. Por exemplo, a frase “o espírito é puro”, indica que o “espírito”, algo que sobrevive separado do corpo, tem uma qualidade de pureza que, deduz-se, o corpo não tem: o corpo deve ser impuro se o espírito é puro. A mesma frase, reformulada conforme a interdição de Dewey, ficaria assim: “estou espiritualmente puro”. Desse modo, a pureza é acrescida a outros atributos não especificados que o ser humano já teria, sem excluir, por exemplo, a corporalidade. Ou, ainda na linguagem comum, tomando como exemplo o dito popular “espírito de porco”, usado para caracterizar pejorativamente um sujeito que agrava situações já difíceis, e aplicando sobre ela a proibição hipotética deweyana, a expressão seria escrita assim: “espiritual como um porco”, deixando-a sem sentido e invalidando a possibilidade de julgar outra pessoa dessa maneira depreciativa. Assim, evidencia-se a real intenção de chamar alguém de “espírito de porco”: fazê-lo calar-se, tirando-lhe o direito à opinião, e, ao mesmo tempo, transformá-lo em um agente complicador de situações, em vez de considerá-lo como um sujeito crítico que reflete sobre um contexto já complicado.

Essa interdição proposta hipoteticamente por Dewey demonstra que ao modificar a forma como falamos poderíamos alterar as relações dualistas que temos com o mundo.

A objeção ao dualismo não é porque ele é dualístico, mas porque nos impõe princípios antitéticos não convertíveis de formulação e interpretação. Se há realmente uma ruptura completa entre a natureza e a experiência, então, é claro, nenhuma criatividade pode afrontar; ela deve ser aceita. Mas no caso de não haver tal cisão abrupta, o mal de supô-la não se limita à teoria filosófica. As consequências na filosofia não são tão importantes. No entanto, o dualismo filosófico é a formulação de um reconhecimento de um impasse na vida; uma impotência na interação, uma inabilidade de fazer transições efetivas, um limitado poder de regulação e também de entendimento (DEWEY, 1958, p. 241-242).

Enquanto o mundo for teimosamente dividido estritamente em duas partes, o pensamento permanece inibido, com potencialidades inexploradas, justamente porque o sistema dualístico funciona por rupturas, inícios e recomeços, embora a natureza não funcione assim. Não acordamos no dia seguinte como se fosse o primeiro dia de nossa vida. O passado é trançado com o futuro e o presente é apenas a consciência dessa passagem. “O passado se transpõe para o presente, expandindo e aprofundando o conteúdo deste último. Aí se ilustra a tradução da pura continuidade do tempo externo para a ordem e organização vitais da experiência” (DEWEY, 2010, p. 91). Por exemplo, quando caminhamos usamos todo o conhecimento que temos sobre a movimentação e o equilíbrio de nosso corpo, antecipando o caminho futuro que percorreremos; assim, o que é chamado de “presente” é, na realidade, a consciência de cada pequeno fragmento da ação que deve ser controlado para que o objetivo seja alcançado. Não há rupturas e recomeços, há um único e contínuo movimento para frente, para o futuro próximo a ser alcançado.

Dewey propõe mudar o paradigma dualista pelo da unidade, substituindo o dualismo pela continuidade da experiência. “Ele substituiu [...] a separação entre experiência e natureza, não pela ideia de continuidade entre ambas, mas pela fusão de ambas em um único conceito: o de experiência humana” (AMARAL, 2007, p. 55). Uma mentalidade baseada em uma continuidade em mudança, unificando os dualismos e abolindo o essencialismo, retira a justificativa das classes dominantes em que “homens de ouro” comandam “homens de bronze”, como descrito na República de Platão ou a escravidão natural defendida por Aristóteles na Política.

Se alguém começar a estudar a história da filosofia, sem reservas mentais, não como uma coisa isolada, mas como um capítulo no desenvolvimento da

civilização e da cultura; se ligar a história da filosofia com o estudo da antropologia, da vida primitiva, da história da religião, da literatura e das instituições sociais, é seguro afirmar que esse alguém chegará ao seu próprio julgamento independentemente do valor do relato que foi apresentado hoje. Considerada desta forma, a história da filosofia assumirá um novo significado. O que se perder do ponto de vista da pretensa ciência, será recuperado do ponto de vista humano. Em vez de disputas sobre a natureza da realidade, teremos o confronto humano dos propósitos sociais e de suas aspirações. Em vez de tentativas impossíveis para transcender a experiência, teremos os anais dos esforços significativos dos homens para formular as coisas da experiência as quais estão mais profunda e apaixonadamente ligados. Em vez dos esforços impessoais e puramente especulativos para contemplar como espectadores remotos da natureza as coisas absolutas em si mesmas, teremos um quadro vivo da escolha dos pensadores sobre o que poderia ser a vida e para que fins teriam esses homens moldado suas atividades inteligentes (DEWEY, 2004a, p.15).

1.3 A proposta deweyana contra os dualismos: o método empírico

A essa forma de pensar dualista Dewey chama de método não-empírico que é iniciar pensamentos com um objeto *a priori*:

Os métodos não-empíricos começam com um produto da reflexão como se ele fosse primário, como se ele fosse “dado” originalmente. Para o método não-empírico, portanto, objeto e sujeito, mente e matéria (ou quaisquer palavras e ideias que sejam usadas) são separados e independentes (DEWEY, 1958, p. 9-10, grifo do autor).

O ser humano, como tudo, surge com a potencialidade para interagir e, assim, obtêm experiências e constrói um histórico de condições, ações e consequências necessárias à sua existência. Esse histórico permite a própria conservação e ele é basicamente uma reconstrução de experiências passadas satisfatórias. Dewey chama essa reconstrução histórica de equilíbrio: equilíbrio é o retorno à sua específica história, algo que só os seres animados possuem. “Para os corpos animados, recuperação ou restauração do padrão de equilíbrio aplica-se ao percurso complexo e integrado ou história” (DEWEY, 1958, p. 254). O termo “equilíbrio” designa uma história reconhecida pelo organismo, tentativas bem-sucedidas de suprir necessidades que funcionaram. A redução ou obstrução de interações reduz possibilidades. As doutrinas dualistas *propositamente* restringem as interações e, por consequência, as experiências possíveis do ser humano limitando suas capacidades.

Dewey propõe o método empírico da experiência para evitar o pensamento dualista presente nas relações sociais:

o método empírico é o único método que pode fazer justiça a essa inclusiva integridade da “experiência”. Apenas ele se vale dessa unidade integrada como ponto de partida do pensamento filosófico. Os outros métodos começam com os resultados de uma reflexão que já dividiu em dois os elementos experimentados e as operações e estados da experimentação. [...] Para o método empírico a solução do problema [evitar o pensamento dualista] não é tão impossível. Seu problema é o de observar como e por que o todo foi distinto em sujeito e objeto, natureza e operações mentais. Tendo feito isso, está-se em posição de ver que efeito a distinção provocou: como os diferentes fatores funcionam para o consequente controle e enriquecimento da matéria-prima crua, que é, também, a experiência total (DEWEY, 1958, p. 9, grifo do autor).

Um pensamento não anda por aí separado de um corpo físico, assim como uma mente e um corpo não podem ser experimentados separadamente. A mudança que Dewey propõe, portanto, é epistemológica: uma maneira de pensar diferente da que estamos acostumados, com o objetivo de modificar também as práticas habituais, ordinárias e científicas.

A adoção do método empírico, portanto, busca para a reflexão filosófica algo dessa tendência cooperativa direcionada ao consenso que marca a inquirição nas ciências naturais. O investigador científico convence os outros não pela plausibilidade de suas definições e a coerência de sua dialética, mas colocando frente a eles o curso específico das pesquisas, do que foi realizado e as conclusões, em consequência das quais certas coisas foram encontradas. Seu apelo é para que outros possam atravessar um curso similar, para que eles encontrem correspondência com o seu relatório (DEWEY, 1958, p. 29-30).

Enfrentando os hábitos instituídos pela tradição, o caminho que Dewey sugere é inverso: em vez de aceitar as descrições de um conhecimento estabelecido, que olha apenas para as conclusões sem questionamento, como faz o método não-empírico, propõe pelo método empírico percorrermos o caminho feito pelo pesquisador para chegarmos às mesmas conclusões.

Essa discussão toda está centrada em um único ponto. Ela pretende demonstrar que os problemas que constituem a epistemologia moderna, a rivalidade com as doutrinas materialistas, espiritualistas e dualistas, e as doutrinas rivais da relação entre mente e matéria, o ocasionalismo, a harmonia preestabelecida, o paralelismo, o pampsiquismo, etc. têm uma origem comum no dogma que nega a qualidade temporal à realidade enquanto tal (DEWEY, 1958, p. 149).

O dogma está isolado da qualidade temporal; o dogma é eterno. Mas se “[t]oda existência é um evento” (DEWEY, 1958, p. 71) e os “[e]ventos se tornam objetos, coisas com um significado” (DEWEY, 1958, p. 166), temos que, para Dewey, a *não-negação* da

qualidade temporal altera a descrição de mundo que fazemos e, conseqüentemente, os significados que fundamentam essa descrição. Ou, de outra forma, nos conta Fogaça que acreditou-se, em um primeiro momento, que a luz, segundo Descartes e Newton, era formada por pequenas partículas; em um segundo momento,

Christiaan Huygens argumentou [em 1659] que a luz seria constituída por ondas de energia radiantes. [Mais tarde, *circa*] 1860, James Clerk Maxwell propôs, então, que a luz seria uma onda ou radiação eletromagnética, ou seja, seria formada por dois campos, um elétrico e outro magnético [...] [E em] 1900, Max Planck propôs que a energia não era contínua, que essa energia emitida pelos corpos aquecidos não era na forma de ondas, mas sim de pequenos “pacotes” de energia, denominados quantum [...] [Atualmente,] adota-se que a natureza da luz é de dualidade onda partícula. Dependendo do fenômeno que vamos analisar, consideramos a luz como onda ou como partícula (FOGAÇA, 2019, s/p, grifos da autora).

Dewey, portanto, defendendo a assunção da dimensão temporal que torna provisória toda a epistemologia, mostra que os eventos, mesmo os mais antigos, interagindo de maneiras diferentes dependendo da época, podem mudar de significado. Como foi o caso citado da natureza da luz que achava-se que era corpo, depois onda e finalmente corpo e onda simultaneamente.

Nas ciências naturais há uma união de experiência e natureza que não é recebida como uma monstruosidade; pelo contrário, o investigador deve usar o método empírico para que suas descobertas sejam tratadas como genuinamente científicas. O investigador supõe, tranquilamente, que a experiência, controlada de maneiras específicas, é a avenida que leva aos fatos e às leis da natureza (DEWEY, 1958, p. 2a).

Assim, todo evento é um significado e no método empírico a resposta de uma pergunta será uma verdade temporal, um significado provisório. Sendo, então, todo significado provisório, irá se modificar quando sofrer interações, o que nos dá outra verdade provisória. Esse último significado também deve ser tomado como provisório durante outras interações. A provisoriedade, portanto, é a marca mais distintiva dos significados. Os significados últimos no tempo, quando submetidos a experimentações e a interações com os produtos derivados de outras interações, podem se consolidar ou mudar novamente. Assim, o conhecimento seria reconstruído e considerado sempre provisório, nunca definitivo como as filosofias dualistas sugerem.

Valendo-se desse método empírico, Dewey faz uma descrição da natureza que chama de os “traços básicos da existência natural” (DEWEY, 1958, p. 262), que serão tratados

posteriormente, ainda neste capítulo. Essa descrição baseia-se nos “[e]feitos’, uma vez que marcam a liberação de potencialidades, que são indicações mais adequadas da natureza da natureza do que as ‘causas’” (DEWEY, 1958, p. 262, grifos do autor), porque as causas podem ser convertidas em leis, seres independentes ou outras formas não temporais (Cf. DEWEY, 1958, p. 149); causas podem ser *a priori*, e, como já tratamos, Dewey não crê nisso.

Assim, [o método empírico] nos protege da conversão de funções eventuais em existências antecedentes: uma conversão que pode ser considerada *a* falácia filosófica, seja ela realizada em nome de subsistências matemáticas, essências estéticas, a ordem puramente física da natureza ou Deus (DEWEY, 1958, p.29, grifo do autor).

O principal objetivo do método empírico é abandonar a ideia do *a priori*, considerado por Dewey como a falácia filosófica.

A ênfase seletiva, a escolha, é inevitável sempre que a reflexão ocorre. Isso não é um mal. A decepção vem somente quando a presença e a operação da escolha são ocultas, disfarçadas, negadas. O método empírico encontra e aponta para a operação escolhida como para qualquer outro evento. Assim, nos protege da conversão de funções eventuais em existência antecedente: uma conversão que pode ser considerada a falácia filosófica, quer seja realizada em nome de subsistências matemáticas, essências estéticas, a ordem puramente física da natureza, ou Deus (DEWEY, 1958, p. 29).

Não existe nenhum antecedente “natural”; mesmo o nosso corpo e a nossa mente só surgem quando há específicas interações com o que nos circunda. A “potência” não *existe* enquanto não é ato; enquanto não se manifesta, não é reconhecível. Por isso, da ênfase na história, no temporal, no provisório: “Toda existência é um evento” (DEWEY, 1958, p. 71), conseqüentemente, toda existência é *a posteriori*, porque é um significado derivado da experiência.

1.4 A unidade da experiência com a natureza

Se toda existência é *a posteriori*, se todo significado é provisório e, conseqüentemente, toda a existência é um evento, então é a experiência que funda isso tudo; a continuidade das experiências é a sua “história”.

Quando afirmamos que a experiência é um caminho que nos conduz a uma descrição do mundo, entendemos por experiência algo tão vasto, tão profundo e tão completo ao menos como toda a história da terra, na qual,

posto que a história não acontece no vazio, inclui a terra e os parentes físicos do homem. Ao comparar a experiência com a história, no lugar da fisiologia das sensações, percebe-se que a história denota, a um tempo, condições objetivas, forças, acontecimentos e também a relação e o cômputo humano desses sucessos. Do mesmo modo, experiência significa tudo o que se experimenta, tudo o que se sofre e o que se prova, assim como os procedimentos da experimentação. De maneira semelhante ao que acontece com a “história”, cuja essência é obter significados chamados subjetivos e objetivos, acontece com a “experiência” (DEWEY, 1930, p. 14, grifo do autor).

E como acontece a experiência? Pela interação entre o ser e o meio à sua volta: “toda experiência é resultado da interação entre uma criatura viva e algum aspecto do mundo em que ela vive” (DEWEY, 2010, p. 122). A interação é o encontro fortuito de um existente com outra existência. Desse encontro acidental surge um produto dessa interação, porque as coisas, ao interagirem, produzem um acontecimento e, a partir desse momento, o produto da interação e a interação mesma tornam-se história.

A continuidade acontece simultaneamente à interação pois, assim que ocorre a interação, os acontecimentos resultantes se dispõem de forma a que haja uma duração e uma modificação simultâneas dos acontecimentos antecedentes, agora já alterados, nos acontecimentos consequentes.

Os dois princípios de continuidade e interação não se separam um do outro. Eles se interceptam e se unem. São, por assim dizer, os aspectos longitudinal e lateral da experiência. Diferentes situações sucedem umas às outras. Porém, por causa do princípio da continuidade, algo é levado de uma situação anterior para outra posterior (DEWEY, 2011, p. 45).

Esses dois princípios, a interação e a continuidade, acontecem simultaneamente no decorrer da experiência, eles definem o que existe para nós, que se pode resumir a uma unidade indissociável de acontecimentos totalmente dependentes entre si, e que geram mudanças contínuas enquanto vão ocorrendo. “A interação do ambiente com o organismo é a fonte direta ou indireta de todas as experiências” (DEWEY, 2010, p. 278-279), o que significa afirmar que os acontecimentos não voltam atrás e que, mesmo quando são anulados, produzem, conseqüentemente, novos acontecimentos.

Uma experiência é sempre o que é por causa de uma transação acontecendo entre um indivíduo e o que, no momento, constitui seu ambiente. Se esse ambiente consiste em pessoas com as quais ele esteja conversando sobre algum tópico ou acontecimento, o assunto da conversa também faz parte da situação; ou os brinquedos com os quais esteja brincando; o livro que esteja

lendo (cujas condições ambientais no momento podem ser a Inglaterra, ou a Grécia Antiga, ou uma região fictícia); ou o material de um experimento que estiver testando. O ambiente é, em outras palavras, quaisquer condições em interação com necessidades pessoais, desejos, propósitos e capacidades de criar a experiência que se está passando. Mesmo quando uma pessoa constrói um castelo no ar, ela está interagindo com os objetos que constrói em sua fantasia (DEWEY, 2011, p. 45).

Para Dewey esse complexo resultante das interações com o ser humano é a história da própria vida ou ela mesma, porque a vida é inseparável da própria história.

É significativo que “vida” e “história” tenham a mesma plenitude indivisível de significado. A vida denota uma função, uma atividade abrangente, na qual o organismo e o ambiente estão incluídos. [...] O escopo da “história” é notório: são os atos promulgados, as tragédias sofridas; e é o comentário humano, o registro e a interpretação que inevitavelmente o seguem (DEWEY, 1958, p. 8 - 9, grifos do autor).

Em suma, a interação entre o ser humano e o específico meio ambiente em que se encontra produz uma integração, um manto de história, que Dewey chamou de “experiência”. “A primeira grande consideração é que a vida se dá em um meio ambiente; não apenas *nele*, mas por causa dele, pela interação com ele” (DEWEY, 2010, p. 74, grifo do autor). O que existe, portanto, não precede a experiência: ambas acontecem no mesmo instante em que acontece a interação.

Os acontecimentos são tanto o produto da interação quanto a interação em si de uma coisa com outra, que, por sua vez, dão início a novas séries de acontecimentos, num processo inevitável e ininterrupto. Assim,

o que chamamos de matéria é aquela marca nos eventos naturais que está tão ligada às mudanças, que são rápidas o bastante para serem perceptíveis, ao ponto de atribuir a estas uma ordem rítmica característica, uma sequência causal. Não há nem causa nem fonte dos eventos ou processos; não há nenhum monarca absoluto (DEWEY, 1958, p. 73).

Disso se pode deduzir que vivemos em um universo inacabado, que exige escolhas a partir de comparações que determinam o que é o melhor, o bom, o de maior valor, ou o pior, o mau ou o de menor valor para nós. “Mas a escolha não é arbitrária, não em um universo como este, um mundo que ainda não está terminado e sobre o qual ainda não se definiu consistentemente para onde irá e como fazer.” (DEWEY, 1958, p. 76). No entanto, o inacabamento e indeterminação não significam que estejamos à mercê de um caótico e inexplicável processo de “digestão natural”, que constrói e desconstrói os seres humanos e

todas as coisas que o cercam. Pelo contrário, tomamos desse processo aparentemente arbitrário somente aquilo que consideramos importante a partir de nossa cultura, transformando essa escolha em fatos ou dados organizados. A natureza é, portanto, um processo contínuo de experimentações que unem e separam uma infinidade de coisas, que vão se organizando aparentemente em uma ordem sequencial, tal como os átomos que se encadeiam em moléculas, depois em moles¹³ de moléculas e se submetem às forças magnéticas, elétricas, centrífugas, centrípetas, que também derivam dessas uniões. “O comportamento associado é característico não apenas das plantas e dos animais, mas de elétrons, átomos e moléculas; pelo que sabemos, de tudo o que existe na natureza” (DEWEY, 1938, p. 56). A importância dada à associação por Dewey deriva dessa organização natural. Os fenômenos que são observados, tomando-se como ponto de partida as necessidades de um organismo vivo que não pode dispensar de específicas condições históricas que o formaram, e as quais ainda estão atuantes, parecem ser “caos” ou “ordem”, mas não são nem uma nem outra coisa em si: são caos ou ordem *para nós*. “O estável e recorrente é necessário para o cumprimento do possível; o duvidoso só pode ser resolvido por meio da sua adaptação a objetos estáveis. O necessário é sempre *necessário para*, não é necessário em si e por si; é condicionado pelo contingente, embora ele mesmo seja uma condição para a completa determinação do último [do contingente]” (DEWEY, 1958, p. 65). O mundo é o que é, os processos que o constituem que são derivados de interações geraram o ser humano por consequência dessas interações todas. Estar associado é uma estratégia de vida.

Processos e interações estão fortemente vinculados. Aparentemente, temos interações como causadores de processos que produzem resultados: uma sequência de eventos. Mas, na realidade as interações são apenas o momento do encontro entre coisas, e isso já é por si processo: processos de interações ou vice-versa. O que se chama produto, o “resultado” dos processos, é mera arbitrariedade humana. Os processos, como as interações, não têm um fim em si; qualquer fase do processo pode ser um fim, depende dos nossos interesses. Por exemplo: Uma maçã deriva de um processo formador de maçãs: em certo momento dizemos que a fruta está amadurecendo e em outro que está pronta para consumo. Mas, realmente, a maçã começa com a existência da terra, da planta, das abelhas, das flores, e ela “termina” quando achamos que está pronta – um fim que não é fim de fato, pois a maçã continua amadurecendo até estragar.

Portanto, cada molécula que se forma, cada elemento, cada singularidade, cada

¹³ O *mol* é uma medida usada em química para designar uma grandeza.

indivíduo, cada sociedade, cada planeta, é uma “torrente” de interações naturais e culturais, processos que se sobrepõe a outros processos que formam mais processos, indefinidamente.

A interação dos seres humanos, ou seja, a associação, não é diferente, quanto à origem, de outros modos de interação. [...] Os seres humanos revelam os mesmos traços de singularidade e de conexões 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. Cada coisa que existe, na medida em que é conhecida e cognoscível, encontra-se em interação com outras coisas. É associada, tanto quanto solitária e singular. O agrupamento de indivíduos humanos em associações não é, portanto, fato novo e sem precedentes; é a manifestação de um lugar-comum da existência (DEWEY, 1974, p. 192).

Como os acontecimentos não são estáveis, nenhum é, pouco a pouco mudam de jeito e se organizam de outra forma. A morte, então, não é nada mais do que essa “cachoeira” de pequenas mudanças que ao longo do tempo transforma o que chamamos “vida” em outra coisa. Para nós, individualmente, termina aí a aventura. Mas para os outros seres vivos, que estão interessados em outras coisas, como a própria vida, as coisas continuam em mudança: viramos comida para outros seres, fertilizante para as plantas, e assim a natureza vai dispondo desses elementos todos. Esse processo sincrético, que continuamente acontece em todo o universo, cria perigos naturais para os seres humanos, derivados de consequências dessas mudanças aleatórias.

O homem se encontra habitando um mundo aleatório; sua existência envolve, abertamente falando, uma aposta. O mundo é uma cena arriscada; ele é incerto, instável, inimaginavelmente instável. Seus perigos são irregulares, inconstantes, não se consegue antecipar seus tempos e suas estações. Embora persistentes, eles são esporádicos, episódicos (DEWEY, 1958, p. 149).

Apesar de Chronos¹⁴ continuamente devorar tudo o que surge, reconhecemos como um tempo de aparente estabilidade o ponto que nos encontramos, no meio de dois infinitos, como dizia Pascal, “Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada” (PASCAL, 1979, p. 52), um que nos distancia do surgimento e outro que nos distancia da destruição. Aquilo que é estável se torna previsível e, portanto, se nos apresenta como possibilidade. As inevitáveis mudanças naturais, por outro lado, geram consequências imprevistas, nem sempre desejáveis:

¹⁴ Deus da mitologia grega, personificação do Tempo.

“Tudo o que o homem consegue e possui é obtido por ações que podem envolvê-lo em consequências diversas e nefastas adicionalmente àquelas desejadas e que satisfazem” (DEWEY, 1958, p. 43). Daí o valor que atribuímos à estabilidade.

Procuramos estabilidade na economia, na política, nos empregos, com os seguros de saúde e, por isso, a coisa mais preciosa do universo, a mais estável de todas, seria a imortalidade, que só pode ser obtida pela Pedra Filosofal, segundo os alquimistas da Idade Média. Percebe-se, portanto, que essa estabilidade definitiva é uma fantasia que percorre nossa imaginação há muitos séculos. Mas o que ganhamos com essa busca pelo estável é que só há possibilidades onde há estabilidade. E para saber onde há “estabilidade” precisamos investigar o ambiente que nos circunda para encontrá-la: todas as possibilidades estão à nossa volta, não há nada em outros “universos paralelos”, como o paraíso ou o mundo das ideias. Tudo o que os seres humanos conseguiram, bem como as consequências disso, estavam e estão aqui, nessa circunstância única que é o reconhecimento e a manipulação do entorno pela experimentação. “De nenhum ponto ou lugar pode-se saltar fora do empírico, os objetos naturais e as suas relações. Pensamento e razão não são poderes específicos. Consistem nos procedimentos intencionalmente empregados na aplicação do insatisfatoriamente confuso e indeterminado de um lado e do regular e estável do outro” (DEWEY, 1958, p. 67).

Tudo o que acontece é novo de novo porque pequenas variantes asseguram a diferença entre os acontecimentos; o que acontece em certo lugar e tempo não se repete exatamente igual em outro lugar e tempo.

Conforme um indivíduo passa de uma situação para outra, seu mundo, seu ambiente, se expande ou se contrai. Ele não passa a viver em outro mundo, mas em uma parte ou aspecto diferente de um mesmo mundo. O que ele aprendeu no processo de aquisição de um conhecimento ou habilidade em uma determinada situação torna-se um instrumento para compreender e lidar com a situação posterior. O processo continua enquanto a vida e a aprendizagem continuarem (DEWEY, 2011, p. 45).

O existente é o resultado de incontáveis acontecimentos *circunstanciais*, que não se repetem. Ainda que um peixe necessite sempre da água para respirar, um pássaro, do céu para se locomover e um macaco, das árvores para se proteger, porque nenhum acontecimento prescinde do entorno em que está, ainda assim, cada peixe, cada pássaro e cada macaco, têm histórias diferentes. Há similaridades gerais, mas cada acontecimento está amarrado à sua história específica.

Surgir como um ser humano específico também é um acontecimento que depende de

um entorno circunstancial, que não foi possível escolher, mas que é, ainda assim, condição e razão para sua existência. “O organismo não encontra o meio ambiente por si mesmo como se uma pessoa encontrasse uma casa para viver. Para ser um organismo já deve possuir algum meio ambiente como condição natural de existência e ação” (HOOK, 2008, p. 112). O entorno é tanto condição quanto meio para o organismo.

A interação só ocorre porque a criatura viva mantém uma relação de necessidade com o meio em virtude do qual ela age e disto resulta a experiência; a continuidade entre o ser vivo e o meio modifica ambos, porém o ser humano, que age inteligentemente, modifica o meio com o intuito de solucionar uma situação de desequilíbrio que o próprio meio apresenta. Essa interação é o processo pelo qual as criaturas mantêm uma relação com os elementos da situação. Compreender a interação como o princípio da ação é ter claro que, no contato com o meio, os seres humanos se deparam com situações que o levam a agir; não só de ações vive o ser humano, ele também sofre as consequências dessas ações e isso, em continuidade, exige sempre uma nova ação (MARCONDES, 2017, p. 39).

Quando falamos “existência”, estamos nos referindo à ideia que reúne tudo o que existe; todos os “acontecimentos” já ocorridos: “Toda existência é um evento” (DEWEY, 1958, p. 71). Logo, todas as existências são eventos ou acontecimentos, interligados de maneira contínua.

A experiência ocorre continuamente, porque a interação do ser vivo com as condições ambientais está envolvida no próprio processo do viver. Nas situações de resistência e conflito, os aspectos e elementos do eu e do mundo implicados nessa interação modificam a experiência com emoções e ideias, de modo que emerge a intenção consciente (DEWEY, 2010, p. 109).

Aquilo que se experimenta não é a *experiência*, mas sim a natureza, a interação do ser humano com as coisas (Cf. DEWEY, 1958, p. 4a). A experimentação acontece simultaneamente à produção do conhecimento, criando um elo de ligação entre a consciência e o objeto do conhecimento. Não está nem dentro, nem fora, mas no “meio” da interação entre um ser vivo e o que estiver à sua volta. A experiência é o reconhecimento da relação entre sujeito e objeto. É o acontecimento em que tanto um, sujeito, quanto o outro, o objeto, se constituem relacionalmente entre si. O sujeito, o outro, o objeto, o meio e seja lá o que se entrelace nesse processo, envolve o passado, uma rede de significações, a perspectiva da conclusão e seu desfecho.

“Isto”, qualquer que seja, sempre implica um sistema de significados focado

em um ponto de tensão, incerteza e necessidade de regulação. Resume uma história e, ao mesmo tempo, abre uma nova página; é uma lembrança e uma promessa juntos; uma realização e uma oportunidade. É a fruição do que aconteceu e a transição operacional do que ocorrerá. É um comentário escrito pelos eventos naturais durante a sua própria direção e tendência, e a suspeita de para onde está se encaminhando. Cada percepção, ou conscientização, designa um “isto”, e cada “isto” consumatório envolve retenção, e assim contém a capacidade de rememoração. Cada “isto” é transitório, tendendo rapidamente a tornar-se um “aquilo”. Este movimento que possui, portanto, condiciona o que está por vir; se apresenta a potencialidade e a previsão da predição. A união do passado e do futuro com o presente manifesto em cada conscientização de significados só é um mistério quando a consciência é arbitrariamente separada da natureza, e quando é negada à natureza as qualidades temporais e históricas (DEWEY, 1958, p. 352-353, grifos do autor).

Consciência da experiência não é igual a conhecimento. O conhecimento é social, é acumulado e compartilhado; a “experiência” é individual, é percepção, é consciência. A primeira vez que um indivíduo tem uma experiência, é uma completa novidade, cheia de surpresas e possibilidades. Mesmo que seja uma experiência considerada pela comunidade como trivial. Saborear uma maçã pela primeira vez, sofrer as dores de uma indigestão, estimula a imaginação e assim expande o horizonte de possibilidades e de interdições. O significado atribuído às experiências é compartilhado pela comunicação, é histórico, pessoal e social ao mesmo tempo. A experimentação feita pelo organismo das interações que sofre e que provoca são acontecimentos ou eventos; reunidas, são histórias com significados, conhecimentos, ou o que chamamos, sem muita precisão, por “natureza”. A “natureza” é esse complexo de eventos experimentados e seu histórico. Tomemos o exemplo dado por Dewey: um pesquisador que resolva investigar a história geológica do planeta terra, consegue inferir propriedades à estrutura do planeta que remontariam a milhares de anos antes da existência do ser humano, a partir da observação da conformação atual das rochas. Sem “ter experiência de”, hoje, investigar as rochas e suas conformações, assim como compreender os efeitos dos ventos e das marés atualmente em sua estrutura, inferir as propriedades da crosta do planeta há milhares de anos seria impossível (Cf. DEWEY, 1958, p.3a-4a). A “natureza”, portanto, não é algo que está lá e que apreendemos passivamente, mas o entrelaçamento de significados reunidos e reconstruídos como uma totalidade, interpretados segundo pontos de vista humanos. Dessa maneira, a experiência que surge resultante da interação com o entorno e com os outros cria um “redemoinho” de significados que orientam nossas ações. Esse redemoinho instável e mutável de significados gerado pelos conhecimentos produzidos pelas interações sociais formam a função “mente”, “um fluxo em movimento, uma constante mudança que, no

entanto, tem eixo e direção” (DEWEY, 1958, p. 282). Não se trata apenas de um fluxo temporário, pois “[e]m um mundo de mero fluxo, a mudança não seria cumulativa, não se moveria em direção a um desfecho” (DEWEY, 2010, p. 79). Há certa estabilidade na noção de fluxo, que pressupõe um movimento contínuo em um determinado curso; assim, é didaticamente preferível representar o conceito deweyano de experiência evocando a imagem do vórtex, que nos oferece uma associação do caráter provisório, de *relações sucessivas entrelaçadas e de transformação ininterrupta*.

Um vórtex sofre influência contínua do meio em que se encontra e, ao mesmo tempo, com o seu movimento, altera esse mesmo meio que o alterou anteriormente. Processo similar acontece com o ser humano, que precisa lidar com o meio hostil que o circunda, pois, enquanto aprende com as experiências que teve, mais altera a si mesmo e ao meio ambiente. O vórtex, como o ser humano, é o produto do processo de experiências que lhe aconteceram e que o acabam constituindo. Além disso, cada vórtex, por movimentar o próprio meio em que se encontra, movimenta a outros vórtex, que, por sua vez, também alteram esse primeiro vórtex. Assim, o vórtex tem uma natureza “sociável”, já que suas ondas de influência, bem como a dos demais vórtex, os afetam mais ou menos profundamente, como em um processo social humano em que as ações de cada um afetam as ações de toda uma comunidade (BARALDI, 2013, p. 47).

Como a natureza é experimentada será o assunto tratado a seguir, “[p]ois é razoável acreditar que a definição mais adequada dos traços básicos da existência natural só pode ser obtida quando suas propriedades estiverem mais bem expostas – uma condição que é satisfeita segundo a dimensão do escopo e da intimidade das interações realizadas” (DEWEY, 1958, p. 262).

1.5 Os traços básicos da existência natural

A experiência que temos das interações com o meio a que pertencemos se divide em três tipos de atividades distintas: os que possuem atividades físico-químicas, os com atividades psicofísicas e os com atividades mentais. “A distinção entre o físico, o psicofísico e o mental é uma distinção de níveis de crescente complexidade e intimidade da interação entre acontecimentos naturais” (DEWEY, 1958, p. 261). Assim, segundo a categorização deweyana, coisas inanimadas, como rochas, água, etc., pertencem estritamente à classificação físico-química; já as coisas animadas associam as propriedades físico-químicas às psicofísicas. Essa segunda categoria abrange todos os seres animados, como plantas e animais, e não representa um conjunto fechado de seres, mas sim um acréscimo de qualidades às características físicas e

químicas do organismo.

Psicofísico não significa abolir o físico-químico, nem uma estranha mescla de algo físico e algo psíquico (como um centauro é meio homem e meio cavalo); significa a posse de certas qualidades e eficiências que não se encontram no inanimado (DEWEY, 1948, p. 210).

Dewey ainda acrescenta à categoria psicofísica o atributo “mental”, que dá ao ser humano, coisa animada e animal, uma propriedade adicional que caracteriza as atividades dessa “criatura que tem sentimentos” (DEWEY, 1958, p. 258).

Enquanto as coisas animadas alteram a si e ao seu entorno sempre procurando o restabelecimento de seu equilíbrio perdido, a “mais notável distinção entre as coisas vivas e as coisas inanimadas é que as primeiras se conservam a si mesmas pela renovação” (DEWEY, 2004, p. 1), as coisas inanimadas não fazem nem um nem outro. Elas se apresentam “como intensidades e direções vetoriais de movimento capazes de enunciar em termos matemáticos” (DEWEY, 1958, p. 266). O inanimado determina, para nós, um final nas interações, um limite entre coisas vivas e coisas não vivas; é um encerramento de certas interações, não um fim (Cf. Dewey, 1958, p. 97).

Cada um desses níveis tem seus próprios traços característicos empíricos, tem suas próprias categorias. Eles são contudo categorias de descrição, concepções necessárias que indicam o fato em questão. Eles não são categorias “explicativas”, como as categorias explicativas algumas vezes são entendidas; isto é, eles não designam as operações das forças como “causas”. Eles estão amarrados às observações empíricas e denotam qualidades características e consequências peculiares a vários níveis de interação (DEWEY, 1958, p. 272-273).

Dewey esclarece que essas distinções qualitativas não tem a intenção de ser uma nova metafísica apriorística, mas pretende ser uma observação *à posteriori* de como as coisas agem quando interagem entre si. Essas caracterizações criadas por Dewey têm o propósito de imaginar uma história empírica da formação dos eventos que estariam na criação e manutenção dos seres, opondo-se às explicações religiosas e metafísicas.

O ponto inicial existencial são as qualidades imediatas. Mesmo os significados, tomados não como significados mas como existências, são baseados nas qualidades imediatas, a senciência ou “sensações” [no original “*feelings*”], de atividades orgânicas e receptivas. Significados não se tornam seres sem a linguagem, e a linguagem implica em dois seres envolvidos em um empreendimento conjunto ou compartilhado [...] Além da linguagem, do significado imputado e inferido, nós continuamente nos envolvemos em uma

imensa multidão de seleções orgânicas imediatas, rejeições, recepções, expulsões, apropriações, retiradas, contrações, expansões, exultações e depressões, enfrentamentos, afastamentos, do mais ínfimo à mais vibrante delicadeza da natureza. Não estamos cientes das qualidades de muitos ou da maioria desses atos; nós não os distinguimos e identificamos objetivamente. No entanto, eles existem como qualidades do sentimento e têm um enorme efeito diretivo sobre o nosso comportamento. Se, por exemplo, certas qualidades sensoriais das quais não somos cognitivamente conscientes deixassem de existir, não poderíamos permanecer ou controlar nossa postura e nossos movimentos (DEWEY, 1958, p. 298-299, grifos do autor).

A sensação, qualidade imediata distintiva dos seres vivos, não-mediada pela linguagem, “capta os ruídos” do meio ambiente:

Como um elemento *consciente*, a sensação marca uma interrupção em um curso de ação previamente iniciado [...] *Percebemos* ou sentimos o frio no momento da transição do quente ao frio mais do que de modo absoluto; a dureza é sentida sobre um fundo de menor resistência [...] Sensações desta espécie são mais emocionais e práticas do que cognitivas e intelectuais. São choques de mudanças, devidos à interrupção de um ajustamento anterior. São sinais para a recondução da ação (DEWEY, 2004a, p. 87-88, grifos do autor).

As sensações são orgânicas, conscientes, imediatas, ou seja, sem mediação; elas são percebidas mesmo que não possuam significado.

“Empiricamente falando, a mais óbvia diferença entre as coisas vivas e as coisas não-vivas é que as atividades das primeiras são caracterizadas por necessidades, por esforços que são demandas ativas para satisfazer necessidades e por satisfações” (DEWEY, 1958, p. 252).

Por vivermos “em um mundo que é uma mistura impressionante e irresistível de suficiências, precárias completudes, ordem, recorrências que possibilitam a previsão e o controle, e singularidades, ambiguidades, possibilidades incertas, processos que seguem para consequências ainda indeterminadas” (DEWEY, 1958, p. 47), interações acontecem. Durante uma interação, se o organismo desestabiliza de sua condição anterior, surge uma necessidade vaga e difusa que “procura” uma solução. A *necessidade* é o momento em que um padrão de acontecimentos estabelecidos – ou, em outras palavras, a história específica do organismo – sofre alterações provocadas pelas mudanças do ambiente durante a interação deste organismo com o meio ambiente circunstancial. Um distúrbio perturbou o equilíbrio histórico da coisa viva que a levou a tentativas de modificação das circunstâncias. Os *esforços* são essas tentativas de sair da situação perturbadora, modificando-se a situação que gerou a necessidade, a fim de alcançar uma nova organização satisfatória que encerre o distúrbio. A tentativa é orientada pelo retorno à situação histórica inicial satisfatória, mas a perturbação e a

tentativa de recuperação é incluída à situação antecedente, tornando-se uma nova situação e assim sucessivamente. As *satisfações* são o momento de resolução do distúrbio que gerou a necessidade. Essa reconstrução das condições e das consequências “leva” algo do passado que foi satisfatório para um diferente futuro, também, satisfatório. “O passado se transpõe para o presente, expandindo e aprofundando o conteúdo deste último. Aí se ilustra a tradução da pura continuidade do tempo externo para a ordem e organização vitais da experiência” (DEWEY, 2010, p. 91). Os elementos constituintes do ser humano, formados durante as interações com as condições da existência contingentes, passam ciclicamente por esses três modos de ação, a necessidade, o esforço e a satisfação, para se organizarem adequadamente, e assim recuperarem um outro equilíbrio anterior existencial similar ao equilíbrio antes do distúrbio. A mudança na condição que desequilibra o organismo exige o enfrentamento e o risco, mesmo sabendo que as condições anteriores não voltarão jamais.

Os seres animados, psicofísicos, são classificados como “baixos” e “altos” organismos (Cf. DEWEY, 1958, p. 279). As diferenças são de menor a maior complexidade estrutural, assim, as plantas seriam do tipo mais “baixo” e os animais do tipo mais “alto”.

Nos seres psicofísicos, os órgãos vitais se relacionam entre si e com o ambiente de tal forma que a vida se tornou possível. O estável relacionamento orgânico com o meio é uma situação “equilibrada”, um momento a ser conservado, sua história, originária de complexas interações que aconteceram a princípio arbitrariamente e se “estabilizaram” quando formaram o organismo. “As interações das várias partes constituintes de uma planta ocorrem de forma a formar uma tendência de continuação das atividades caracteristicamente organizadas; elas tendem a utilizar consequências conservadas de atividades passadas, de modo a adaptar mudanças subsequentes às necessidades do sistema integral ao qual pertencem” (DEWEY, 1958, p. 254). Essa estabilização característica é continuamente colocada à prova pelas mutáveis condições ambientais.

Uma planta, o menos complexo dos seres psicofísicos, necessita naturalmente de água, óxido de carbono e outros elementos para gerar as condições de sua vida e assim completar o ciclo necessidade-esforço-satisfação. Cada “parte” da planta está organizada localmente e que serve para organizar a integralidade da planta (Cf. DEWEY, 1958, p. 256). As raízes buscam alimento na terra interagindo com as propriedades químicas do solo; as folhas utilizam o sol para realizar a fotossíntese; o caule proporciona estrutura e distribuição de seiva a todo o complexo “planta”. Cada “parte” tem a sua função específica e todas as partes unidas são a planta. “Portanto, esse viés seletivo nas interações com as coisas do ambiente provoca a manutenção de *si próprio*, enquanto também mantém o todo do qual é membro” (Dewey,

1958, p. 256, grifo do autor). Reações discriminatórias, opções funcionais originadas por consequências satisfatórias (Cf. Dewey, 1958, p. 256). Esta presença reativa do todo na parte e da parte no todo é o que constitui a capacidade de sentir. A configuração natural da planta faz com que tenha que lidar com o que se apresenta localmente: solo for úmido demais, excesso de sol, falta de nutrientes, enfim, está submetida a seja o que for que lhe aconteça sem chance de modificar o seu entorno ou de trocar de ambiente.

Os animais, no entanto, contam com outras capacidades: para os “animais em que existe locomoção e órgãos de recepção à distância, a sensibilidade e o interesse se realizam como sentimentos, mesmo que seja somente como uma vaga e maciça inquietação, conforto, vigor e exaustão” (Dewey, 1958, p. 256). Locomoção e órgãos de recepção à distância fazem com que a relação com o meio se torne antecipatória: o “tempo” surge como uma abstração para dar sentido às conexões espaciais. Um animal faminto ou sedento que deseja alcançar uma região distante com alimento ou água, precisa calcular o tempo para não morrer no caminho. As migrações sazonais evidenciam esse fenômeno. A memória da satisfação da fome ou da sede introduz a dimensão temporal para satisfazer o desequilíbrio produzido pela necessidade. No passado está a lembrança da satisfação da necessidade; no futuro, a realização dessa satisfação. O espaço e o tempo surgem, portanto, como recursos abstratos para a obtenção das satisfações.

Para os seres psicofísicos mais complexos, os mais “altos”, como os humanos, a necessidade é uma tendência que se torna interesse e a satisfação um valor ou um bem (Cf. DEWEY, 1958, p. 256).

A atitude de quem toma parte em alguma espécie de atividade é, consequentemente, dupla: há o cuidado, a ansiedade pelas futuras consequências, e a tendência para agir, no sentido de assegurar as melhores e evitar as piores consequências. [...] Há uma palavra para exprimir essa atitude: é interesse. Ela sugere que uma pessoa se acha presa às possibilidades inerentes às coisas: que, portanto, se encontra vigilante a observar aquilo que tais coisas lhe poderão fazer; e que, fundada nessa expectativa ou previsão, está ansiosa por agir, de modo a lhes dar uma direção, de preferência a outra (DEWEY, 1959, p.136).

Todos os seres seguem esse percurso fundamental necessidade-esforço-satisfação que o ser humano também é obrigado a seguir. *Tudo* o que existe, aliás, tem que lidar com esse ciclo de atividades, sem exceção. O ciclo “necessidade-esforço-satisfação” não se limita aos seres animados. A “necessidade” de um átomo surge quando este perde elétrons, “esforça-se” para recuperá-los e finalmente, quando os recupera, chega a esse momento que Dewey

denomina saturação e “que corresponde à satisfação nos corpos orgânicos” (DEWEY, 1958, p. 253). A obrigatoriedade de seguir esse ciclo básico, mostra que o ser humano não está “fora” desta realidade, mas está adequadamente integrado ao mesmo ciclo natural ao qual tudo se encaixa.

Mas como um organismo chega ao “equilíbrio”? O que aconteceu para que um ser psicofísico, animado, procure sempre “voltar” ao estado de equilíbrio, ao estado satisfatório? Dewey explica que o equilíbrio é originário da “organização” que é uma qualidade empírica.

Sob que condições exatamente a organização acontece e quais são os seus vários modos e suas consequências? Podemos não ser capazes de responder a estas perguntas satisfatoriamente; mas as dificuldades não são aquelas de um mistério filosófico, mas as de como se trata qualquer questionamento em assuntos altamente complexos. Organização é uma característica empírica de alguns acontecimentos, não importa quão especulativas e duvidosas as teorias sobre ela possam ser [...] A organização é tão característica da natureza de alguns acontecimentos em suas ligações sequenciais que nenhuma teoria sobre ela pode ser tão especulativa ou absurda como aquelas que ignoram ou negam a sua existência real. A negação nunca está baseada em evidências empíricas, mas é uma conclusão dialética de uma ideia preconcebida de que, seja o que for que surge com o tempo, deve ser metafisicamente irreal em comparação com o que havia sido encontrado anteriormente, ou da ideia preconcebida de que uma vez que o que é complexo está subordinado ao que é mais simples, então este último é mais “real” (DEWEY, 1958, p. 254-256).

Não há respostas para por que respiramos, comemos, morremos, plantas fazem fotossíntese, ferro permanece ferro, etc. Isso é característico das tendências desses seres animados, não porque é um mistério, apenas é assim; são “princípios” de vida especiais.

A palavra ‘princípio’ é uma capa com a qual cobrimos um fato denominado tendência. A palavra “tendência” denota uma tentativa de combinar dois fatos: um relativo a hábitos que traduzem certa eficácia causal e outro de que suas obras dependem, em qualquer caso particular, de contingências, de circunstâncias que são imprevistas e que podem ocasionar modificação parcial dos efeitos usuais do ato. (DEWEY, 1956, p. 49, grifos do autor).

Quando não achamos resposta para um dado analítico, chamamos de princípio, que é um termo geral que significa “a partir disso”. Não significa que é o “começo” da análise, mas que partimos desse fato para começar uma pesquisa. Assim, também Dewey começa sua análise dos traços básicos da existência natural com esse “princípio”: a tendência, termo que direciona as suas concepções da existência natural. “Tendência significa uma direção e sentido preferível a outra” (DEWEY, 1958, p. 373). À “tendência” adicione-se outro princípio

que compõe a “organização”: a “plasticidade”.

A doutrina do valor das consequências leva-nos a tomar em consideração o futuro. E essa consideração com respeito ao futuro nos faz considerar uma concepção de universo cuja evolução não está acabada, de um universo que ainda está, nas palavras de James, “se fazendo”, “em processo de tornar-se”, de um universo até certo ponto ainda plástico (KINOUCI in DEWEY, 2007, p. 236).

A plasticidade é uma qualidade da natureza; ela é orgânica para os seres animados e para os seres inanimados é uma característica que lhes permite sofrer mudanças. Ela possibilita a mudança de condições e alterações. “Existencialmente falando, um indivíduo humano é uma opacidade distinta de tendências e preferências conjugadas com plasticidade e permeabilidade de necessidades e gostos. Um traço tende ao isolamento, à discrição; o outro traço, à conexão, à continuidade” (DEWEY, 1958, p. 242). Se o organismo humano fosse de uma constância absoluta não haveria possibilidade de mudança. A plasticidade, que permite mudança, “é a aptidão de aprender com a experiência, o poder de reter dos fatos alguma coisa aproveitável para solver as dificuldades de uma situação ulterior.” (DEWEY, 1959, p.47).

Em suma, os seres psicofísicos tendem a se organizar como “organismos” conforme suas singulares características naturais, suas tendências plásticas especiais, dentro de um meio natural e cultural. Esse fato forma uma história de satisfações: o distintivo “equilíbrio” do ser. Nos seres humanos, seres psicofísicos com uma propriedade adicional, a mente, automatizar os diversos “equilíbrios” obtidos historicamente tornam-se hábitos, tema que será tratado no capítulo 2.

1.5.1 O desenvolvimento da linguagem e da mente

Um camelo tem uma reserva de água em seu próprio corpo, isso lhe permite atravessar um certo trecho de um deserto, mas esse “instrumento corporal”, a bolsa de água, não é extensível, então o camelo não consegue expandir seu raio de ação e ultrapassar a distância de deserto determinada pela sua natureza.

Já o ser humano, junto com outros seres humanos, atravessa todo o deserto, munindo-se de mochilas com água e alimentos. A mochila foi criada em decorrência de abstrações originadas por experiências passadas. O ambiente adverso criou condições e causou consequências que impuseram o desenvolvimento de soluções alternativas. A comunicação foi o efeito dessas interações entre “sujeito-seres-ambiente” e a linguagem o instrumento

necessário à comunicação. Assim, com a linguagem, o ser humano consegue imaginar o ciclo de atividades necessidade-esforço-satisfação intelectualmente, sem haver necessidade de sofrê-las fisicamente de novo e de novo, pois desenvolveu um modo de imaginar as condições adversas que poderiam ser encontradas no futuro e suas soluções, aumentando as possibilidades de êxito. Eventos como esse, da criação da mochila, produzem experiências que, devidamente compartilhadas, ampliam o leque de conhecimentos humanos. Assim, os seres humanos usam o “atalho” fornecido pelo compartilhamento do conhecimento, sem que precisem repetir toda a experiência, integralmente. O “atalho” fornecido pelo conhecimento proporciona ampliação de possibilidades. O “conhecimento” é produto derivado da acumulação proporcionada pela comunicação e pela linguagem.

Quando a comunicação acontece, todos os eventos naturais ficam sujeitos à reconsideração e revisão [...] Eventos se tornam objetos, coisas com um significado. Elas podem ser referidas mesmo quando não existem e, então, operar por meio de coisas distantes no espaço e no tempo, através da presença vicária em um novo meio. [...] Eventos uma vez nomeados levam uma vida independente e dupla. Além da sua existência original, eles estão sujeitos à experimentação ideal: seus significados podem ser infinitamente combinados e rearranjados na imaginação e o resultado dessa experimentação interna que é pensada pode resultar em interações com eventos rudimentares ou não refinados (DEWEY, 1958, p. 166).

Comunicar-se passa a ser uma necessidade para alterar o comportamento do outro e assim conseguir sua atenção e cooperação. Institui-se um problema, então, comunicar-se como? É necessário um sistema compartilhado de indicações, de maneira que uma indicação seja o mais precisa possível: ou seja, o ser humano precisou inventar a linguagem.

Quando se diz que é impossível pensar sem a linguagem, convém não perder de vista que a linguagem inclui muito mais que palavras orais ou escritas. Gestos, figuras, monumentos, imagens visuais, movimentos dos dedos – tudo que seja empregado, intencional e artificialmente, como um *signal*, é, logicamente, linguagem. Afirmar que a linguagem é necessária ao pensamento é afirmar que os sinais são necessários. O pensamento não trabalha com meras coisas, mas com seus *significados*; e os significados para serem apreendidos, devem estar incorporados a existências sensíveis e particulares (DEWEY, 1959b, p. 227-228, grifos do autor).

A interação social mediada pela linguagem “é uma função natural da associação humana; e suas consequências reagem a outros eventos, físicos e humanos, dando-lhes significado ou importância” (DEWEY, 1958, p.173).

Há órgãos estruturais que se manifestam fisiologicamente nas vocalizações como os órgãos de um pássaro que induzem um som. Mas o latido dos cachorros e os sons dos pássaros são prova suficiente de que essas tendências nativas não geram linguagem. Para se converterem em linguagem, as vocalizações nativas [gritos, uivos, choro, etc.] necessitam para a sua transformação [em linguagem] de condições extrínsecas, tanto orgânicas quanto extraorgânicas ou ambientais: note-se que é formação não apenas estimulação. O choro de um bebê pode ser descrito indubitavelmente em termos puramente orgânicos, mas o choro se torna um substantivo ou um verbo apenas por suas consequências no comportamento responsivo dos outros (DEWEY, 1946, p. 10-11).

É a vocalização, agora transformada em linguagem, que altera o comportamento do outro. E como a vocalização se transforma em linguagem? “Gestos e gritos não são principalmente expressivos e comunicativos. Eles são modos de comportamento orgânico como são a locomoção, o agarrar e o triturar” (DEWEY, 1958, p. 175). Um choro insistente, uma perturbação, talvez provocada por contração estomacal no bebê pela fome, produz um desequilíbrio no outro, porque o ambiente se modifica, enche-se de sons não habituais que são percebidos como sensações qualitativas. Essa mudança ambiental exige dos adultos a tentativa de retornar ao equilíbrio anterior, à satisfação do equilíbrio histórico, e isso exigirá esforços. As tentativas bem-sucedidas que geraram satisfações para o problema “bebê chorando”, são conhecimento. As “consequências das experiências de uma forma de vida são integradas no comportamento dos outros” (DEWEY, 1958, p. 280). Repetidas com sucesso, essas ações induzem a criação de hábitos, tanto no bebê quanto nos seus cuidadores.

Sem a linguagem, as qualidades da ação orgânica que são sentimentos são dores, prazeres, odores, cores, ruídos, tons, apenas potencialmente e de forma proléptica. Com a linguagem, eles são discriminados e identificados. Eles são então “objetivados”; eles são traços imediatos das coisas. [...] As qualidades nunca estiveram “no” organismo; elas sempre foram qualidades das interações nas quais tanto as coisas extraorgânicas quanto os organismos participaram. Quando nomeadas, elas permitem que a identificação e a discriminação das coisas aconteçam como meios em um novo curso de interação inclusiva (DEWEY, 1958, p. 258-259, grifos do autor).

O que quer dizer que esses seres que compartilham da linguagem também compartilham do mesmo ambiente e mesmos problemas. “A linguagem é especificamente um modo de interação entre pelo menos dois seres, um falante e um ouvinte; pressupõe um grupo organizado ao qual essas criaturas pertencem e de quem elas adquiriram seus hábitos de fala. É, portanto, um relacionamento, não uma particularidade” (DEWEY, 1958, p. 185). Caso contrário, a comunicação seria sem efeito. A função da comunicação é compartilhar

indicações, sinalizações, justamente. A qualidade “mental” do ser humano possibilitou esse relacionamento entre objetos físicos por meio de signos ou, também, significados. Significados não acontecem sem mediação social; eles são *eventos psíquicos* que só são possíveis por intermédio de signos e os signos são produtos da linguagem.

Então, para haver *eventos psíquicos* é necessário conhecer “linguagem”. “É seguro dizer que eventos psíquicos, entendidos como algo mais do que reações de uma criatura suscetível à dor e ao conforto difuso, tem a linguagem como uma das suas condições” (DEWEY, 1958, p. 169). Os significados estão no “meio do caminho” entre os objetos do meio circundante e o ser humano; são produtos da experiência; “são regras para usar e interpretar coisas; interpretação é sempre uma atribuição de potencialidades para alguma consequência” (DEWEY, 1958, p. 188).

O “fazer sentido” é a conexão necessária entre significados e sensações. Para Dewey significado e sentido são diferentes: o sentido pertence à esfera das referências reconhecíveis pelas sensações, enquanto que os significados, estão no âmbito dos signos, das referências reconhecíveis intelectualmente.

As qualidades das situações nas quais os organismos e as condições envolvidas interagem, quando discriminadas, fazem sentido. O sentido é diferente do sentimento, pois possui uma referência reconhecida; que é a característica qualitativa de algo, não apenas uma qualidade submersa não identificada ou tom. O sentido também é diferente da significação. A significação envolve o uso de uma qualidade como um signo ou um índice de algo mais, como quando o vermelho de uma luz significa perigo ou a necessidade de parar uma locomotiva em movimento. A sensação de uma coisa, por outro lado, é um significado imediato e imanente; significa aquilo que foi sentido ou tido diretamente. Quando ficamos desconcertados por condições que nos deixam perplexos e finalmente atingimos uma inspiração e tudo fica no seu lugar, a coisa toda repentinamente, como dizemos, “faz sentido”. Em tal situação, a inspiração tem significado em virtude de ser uma indicação, um guia para interpretação (DEWEY, 1958, p. 260-261, grifo do autor).

O “sentido” é, portanto, formado por grupos maiores de significados reunidos; são agrupamentos de significados que orientam nossas ações. Mas os significados estão restritos à dimensão mental, pois a sensação, que pertence à dimensão orgânica, não pode ser transmitida, apenas “indicada” pelo significado.

Os significados linguísticos interagindo intelectualmente entre si formam outros significados originários dos significados já conhecidos e assim desenvolve-se a mente, um instrumento estratégico e tático, que faz operações conscientes com os significados que

possui. “Por meio da linguagem uma pessoa dramaticamente se identifica a si mesma com atos e feitos potenciais; ele desempenha vários papéis, não em sucessivos estágios da vida, mas em um drama encenado contemporaneamente. Assim emerge a mente” (DEWEY, 1958, p. 170). A mente é aquilo que surge da reconstrução contínua da experiência social dos signos da linguagem. A comunicação humana se traduz como um sistema de signos compartilhados: a linguagem. Enquanto não há linguagem compartilhada, útil para a comunicação, não há mente nem significação (Cf. DEWEY, 1958, p. 169). Porém, com a linguagem, a mente é desenvolvida. “A única maneira de evitar uma separação aguda entre a mente, que é o centro dos processos da experiência, e o mundo natural que é experimentado é reconhecer que todos os modos de experimentar são modos pelos quais alguns traços genuínos da natureza chegam a manifesta realização” (DEWEY, 1958, p. 24). Ela é um centro de significações que faz a mediação de cada novo desafio, de cada nova problematização, reconstruindo continuamente instrumentos mentais funcionais como a consciência, a imaginação, a memória, etc.

O que se situa na dimensão orgânica, as sensações, sem a significação, não são nem dores nem prazeres, são só incômodos. Todo ser humano nasce sem pensamentos, hábitos, ou significações, porque a mente é uma construção *a posteriori*.

Impulsos, [impulso e instinto são a mesma coisa para Dewey conforme esse mesmo livro à p. 89] posto que cronologicamente sejam os primeiros, jamais são primários de fato: eles são secundários e dependentes. [...] Na vida de um indivíduo, as atividades instintivas manifestam-se em primeiro lugar, porém, os indivíduos iniciam-se na vida como crianças e crianças são seres dependentes. As suas atividades exteriorizar-se-iam tão somente pelo espaço de tempo não maior a algumas horas, não fossem a presença e a assistência dos adultos com seus hábitos formados. Efetivamente, os recém-nascidos devem aos adultos mais do que simples procriação, mais do que provisão de alimentos e proteção que lhes garantam a vida; eles devem aos adultos a oportunidade de expressarem as suas atividades inatas de modo a fazerem sentido; mesmo que, por um milagre, as atividades naturais pudessem continuar sem a assistência das aptidões organizadas e das artes dos adultos, não teriam elas nenhum significado, não passariam de meros sons e impetuosidades.

Em breves palavras, o significado das atividades naturais não é natural, senão adquirido, depende das interações com um meio social maduro. [...] Assim como todas as formas semelhantes de raiva não são meros impulsos, mas sim hábitos formados sob a influência de associações com pessoas que já possuem hábitos e os revelam no comportamento que transforma correntes nervosas cegas em raiva significativa (DEWEY, 1956, p. 79-80).

Esse redemoinho “significacional” que é a mente, não está nem no cérebro nem nos objetos concretos, de maneira independente, mas faz parte de uma totalidade funcional. Ela é um instrumento que serve ao ser vivente para viver. Nem é um dom divino ofertado pelos

deuses, nem é exclusividade de alguns seres humanos em detrimento de outros, a mente é apenas

uma propriedade adicional assumida por uma criatura dotada de sentimentos quando alcança aquela interação organizada com outras criaturas viventes que é a linguagem, a comunicação. Então, as qualidades dos sentimentos tornam-se significativas às diferenças objetivas das coisas externas, nos episódios do passado e do porvir. Este estado de coisas, em que não se tem apenas sentimentos qualitativamente diferentes, mas, também, que significam diferenças objetivas, é a mente (DEWEY, 1958, p. 258).

A mente é uma necessidade provocada por interações cada vez mais complexas (Cf. DEWEY, 1958, p. xiii); quanto mais surgirem objetos da linguagem, mais significados, e assim maiores serão as possibilidades de relacioná-los e maiores serão as alternativas de resolução de problemas. A mente faz a interligação entre condições, efeitos e consequências usando os significados para isso. “Os significados não surgem sem a linguagem e a linguagem implica dois sujeitos [no original, *selves*] envolvidos em um empreendimento conjunto ou compartilhado” (DEWEY, 1958, p. 299).

As satisfações são sempre o alvo das ações historicamente arranjadas. A mente organiza esses eventos de forma a torná-los significados históricos que fazem sentido; sua função é ligar esses eventos históricos de maneira “inteligível”, ou seja, de modo a possibilitar o conhecimento dos eventos.

As qualidades tornam-se especificamente eficazes [...] nas situações psicofísicas. Onde a suscetibilidade animal existe, um vermelho ou um odor ou um som podem instigar um determinado modo de ação; tem poder seletivo na manutenção de um certo padrão de organização da energia. Tão impressionante é esse fato que podemos até definir a diferença entre um corpo inanimado e um corpo vital e psicofísico, dizendo que o último responde a qualidades enquanto o primeiro não. Dessa forma, as qualidades tornam-se produtivas para a realização de resultados e, portanto, potencialmente significativas. Isto é, ao atingirem efeitos, elas se conectam com consequências e, então, capazes de significado, cognoscíveis, se não conhecidas. Isso explica o fato de que enquanto somos forçados a atribuir qualidades a eventos no nível físico, não podemos conhecê-los neste nível; estritamente a esse nível, elas não têm consequências. Mas, por meio das coisas vivas, elas geram efeitos aos quais, quando as qualidades são usadas como meios para produzi-las, são consequências. Assim, as qualidades tornam-se inteligíveis, cognoscíveis (DEWEY, 1958, p. 268-269).

A mente faz a ligação histórica dos eventos de “fora”, objetivos, materiais, com os eventos de “dentro”, subjetivos, mentais, assim mostrando que o mundo “externo” e o mundo “interno” são uma experiência só. Por si só, os eventos não têm ligação e nem significam

algo; só adquirem significado e sentido quando seu uso interessa aos nossos propósitos. Por exemplo: quente e frio não são de naturezas diferentes, pois ambos são da mesma natureza, temperaturas e uma não existe sem a outra. Discriminar o quente do frio é uma necessidade humana. A temperatura em si não é nem quente nem fria, ela é só uma escala criada para atender interesses humanos. A discriminação entre quente e frio surge das sensações, que ganham significados, constituindo história e, assim, passando a fazer sentido, segundo uma escala de valores determinada pelas satisfações.

A “experiência está *fora* assim como está *dentro* da natureza” (DEWEY, 1958, grifos do autor, p. 4a), porque tudo o que é mental e tudo o que é corporal está no mesmo mundo, torna-se conhecimento quando comunicado e, ao ser comunicado, é acumulado. Se a mente fosse de natureza distinta da matéria, como os dualistas insistem, não poderia se comunicar de forma alguma; não haveria ligação entre uma e outra. A função mental que conecta ações e significados Dewey chama de inteligência:

a inteligência é encarnada na ação manifesta, usando coisas como meios para afetar outras coisas. “Pensamento”, razão, inteligência, qualquer palavra que escolhamos usar, é existencialmente um adjetivo (ou melhor, um advérbio), não um substantivo. É a disposição da atividade, uma qualidade dessa conduta que prevê consequências nos eventos existentes, e usa o que foi previsto como um plano e um método para administrar assuntos (DEWEY, 1958, p. 158).

A “inteligência” é uma função que o ser humano desenvolveu socialmente para lidar com os significados derivados das interações. “Possuir a capacidade de empenhar-se em uma atividade deste tipo [a linguagem] é a inteligência. A inteligência e o significado são as consequências naturais da forma especial de interação que algumas vezes é assumida pelos seres humanos” (DEWEY, 1958, p. 180), e, ao contrário do que se pensa, a inteligência não é uma propriedade intelectual especial de um indivíduo: ela é aprendida também.

A inteligência não é uma coisa particular que alguém possua; mas uma pessoa é mais ou menos inteligente, na proporção em que as atividades de que é participante tenham mais ou menos as qualidades mencionadas [qualidades objetivas, finais e seletivas]. Nem são as atividades em que uma pessoa se empenha, inteligentemente ou não, exclusiva propriedade sua; são alguma coisa em que a referida pessoa *se empenha e toma parte* (DEWEY, 1959, p. 144, grifo do autor)

Portanto, quanto mais se usa o instrumento “inteligência”, mais inteligente se fica. Interagir fazendo experimentações, procurando intencionalmente novos efeitos ou sendo

surpreendido por eles; imaginando, pesquisando, elaborando, anotando, testando, tentando, em suma, reconstruindo o conhecimento, aperfeiçoa-se a inteligência. Todo o conhecimento que temos foi uma obra social em que “individualidades” colaboraram, mas que, em última análise, foi construído por muitos e por muito tempo.

As doutrinas contemplativas afirmam que um indivíduo humano não precisa recorrer a mais ninguém porque bastaria “voltar-se para dentro”, aprofundar-se em reflexões, diz o dicionário Houaiss, e assim encontrar todo o conhecimento do mundo dentro de si. Deste modo, conforme essas doutrinas, seguindo uma ordenada conversa reflexiva chega-se ao conhecimento. Essa visão solipsista admite a necessidade da linguagem para o processo contemplativo. Dewey afirma que a linguagem é social, portanto as palavras utilizadas na fala introspectiva são de origem social e isso, por si só, indica que sem o convívio com os outros não é possível nem mesmo ser uma individualidade. Do que decorre que a *mente individual* é, de fato, uma criação social, compartilhada.

Quando o introspeccionista pensa que se retirou para um reino totalmente privado de eventos, de um tipo de eventos diferentes, feito apenas de material mental, ele só está voltando sua atenção para o seu próprio solilóquio. No entanto, o solilóquio é o produto e o reflexo da conversa com os outros; a comunicação social não é efeito do solilóquio. Se não conversássemos com os outros e eles conosco, não poderíamos nunca falar para e com nós mesmos (DEWEY, 1958, p. 170).

Em termos estruturais, todos os seres humanos possuem as mesmas possibilidades e potências assim que nascem. O que torna único cada ser humano é a sua formação histórico-cultural adquirida por meio da experiência, não o seu surgimento. A distinção se deve mais à mudança do percurso histórico e a história particular dos hábitos.

No dia em que os animais não-humanos aprenderem também a *adaptar o meio* às suas necessidades, fazendo o caminho inverso de se adaptarem ao meio, proposto por Darwin, eles também entrarão nessa classificação deweyana de seres mentais. A distinção entre o pensamento de Darwin e o de Dewey é que para Darwin o ser humano é modificado pelo meio *passivamente* e assim é obrigado a adaptar-se a um ambiente incontrolável, enquanto que para Dewey o ser humano tanto se adapta ao ambiente quanto o altera, modificando-o segundo as suas necessidades. A comparação com Darwin foi proposital. O próprio Dewey comparou o seu trabalho ao trabalho de Darwin em 1909: “Dewey escreveu um ensaio em que caracterizava seu próprio trabalho como um fazer para a filosofia, como o que Darwin fez para a biologia” (HICKMAN, 1998, p.167).

Então, se o ser humano já foi um animal como os outros, sem a “mente”, o que impediria outro animal, não humano, a traçar um percurso similar ao do ser humano? Qualquer ser de natureza psicofísica, como um animal, submetido a experiências que possibilitem linguagem, portanto construindo signos, pode modificar o ambiente circundante sem ficar limitado à sua natureza.

Se pensarmos em nossa existência não como o de um pequeno deus do lado de fora, mas como o de um gânglio do lado de dentro, temos o infinito atrás de nós. Isso nos dá o nosso único, porém adequado, significado. Se a nossa imaginação é forte o suficiente para aceitar a visão de nós mesmos como partes inseparáveis do resto e para estender nosso interesse final para além do limite de nossas peles, é justificado até mesmo o sacrifício de nossas vidas para fins fora de nós mesmos (DEWEY, 1958, p. 419).

O ser humano não é última e nem a mais digna criatura do universo, como muitas religiões pregam, mas apenas mais uma criatura que aprendeu a solucionar problemas que surgem da interação com a natureza, da mesmíssima maneira que as outras criaturas que aqui habitam. “É difícil acreditar que uma visão tão amável e otimista da natureza da mente pudesse ter valor se não fosse por uma teologia segundo a qual Deus é a mente perfeita e o homem foi criado à imagem de seu criador” (DEWEY, 1958, p. 309).

1.5.2 Consciência e imaginação

Fome, sede, raiva, prazer, necessidade, satisfação, não aparecem imediatamente com esse significado durante interações com o meio circundante. Em um primeiro momento, aparecem apenas como incômodas perturbações ao interagir com o entorno. Como já foi dito, “[a]ssim como todas as formas semelhantes de raiva [os sentimentos em geral] não são meros impulsos, mas sim hábitos formados sob a influência de associações com pessoas que já possuem hábitos e os revelam no comportamento que transforma correntes nervosas cegas em raiva significativa” (DEWEY, 1956, p. 80). O complexo de sentimentos, de imediato confusos, são qualidades a serem discriminadas e selecionadas arbitrariamente porque não fornecem respostas imediatas.

De imediato, cada cognição perceptiva pode ser chamada indiferentemente por emoção, sensação, pensamento, desejo: não porque *seja* imediatamente qualquer uma dessas coisas ou todas elas combinadas, mas que elas, quando tomado por referência a condições ou a consequências ou a ambos, têm, nessa referência contextual, as propriedades distintivas das emoções, das

sensações, dos pensamentos ou dos desejos (DEWEY, 1958, p. 304-305, grifo do autor).

O estado “consciência de”, ainda sem ter essa denominação porque falta a linguagem, é uma tensão pontual, uma tendência que produz “perplexidade” e confusão.

Não estamos cientes das qualidades desses atos [os sentimentos] ou da maioria deles; objetivamente não os distinguimos e nem os identificamos. Ainda assim eles existem como qualidades sentidas e têm um enorme efeito diretivo sobre o nosso comportamento. Se, por exemplo, certas qualidades sensoriais, as quais não estamos cientes cognitivamente, cessassem de existir, não poderíamos ficar de pé ou controlar a nossa postura e movimentos (DEWEY, 1958, p. 299).

Uma distintiva sequência de interações que produza um rearranjo nas condições habituais se manifesta como uma confusão, um adiamento das decisões a serem tomadas, como se estivéssemos diante de uma bifurcação no caminho.

Com a “linguagem”, produto da interação com outros seres humanos, necessária à comunicação de experiências, compartilham-se problemas inerentes à associação, e assim, a consciência ganha significado e método.

Disponho a seguir a diferença e a conexão entre a mente e a consciência. Os significados que formam a mente tornam-se consciência ou ideias, impressões, etc., quando alguma coisa que está nos significados ou na sua aplicação torna-se dúbia e o significado em questão necessita de reconstrução (DEWEY, 1958, p. xv).

Como lida majoritariamente com o que se apresenta de imediato aos sentidos, focaliza a mente para um campo de atuação mais reduzido de forma a manipular com maior facilidade os objetos presentes, recortando aspectos do entorno e, assim, discriminando uma escolha dentro das diversas qualidades que se apresentam às sensações. “Consciência, uma ideia, é aquela fase de um sistema de significados que, em um dado momento, está passando por uma reorientação, uma transformação transitiva [...] Consciência é o significado de eventos enquanto estão se refazendo” (DEWEY, 1958, p. 308, grifo do autor).

Quanto ao momento em que a consciência surge, pode-se dizer que é praticamente simultânea à experiência, à mente, e a todos os elementos psíquicos do ser. Tudo acontece ao mesmo tempo. Simplesmente porque não é possível interagir significativamente sem todos os elementos psíquicos juntos. A experiência precisa da linguagem para se constituir, a simples interação ainda não é experiência. Mas quando a linguagem acontece, a experiência acontece.

Só pode ser compreendida a natureza da experiência, observando-se que encerra em si um elemento ativo e outro passivo, especialmente combinados. Em seu aspecto ativo, a experiência é *tentativa* — significação que se torna manifesta nos termos *experimento*, *experimentação* que lhe são associados. No aspecto passivo, ela é *sofrimento*, *passar* por alguma coisa. Quando experimentamos alguma coisa, agimos sobre ela, fazemos alguma coisa com ela; em seguida sofremos ou sentimos as consequências. Fazemos alguma coisa ao objeto da experiência, e em seguida ele nos faz em troca alguma coisa: essa é a combinação específica, de que falamos. A conexão dessas duas fases da experiência mede o fruto ou o valor da mesma. A simples atividade não constitui experiência. (DEWEY, 1959, p.152, grifos do autor)

A interação com o meio e com a linguagem constrói a mente, um repositório dinâmico de significações, como já foi dito. A consciência é percepção, mas percepção não é puro sentimento, ela só é “percepção de algo” quando unida a significados.

A gênese dessa experiência cognitiva da formação da consciência poderia ser descrita assim: enquanto a mente é feita de significados consolidados, a consciência “intui” ideias, cria hipóteses possíveis.

As ideias são consequências antecipadas (prognósticos) do que ocorrerá quando determinadas operações forem executadas sob e com respeito a condições observadas. [...] Uma ideia é, antes de tudo, uma antecipação de algo que pode acontecer; caracteriza uma *possibilidade*. [...] Toda ideia se origina enquanto sugestão, mas nem toda sugestão é uma ideia. A sugestão se torna uma ideia quando é examinada com referência a sua aptidão funcional; a sua capacidade como meio para a resolução da situação dada. [...] Já que as sugestões e as ideias referem-se a algo não presente na existência dada, os significados que envolvem têm que ser incorporados em algum símbolo. Não há ideia sem algum tipo de símbolo; um significado que não possua corpo não pode ser nem considerado nem utilizado. Desde que uma existência (pois *trata-se* de uma existência) é o suporte e o veículo de um significado e ao mesmo tempo um símbolo, e não mera existência física enquanto tal, os significados ou ideias são capazes de inspeção e desenvolvimento objetivos. (DEWEY, 1974, p. 220-221, grifos do autor)

A linguagem têm que ser aprendida, senão não haverá experiência e nem mente, que lida com os significados, o que só é possível se há consciência, que lida com os objetos sem mediação e com mediação. E não haverá mente sem experiência e sem consciência. E sem consciência e mente não haverá linguagem. Portanto, quando acontece um e quando acontece outro? É tudo difuso e simultâneo; há interação do ser com o meio, tanto social quanto orgânico, e isso se traduz em experiência. Praticamente no mesmo instante em que uma interação incômoda, provocada pela mudança de qualidade das sensações, se torna um problema, uma tensão específica, surgem a experiência, a consciência, a mente, etc.

A mente é contextual e persistente; a consciência é focal e transitiva. A mente, por assim dizer, é estrutural, substancial; um constante ir e vir; a consciência perceptual é processo, uma série de aqui e agora. A mente é uma luminosidade constante; a consciência é intermitente, uma série de *flashes* com intensidades variadas. A consciência é, por assim dizer, a ocasional interceptação de mensagens continuamente transmitidas, como um dispositivo de recepção mecânica que seleciona algumas das vibrações com o qual o ar é preenchido e as torna audíveis (DEWEY, 1958, p. 303-304 grifo do autor).

A imaginação é a ligação entre a consciência e os significados; é a função mental que dá “saltos”, que reúne objetos intelectuais de forma não usual, “desobedecendo” costumes, hábitos, rearranjando significados e “pré-significados” também:

o ajuste consciente entre o novo e o velho é a imaginação. A interação do ser vivo com o ambiente é encontrada na vida vegetal e animal, mas a experiência vivenciada só é humana e consciente à medida que aquilo que se dá no aqui e agora é ampliado por significados e valores extraídos do que está ausente na realidade e presente na imaginação (DEWEY, 2010, p. 469, grifo do autor).

Quando lida com o ausente, com os significados, a imaginação opera elementos da experiência já estabelecidos, os conhecimentos, organizando-os de maneiras inusuais. “Embora a imaginação seja frequentemente fantástica, ela é também um órgão da natureza; ela é o momento específico em que eventos indeterminados se movem em direção a soluções que por enquanto não passam de possibilidades” (DEWEY, 1958, p. 62). Transpõe limites que são tratados como conclusivos e finais; escolhe significados estabelecidos e “joga” com eles reordenando-os, ampliando-os, conectando-os de maneira não convencional; a imaginação é a origem das hipóteses e das críticas. Quando lida com coisas imediatas captadas pela consciência, ainda sem mediação, a imaginação rapidamente dá uma solução prévia, segundo os recursos que a mente dispõe na memória como os “pré-conceitos”, por exemplo, que são uma forma rápida de resolver situações indefinidas. A função da memória é a de reter experiências passadas, acumulando as experiências de maneira alterada, retirando ou suavizando os acontecimentos lembrados, mantendo “o que importa” e excluindo o restante. “A memória é uma experiência substitutiva que contém todos os valores emocionais da experiência atual sem suas tensões, vicissitudes e problemas” (DEWEY, 2004a, p. 2). Por isso, quando lembramos, o fazemos sempre de maneira diferente.

A recuperação da memória é, no entanto, raramente literal. Lembramos

naturalmente o que nos interessa porque nos interessa. O passado é rememorado não por causa dele mesmo, mas porque adiciona algo ao presente. Portanto, a base da existência da memória é emocional em vez de intelectual e prática (DEWEY, 2004a, p. 2).

Em suma: onde é necessário redirecionar o curso das ações com o propósito de reorientar os significados, dando um novo curso às atitudes, estão a consciência e a imaginação.

O uso ou intenção de instrução, conselho, admoestação e dialética honesta é para trazer para a consciência significados até então não percebidos, constituindo assim suas ideias. Os embaraços, mal-entendidos e entendimentos comprometidos da vida são comentários suficientes sobre as dificuldades no modo de realizar essas intenções. Mas a experiência demonstra que, na medida em que são realizadas, a conduta é realmente alterada; obter um novo significado é por força estar em uma nova atitude (DEWEY, 1958, p. 316).

1.6 Então, a natureza é misteriosa?

No começo desse capítulo foi colocada a questão dos mistérios naturais e de como sua existência afeta a vida cotidiana. As tradições e os costumes garantem que eles não só existem como dependemos das suas explicações metafísicas ou epistemológicas para ordenar a conduta.

Dewey, no entanto, sugere que os mistérios que motivaram nossos antepassados e ainda motivam no presente não são mistérios de maneira alguma. A natureza *parece* misteriosa porque as autoridades que instituíram os mistérios inventaram uma explicação da natureza que não corresponde às percepções imediatas dela e fizeram uma mediação tendenciosa sob o nome “natureza”, mas que é altamente discutível.

Para começar, a natureza não é eterna, como nos contam os filósofos metafísicos e os teólogos, ao contrário, muda o tempo todo: ela é provisória. Também não é dualista, não há interrupções precisas entre coisas “opostas”, ao contrário, há uma evidente continuidade. Também não somos “um pequeno deus do lado de fora” (DEWEY, 1958, p. 419), que olha para tudo de cima, desvinculado dessa existência. Somos apenas mais uma criatura desse universo, nem melhor nem pior que as outras, ocasionados por uma miríade de acontecimentos que vão se organizando ao acaso e de propósito ao longo de um tempo infundável e que procura adequar-se a um ambiente que está em processo constante, um movimento infinito de mudança, que para nós significa construção e destruição contínua. “A

natureza é a mãe e o *habitat* do ser humano, ainda que, vez por outra, seja madrasta e um lar pouco acolhedor” (DEWEY, 2010, p. 97).

Sem apelar a mistérios as explicações são alcançadas. Não precisamos da superstição para lidar com a natureza porque ela e nós somos a mesma coisa. “As características da existência natural que geram os medos e os cultos de superstições bárbaras também geram os procedimentos científicos da civilização disciplinada” (DEWEY, 1958, p. 69-70).

Começamos a vida no meio de uma história que já está acontecendo; a história não começa com o nosso nascimento. Surgimos como consequência a específicos eventos; morremos porque esses mesmos eventos continuam a agir sobre nós. Os mesmos eventos que nos criam, nos matam. “E desde que onde começa uma coisa outra termina, o que é verdadeiro dos inícios é verdadeiro dos finais” (DEWEY, 1958, p. 98). Não há mistérios na natureza porque o seu limite é o limite da nossa experiência. Se queremos entender esses eventos para controlá-los e modificar nossa vida temos que pensá-los historicamente em uma continuidade. Esses eventos começaram em algum momento; suas interações foram se tornando cada vez mais complexas; aparecemos decorrentes disso e desapareceremos pelas mesmas razões. “Quando a consciência é conectada com a natureza, o mistério se torna uma luminosa revelação da operacional interpenetração na natureza da eficiência e da realização” (DEWEY, 1958, p. 352-353). Os mistérios desaparecem diante desse redemoinho significacional porque o que faz sentido tem algo a nos dizer sobre o que nos interessa saber. Todas as respostas que nos interessam estão na nossa frente, basta termos a coragem suficiente para encará-las da maneira que são, simplesmente porque as respostas que realmente importam são as que têm valor para nós.

O que limita o conhecimento da natureza orgânica é o limite das nossas experiências, por isso é lógico pensar que a natureza nada esconde e que, para conhecê-la, temos que conhecer nossos limites humanos. O limite do ser humano sempre foi a sua história, a história da experiência humana, que providencia material simbólico, conhecimento, para novas realizações. Quando as respostas que encontramos não são do nosso agrado, rapidamente nos dedicamos a modificá-las.

Formulando brevemente, a “realidade” se torna o que gostaríamos que a existência fosse, depois de analisados os seus defeitos e decidido sobre o que remover deles; “realidade” é o que a existência seria se nossas preferências razoavelmente justificadas fossem tão completamente estabelecidas na natureza que exaurissem e definissem seu inteiro ser de forma a tornar a busca e a luta desnecessárias (DEWEY, 1958, p. 53-54, grifos do autor).

A maior vantagem que temos é que *aprendemos*. Embora o corpo se desgaste, embora soframos a contingencialidade desse mundo, se aprendermos a modificar o entorno e a nós mesmos, conseguiremos reagir às mudanças das condições que nos afetam.

O capítulo que segue será dedicado ao *hábito de aprender*; a educação é a única maneira de revelar o desconhecido e de questionar criticamente o conhecido.

2 O hábito de aprender

Com referência a um ser humano, o que mais diretamente lhe importa são as reações do meio derivadas das atividades de seus semelhantes. Esta afirmação ganha força e se torna fundamental pelo fato de estarem todas as criaturas humanas, na infância da vida, como completamente dependente de outras pessoas. Conclui-se do exposto, que o que pode ser chamado caracteristicamente de individual no comportamento e no espírito [*mind*, no original] não é, contrariamente à teoria tradicional, qualquer coisa como um fato presente na origem (DEWEY, 1956, p. 73).

O exposto no capítulo 1, a ideia de natureza e de como interagimos com ela, tem como propósito sugerir um “pano de fundo”, um cenário, onde se desenvolve a história humana. O cenário natural defendido por Dewey mostra que o ser humano habita um meio de ininterruptos processos com os quais ele interage socialmente. O ser humano pertence a ele como um ecossistema dentro de outro, alinhando natureza e cultura: “O meio ambiente no qual os seres humanos vivem, agem e inquirem, não é simplesmente físico. É cultural também” (DEWEY, 1938, p. 42). A natureza orgânica *é o significado* que fazemos dela, por isso há “continuidade” entre “natureza” e “cultura”. Não existe uma natureza *per se*, a única “natureza” que conhecemos é o que fizemos dela, uma construção da cultura. Tudo o que existe, existe para nós: é a união da dimensão imediata com a dimensão mediata. A dimensão imediata é aquele “lapso” em que uma coisa desconhecida surge “necessitada” de mediação. Rapidamente esse “algo” é mediatizado, se não totalmente, ao menos em parte. A sensação imediata “fome”, enquanto não é mediatizada, não passa de um incômodo que é solucionado só quando outro ser humano ensina o que é “fome”. A partir daí, sempre que essa sensação aparecer, será reconhecida como fome.

Podemos afirmar que o ambiente determinante para Dewey é o meio ambiente cultural, pois são as relações entre humanos que constroem o “natural”. E assim como a continuidade embaralha as fronteiras entre “natureza” e “cultura”, também o faz entre “individual” e “social”, uma vez que, estando o ser humano fortemente vinculado aos outros seres humanos desde a sua origem, é impossível estabelecer onde se encontram esses limites.

Para Dewey, os indivíduos humanos são inerentemente sociais, criaturas para quem a comunidade é natural. Para Dewey, além do mais, comunidades são essenciais: precisamos dos grupos para nos tornarmos humanos. Desenvolvemos nossa humanidade, nossa individualidade, durante a vivência na comunidade. “Para aprender a ser humano” ele escreve, “é o desenvolver-se por meio do dar-e-receber da comunicação, um efetivo senso de ser um membro individualmente distintivo de uma comunidade; que entende e aprecia suas crenças, desejos e métodos, e que contribui para uma

maior conversão dos poderes orgânicos em recursos e valores humanos.” Esse processo é uma coisa só, continua ele, “não acaba nunca” (CAMPBELL, 1998, p.24, grifos do autor).

Para Campbell, a dimensão mediata é única dimensão do ser humano, o que significa afirmar, em outras palavras, que o nosso ambiente “natural” é o ambiente cultural. Essa mesma asserção encontra-se no texto de Larry Hickman, para quem a “natureza-como-natureza” e a “natureza-como-cultura” não são distinguíveis, a não ser analiticamente:

A natureza pode ser conceituada em retrospecto como a natureza-como-natureza, ou o que é de fato vivenciado, valorizado imediatamente e irrefletidamente. Em seu sentido mais rico, no entanto, a natureza é também natureza-como-cultura, um artefato ou complexo de ideias que tem se mostrado valioso e continua a fornecer motivos para uma intervenção bem-sucedida. [...] é o produto de tentativas conscientes para se estender e unir os significados da natureza de maneira que fixam valores experimentados após testá-los, um contra o outro, para determinar o que pode continuar a ser valioso. [...] Natureza-como-natureza e natureza-como-cultura não são ontologicamente separadas, mas apenas funcionalmente assim. Elas são fases, antes e depois, da expansão e extensão dos significados da experiência humana situada (HICKMAN, 2007, p. 139).

É importante enfatizar o que acabou de ser exposto: a “natureza-como-natureza” e a “natureza-como-cultura” são uma única coisa. Não podemos prescindir da dimensão orgânica; sem o corpo, não há mente – como já foi dito, Dewey chama de “corpo-mente”, hifenizado, para mostrar que não são duas coisas separadas. Para fins analíticos, distingue-se a “natureza-como-natureza” da “natureza-como-cultura”; porém, o fato é que a única dimensão existencial que faz sentido para nós é a dimensão mediata ou cultural. A relevância dessa afirmação – que equivale a plasmar as esferas de natureza e cultura – levou Dewey a assumir que deveria ter usado o termo cultura o tempo todo. Esta afirmação de Dewey encontra-se melhor delineada na introdução do livro de Phillip Deen que publicou em 2012 um manuscrito inédito de Dewey.

Esta introdução fará três coisas. A primeira é recontar a história do manuscrito e da sua recuperação. A segunda é resumir seu conteúdo, incluindo a história da filosofia moderna por Dewey, quando a filosofia fracassou ao mergulhar na epistemologia, e o que uma teoria verdadeiramente moderna do conhecimento exigiria. A segunda seção também esboça a estrutura filosófica que impregna o livro, que Dewey chamou de “naturalismo cultural”, e argumenta que este trabalho converte a alegação provocativa de Dewey da reintrodução de *Experience and Nature* que, em vez de usar o termo *experiência*, ele deveria ter usado *cultura* o tempo todo. A última tarefa é apresentar o que eu considero ser o projeto

subjacente - chegar a um acordo com a modernidade e a tarefa relacionada para desenvolver uma teoria crítica da cultura (DEEN, 2012, p. xiv, grifos do autor).

Em suma, a dimensão cultural é a única dimensão. “Por esse complexo de condições que regula os termos em que os seres humanos se associam para a vida em comum é, em suma, o que exprimimos pela palavra *Cultura*.” (DEWEY, 1970, p.100, grifo do autor). O único ambiente no qual vivemos é o cultural, pois a existência do natural é a interpretação intelectual que dele fazemos; podemos mesmo dizer que o natural foi “naturalizado” pela cultura. As condições existenciais determinam para o ser humano tanto as interações com o meio ambiente natural quanto as condições do meio ambiente social, de forma que as variações naturais se manifestam como uma imensidade de condutas assumidas por seres com necessidades diferentes, cujas estratégias de vida foram derivadas de uma história particular de comportamentos que obtiveram sucesso ao lidar com as específicas condições que encontraram. A mente é “uma função das interações sociais e é também um caráter genuíno de eventos naturais, quando estes atingem o estágio de interação mais ampla e complexa entre si” (DEWEY, 1958, p. xiii) e se desenvolve no ambiente social como uma necessidade das interações. A mente não é um dom; ela foi especialmente criada para lidar com as condições culturais impostas pelas interações humanas e sua formação depende da “linguagem, o instrumento dos instrumentos” (DEWEY, 1958, p. 168), uma totalidade de expressões que incluem fala, escrita, gestos, derivada do processo interativo social chamado “comunicação”, cuja função primária é alterar o comportamentos dos outros. Portanto, a função da mente é construir hábitos, comportamentos históricos que sustentam uma rotina adequada à manifestação característica de uma individualidade que faz parte de um grupo social, e que dele deriva.

2.1 O que são hábitos

O ser humano lida com uma imensa quantidade de processos, tanto os que o atingem quanto os que cria; sejam aqueles relacionados com o meio que o circunda, como os que se referem à interação com outros seres. Trata-se de um “campo de batalha” do dia a dia para o qual o ser humano desenvolveu uma tática operacional: o hábito. “Hábitos uma vez formados perpetuam-se e continuam atuando de modo perseverante sobre o estoque das atividades naturais. Eles estimulam, inibem, intensificam, debilitam, selecionam, concentram e organizam as atividades naturais à sua própria semelhança” (DEWEY, 1956, p. 105).

Hábitos são, portanto, comportamentos históricos que, diante de condições reconhecíveis, procuram restaurar consequências aceitas como satisfatórias; ou seja, condições e consequências passam a ter significado para um indivíduo e, conseqüentemente, para as interações sociais.

A característica básica do hábito é a de que toda ação praticada ou sofrida em uma experiência modifica quem a pratica e quem a sofre, ao mesmo tempo em que essa modificação afeta, quer queiramos ou não, a qualidade das experiências subsequentes, pois, ao ser modificada pelas experiências anteriores, de algum modo, será outra a pessoa que passará pelas novas experiências (DEWEY, 2011, p. 35).

A primeira vez em que acontece algo – uma ação, uma descoberta, uma consequência, uma condição – a mente o registra como um conhecimento a ser comunicado. O significado é um indicador consensual de acontecimentos ocorridos e a comunicação extensiva de um significado torna-o habitual: um registro social de hábitos. Esse feito acaba por modificar a vida do sujeito e assim continuamente.

Um recém-nascido desconhece tudo o que está à sua volta. Os seres psicofísicos que *não* desenvolveram a mente, tal como o bebê imediatamente após o nascimento, têm “necessidades”; já os seres que a desenvolvem têm “interesses” (Cf. Dewey, 1958, p. 256). As coisas só se tornam objetos do conhecimento quando o bebê interage socialmente com o meio, aprendendo a distinguir uma coisa de outra. Assim, a *formação da mente* do bebê passa a ocorrer muito cedo, a partir de interações sociais, para que aprenda a se comunicar e a adquirir hábitos. “A explicação para o fato de o recém-nascido saber pouco e o adulto experimentado saber muito face às mesmas coisas não se encontra no fato de o último ter uma mentalidade e o primeiro não, mas sim no fato de os adultos possuírem hábitos formados e as crianças ainda os terem de adquirir” (DEWEY, 1956, p. 146). Com o seu choro, ainda em estágio orgânico, sem significação, mera contração muscular causada por dores, o bebê “descobre” que é possível alterar o comportamento habitual dos seus familiares, e assim aprende a se comunicar. “A comunicação não apenas aumenta o número e a variedade de hábitos, mas tende a ligá-los sutilmente e, eventualmente, a submeter a efervescência do hábito de um caso particular ao hábito de reconhecer que novos modos de associação exigirão um novo uso dele” (DEWEY, 1958, p. 281). Ao compreender que o seu choro tem significado, passa a investigar novos meios de usá-lo intencionalmente para manipular as ações dos outros em vista de seus próprios interesses. Em uma fase seguinte do desenvolvimento da mente, quando os mais importantes hábitos sociais são dominados,

necessidades e interesses passam a constituir um estado de equilíbrio perturbado, acionando o “movimento para sua restauração [que] é busca e exploração” (DEWEY, 1938, p. 27). A recuperação desse equilíbrio é realização ou satisfação. Essa mudança sutil na nomenclatura nivela a necessidade biológica à “necessidade” cultural, bem como o “esforço” orgânico à “inquirição”, que é o hábito cultural de busca e exploração intelectual. Assim, em 1938, Dewey substitui o ciclo orgânico “necessidade-esforço-satisfação” pelo ciclo cultural “interesse-inquirição-valor”, passando a tratar da questão do esforço do organismo em sua versão cultural, sem, no entanto, excluir o ciclo orgânico, uma vez que a origem de toda aprendizagem é *orgânica* e não pode ser dissociada da vida.

Hábitos são a base da aprendizagem orgânica. [...] A capacidade de repetir é o resultado da formação de um hábito através das disposições orgânicas efetuadas pela obtenção de um fim consumatório. Essa modificação é equivalente a dar uma direção definida nas ações futuras. Na medida em que as condições do ambiente permanecem semelhantes, o ato resultante parecerá uma repetição de um ato previamente executado. Mas, mesmo assim, a repetição não será exata na medida em que as condições sejam diferentes (DEWEY, 1938, p. 32).

Os hábitos se constituem durante a tentativa do organismo necessitado de retornar a uma condição de equilíbrio perdida resultante de uma consequência satisfatória. “Qualquer hábito é um caminho ou maneira de agir, não uma ação em particular ou ato” (DEWEY, 1938, p. 13). O conhecimento obtido pelo balanço, pelo sopesar (*ratio*), de ações eficientes durante uma situação, torna-se um “hábito” adequado a ser usado diante de situações similares.

Movimentar-se, alimentar-se, dormir, respirar são hábitos orgânicos que se repetem nas mesmas condições. A história da consolidação dos hábitos orgânicos é a história do desenvolvimento da consciência, quando necessidades exigiram a reorientação das ações. O desequilíbrio de uma situação histórica, a necessidade ou o interesse na reorientação das ações acionam a consciência, cuja função é a de reconstruir significados: sem consciência do incerto, não há reconstrução de hábitos.

O mecanismo é indispensável. Se cada ato tivesse de ser conscientemente inquirido e intencionalmente expresso, a execução tornar-se-ia dolorosa e os efeitos seriam grotescos e emperrados. Contudo, a diferença existente entre o artista e quem seja apenas técnico é infalível. O artista é um técnico primoroso. A sua técnica ou o seu mecanismo mescla-se com o pensamento e sentimento. O executante “mecânico” faculta ao mecanismo ditar a execução. É absurdo dizer-se que este exhibe um hábito e o artista não. Confrontamo-nos aqui com duas espécies de hábito, um da inteligência e outro da rotina (DEWEY, 1956, p. 63, grifo do autor).

Interagindo com um meio surge a necessidade, que exige criatividade para ser resolvida; exige arte: exige a aplicação de uma inteligência holística que solucione um problema. A inteligência combina elementos orgânicos, mecânicos e mentais construindo rotinas automatizadas, para liberar a consciência. A consciência está constantemente ocupada fazendo alterações sutis nas ações habituais. A reconstrução de hábitos é eventual, pois só acontece quando a rotina é fortemente modificada, mas o redirecionamento sutil dos hábitos é contínuo. Enquanto caminhamos, um hábito já estabelecido, não pensamos no ato de caminhar, “suspendemos” momentaneamente a consciência durante esse ato, mas estamos constantemente conscientes do caminho que está sendo percorrido. A consciência precisa estar atenta às ligeiras alterações que acontecem. Enquanto a consciência está controlando o ato do caminhar parcialmente, também está atenta ao percurso que está sendo tomado. Por isso, Dewey compara a consciência a “uma série de *flashes* com intensidades variadas” (DEWEY, 1958, p. 303 grifo do autor); “indo” e “vindo”, ora cuidando do caminhar, ora do percurso. É possível até imaginar a origem do erro: o momento em que a consciência pára de vistoriar um ato para vistoriar outro. Nesse curto instante, fica-se “por conta” do automatismo do hábito, o que pode acarretar uma incapacidade de se fazer alterações imediatas, “errando-se” o passo. “Tanto hábitos como artes envolvem aptidões dos órgãos sensoriais e motores, perspicácia ou perícia e materiais objetivos” (DEWEY, 1956, p. 24).

Não ter “consciência de” significa deixar um hábito “no automático”, sem reconstrução, inquestionável e fixo. Esses hábitos repetidos sem crítica tornam-se comportamentos “fossilizados”, que bloqueiam a inquirição, automatizam as ações, limitam a aprendizagem e empobrecem as interações sociais.

Isolado da comunicação, a formação do hábito se reveste de sulcos; o comportamento fica confinado aos canais estabelecidos pelos comportamentos anteriores. Assim sendo, a tendência é direcionada para a regularidade monótona. A própria operação de aprendizagem estabelece um limite para si mesma e dificulta o aprendizado subsequente. Mas isso mostra apenas que é um hábito, um hábito de isolamento, um hábito de não comunicação (DEWEY, 1958, p. 280).

Restringindo as interações sociais, restringe-se a comunicação e, conseqüentemente, a aprendizagem de hábitos novos. Como já foi dito, a função da comunicação é alterar comportamentos por meio da formação de hábitos – significações sociais. O sujeito que não se comunica não aprende novos hábitos e, assim, tampouco altera os velhos hábitos. O

indivíduo não comunicativo fica isolado “dentro” de sua mente sujeito aos “velhos” hábitos que podem não ser mais funcionais. Essa opção de isolamento deixa o sujeito não comunicativo à mercê de uma circularidade psíquica em que a falta de alteração dos hábitos leva a mais isolamento e, este, a mais ausência de alteração de hábitos. O *hábito de não comunicar-se* inibe a aprendizagem, comportamento, aliás, frequente em uma sociedade baseada no individualismo, que acredita que o indivíduo se basta a si mesmo e que terá todas as respostas às suas perguntas “dentro de si”.

A busca por soluções imerge o ser humano em um ambiente que foge do convencional e leva a imaginação ao estranho, ao não usual, que geralmente assustam pela novidade. É comum, por exemplo, temer os pensadores porque “[t]odo pensador coloca em perigo certa parte de um mundo aparentemente estável e ninguém consegue prever totalmente o que surgirá em seu lugar” (DEWEY, 1958, p. 222). O pensador é aquele que critica os hábitos procurando novas soluções, o que acarreta incômodo pelo esforço exigido por essa mudança e pelas novas e incertas consequências que advém disso.

2.2 “Aprender é aprender a pensar” (DEWEY, 1959b, p. 85)

O ambiente circunstancial cultural se manifesta na forma de costumes tradicionais que determinam hábitos aos indivíduos. Aparentemente, haveria uma circularidade, em que costumes tradicionais impõem hábitos individuais que levam à formação de indivíduos igualmente tradicionais, que perpetuariam aqueles costumes, levando à estagnação, à suspensão da formação de novos hábitos. O resultado seria um mundo estático, condenado à repetição – *eppur si muove!* Embora a criação de um ambiente estável indique uma tendência à circularidade, à consolidação, o mundo natural não permite, porque os processos continuam elaborando e reelaborando novos átomos, novos componentes, novas situações, novos hábitos, incessantemente.

A doutrina do valor das consequências leva-nos a tomar em consideração o futuro. E essa consideração com respeito ao futuro nos faz considerar uma concepção de universo cuja evolução não está acabada, de um universo que ainda está, nas palavras de James, “se fazendo”, “em processo de tornar-se”, de um universo até certo ponto ainda plástico (DEWEY, 2007, p. 236).

As individualidades, também sujeitas às efemeridades naturais, convivem com o mundo em uma tensão permanente entre estabilidade e mudança. Assim, a convivência inescapável com o imprevisível exige flexibilidade, não enrijecimento. A indeterminação, a

incerteza, o errático apontam para novas soluções que, por seu ineditismo, alteram o formato de mundo “tradicional”. Essas novas soluções se mesclam aos hábitos já formados – e, assim, tudo segue mudando, o tempo todo. Por mais que a comunidade se esforce para manter a estabilidade, o fato é que as tensões entre os costumes, que requerem estabilização, e as mudanças aleatórias ou intencionais, que procuram impor uma ordem diversa, configurando-se como fator de desestabilização, mostram que a reorientação intencional da comunidade decorre da alteração dos hábitos. O resultado dessa reorientação no sentido de alterar uma sociedade será sempre uma incógnita, uma mistura de estável com instável, que deve ser administrada continuamente para que os resultados derivados dos novos hábitos mantenham, ao menos, o objetivo principal da comunidade, que é sempre prosperar acumulativamente.

Em outras palavras, a causa da mudança social é a condição interativa inerente à própria criação dos hábitos, tanto em decorrência da “perda de validade” dos velhos hábitos, resultante das interações, quanto pelo surgimento dos imprevistos do mundo natural. A determinação social dos hábitos é continuamente questionada, tensionada, numa trama em que pesam as aspirações das individualidades e os objetivos da comunidade; ainda assim, a própria sobrevivência desta depende da mudança, sob o risco de estagnar-se; e sua alteração depende de um livre pensar dos indivíduos sobre o que está predeterminado e o que deveria ou poderia ser modificado. “A verdadeira liberdade, em suma, é intelectual; reside no *poder do pensamento* exercitado, na capacidade de ‘virar as coisas do avesso’, de examiná-las deliberadamente” (DEWEY, 1959b, p. 96, grifos do autor). Pensar é o hábito que altera hábitos.

Não nos é dado modificar diretamente um hábito, a não ser através de magia. Entretanto, é-nos possível modificá-lo indiretamente pela alteração das condições de modo racional e pela adoção de processos de seleção e avaliação dos objetos que atraem a atenção e afetam a concretização dos desejos (DEWEY, 1956, p. 27).

Um hábito se forma pela automatização de ações ordenadas eficientes, cujas consequências espera-se que sejam as mesmas. Uma mudança nas condições habituais é percebida imediatamente e começa o exame – a avaliação – do hábito específico envolvido nesse contexto de mudança. Finalmente, o interesse na criação ou na modificação desse hábito acarretam sua reconstrução por meio do pensamento reflexivo, modificando os comportamentos e os atos habituais para que se adéquem às novas condições: assim, um novo hábito surge. Parte dele é história; outra parte é engendramento de mudanças:

somente o pensamento anota as obstruções, engendra instrumentos, concebe fins e dirige a técnica, convertendo dessa forma o impulso em uma arte que vive nos objetos. O pensamento nasce como gêmeo do impulso sempre que um hábito seja obstruído (DEWEY, 1956, p. 136).

Quando a ação é mero comportamento repetitivo, o pensamento é desnecessário, pois a prática estabelecida pelo hábito condiciona sua própria execução: “Andamos, lemos em voz alta, desembarcamos de um bonde e nele embarcamos, vestimo-nos e despimo-nos e fazemos milhares de outras cousas úteis sem nelas pensarmos” (DEWEY, 1956, p. 143). Agir rotineiramente não exige pensamento; pensamos só quando mudam as condições, tanto acidentalmente quanto intencionalmente. “É fato corriqueiro que a inconsciência que temos da ação do hábito está na razão direta de sua suave eficiência. Qualquer impedimento à sua ação ocasiona um estado emotivo e provoca o pensamento” (DEWEY, 1956, p. 143).

O pensar, em si, não é ensinável; ninguém ensina a pensar. Pensar é uma atividade, é como o movimento, ninguém realmente ensina o movimento: “não podemos aprender ou ser ensinados a pensar, temos de aprender *como* pensar bem, especialmente *como* adquirir o hábito geral de refletir” (DEWEY, 1959b, p. 43, grifo do autor), que é o *pensamento reflexivo* (que será abordado mais adiante), o instrumento que rearranja as funções habituais que são focalizadas pela consciência durante o seu processo de reconstrução. Ou seja, a consciência, convocada quando a consequência de um ato habitual deixa de ser satisfatória, requisita o pensamento para organizar o conhecimento que se possui e reorientar os atos habituais, de forma que recuperem a validade ou sejam substituídos por um novo hábito.

Lidar com a consequência dos atos, em que “o que é feito é condicionado pelas consequências das atividades anteriores” (DEWEY, 1958, p. 279), é mais fácil e toma menos tempo quando se possui conhecimento. Os hábitos são indispensáveis à vida, por isso quanto menos demoramos para aprender a lidar com as condições do meio, mais controlável será a vida, menos dependentes seremos das mudanças das condições e mais capacitados estaremos para criar e remodelar novas soluções. Aprendizagem é um atalho vital; a educação é quem lida com ela.

O aprender a prática de um ato, quando não se nasce sabendo-o, obriga a aprender-se a variar seus fatores, a fazer-se combinações sem conta destes, de acordo com a variação das circunstâncias. E isso traz a possibilidade de um contínuo progresso, porque aprendendo-se um ato, desenvolvem-se métodos bons para outras situações. Mais importante ainda é que o ser humano adquire o hábito de aprender. Aprende a aprender (DEWEY, 1959, p. 48).

A reconstrução contínua dos hábitos de maneira crítica leva à necessidade do hábito de aprender. “O aprender hábitos pode capacitar o homem a aprender o próprio hábito de aprender. Então, aperfeiçoamento torna-se um princípio consciente da vida” (DEWEY, 1956, p. 89). Aprender com consciência é aprender a pensar.

O hábito de “aprender a aprender” forma novos hábitos e modifica os antigos. Trata-se, no entanto, de uma capacidade própria daqueles que Dewey chama de “organismos superiores”, que têm órgãos de percepção à distância, sensoriais e locomotores, cuja complexidade lhes proporciona uma compreensão temporal de acontecimentos e circunstâncias, um entendimento da cadeia de fatores e elementos a eles relacionados. Nesses “organismos superiores”,

o que é feito é condicionado pelas consequências das atividades anteriores; encontramos, portanto, a aprendizagem ou a formação de hábitos. Consequentemente, um organismo age embasado na duração total do evento, em que uma ordem serial de eventos funciona como uma unidade, como faz com uma variedade espacial unificada. Assim, um ambiente igualmente extensivo e duradouro está imediatamente implicado no comportamento atual. Operativamente falando, o remoto e o passado estão “no” comportamento, tornando-o o que é. A ação chamada “orgânica” não é apenas a das estruturas internas; é uma integração de conexões orgânico ambientais (DEWEY, 1958, p. 279, grifos do autor).

Dewey faz a equivalência entre aprendizagem e pensamento, “[a]prender é aprender a pensar” (DEWEY, 1959b, p. 85) e “aprendizagem” e “formação de hábitos”: portanto *formar hábitos é aprender a pensar*, simultaneamente. “[A]s coisas experimentadas são descobertas dependendo das atitudes e das disposições [individuais]; a maneira como acontece [a experiência] é afetada pelos hábitos de um indivíduo orgânico” (DEWEY, 1958, p. 235-236). Os *hábitos condicionam a experiência* e, assim, *condicionam os significados*. A mudança de hábitos põe em foco os significados correspondentes, questionando-os e alterando-os.

Os significados que formam a mente se tornam consciência, ou ideias, impressões, etc., quando alguma coisa dentro dos significados ou na sua aplicação se torna dúbia, e os significados em questão necessitam ser reconstruídos. Esse princípio explica o foco e os delineamentos que mudam rapidamente dos objetos da consciência tais como são. Portanto, o curso mental, sensível e vital, depende de estar atento às questões e aos problemas; quando o interesse cessa, a consciência estagna e fica restrita e vaga (DEWEY, 1958, p. xv).

Alterar hábitos não acontece muito, aliás só acontece quando há problemas:

se estivermos dispostos a estender o significado da palavra problema para o que quer que seja – não importa o quanto é simples ou comum – que nos deixe perplexos e desafie a mente de modo que torne uma crença incerta, há um problema genuíno, ou questão, envolvido em uma experiência de mudança repentina (DEWEY, 1959b, p. 12-13).

Tentar mudar o conceito dos significados não é o suficiente para se alterarem hábitos, a menos que, nessa tentativa, aconteça uma situação problemática. O problema é a consciência de uma necessidade; é o momento em que um significado ou um hábito passa a ser duvidoso e exige ser reconstruído. A consciência emerge quando há uma inquirição. Por exemplo, a fome surge a princípio como um distúrbio não localizado; contudo, sua permanência é insistente e o resultado desse incômodo será a consciência de um problema. A inquirição do problema delimitará as possibilidades, sem as quais não haverá conhecimento. Tratar de um problema “implica uma investigação inteligente das condições e consequências de um objeto-valor; isto é, crítica” (DEWEY, 1958, p. 398-399). Delimitar possibilidades é o mesmo que ter entendimento da fluidez do objeto do conhecimento relativamente às suas circunstâncias, que são outros objetos, condições, consequências, tendências, etc.

O entrelaçamento das condições individuais com as condições ambientais e sociais reconstrói constantemente a realidade. “Em um sentido definido, portanto, a sociedade humana está sempre começando de novo, está sempre num processo de renovação e a sua estabilidade ou continuidade depende dessa contínua transformação” (DEWEY, 1956, p. 83).

Saber problematizar uma mudança súbita de condições ou de consequências já é uma solução; o desconhecido é indizível; a problematização prepara a trilha para o conhecido. O problema surge quando procuramos uma significação nesse desconhecido, nesse algo que não tem por si significado algum, e precisamos qualificá-lo e torná-lo “comunicável” a outros. O indizível, portanto, precisa tornar-se dizível para ser comunicado. “O problema da aquisição de significado pelas coisas, ou (dito de outra maneira) de formar hábitos de simples apreensão, é o problema de introduzir (a) *definição*, ou *distinção* e (b) *consistência*, *coerência*, *constância* ou *estabilidade* de significado para o que é de outra forma vago e vacilante” (DEWEY, 1933, p. 141-142, grifos do autor). Portanto, qualificar o indizível já é parte da solução; relacionando o indizível com o conhecido estrutura-se uma significação. A solução “final” – nunca é final – é o grau de satisfação obtida; a atividade é contínua. Quando surge um incômodo, nossos esforços são direcionados ao retorno da situação anterior satisfatória ou retornar ao equilíbrio.

Podemos dizer, portanto, que os problemas são a razão para se alterar algo. O aprendente, o sujeito que está aprendendo a pensar reflexivamente, tenha a idade que for, usa

de imediato os hábitos corriqueiros que costumam funcionar. Os “velhos” hábitos são independentes do pensamento e as ações que deles derivam são automáticas, maquinais, mantendo tanto hábitos quanto significados inalterados. No entanto, se as circunstâncias se alteram, a manutenção dos hábitos aliena o indivíduo, deixando-o despreparado para as mutáveis condições futuras. Profissões extintas, doenças graves ou perda de familiares são exemplos de como o futuro exige mudança de hábitos para solucionar novos problemas. Sabendo aprender, sabendo pensar reflexivamente, aumenta-se a possibilidade de encontrar opções para as épocas mais desafiadoras. Sem problemas não há aprendizagem; sem aprendizagem não há mudança de hábitos; sem mudança de hábitos não há solução para condições e consequências imprevistas.

A existência de um problema depende do interesse, que surge quando algo desconhecido nos aparece contendo elementos conhecidos, gerando perguntas, dúvidas; essas criam um problema e, conseqüentemente, a consciência dele. Interesse é a atitude antecipatória das possibilidades inerentes às coisas que dirige as ações (Cf. DEWEY, 1959, p.136) e é a motivação para solucionar um problema cuja inquirição começa por algo conhecido. “Pois as coisas são objetos para serem manuseados, utilizados, trabalhados, gozados e sofridos, mais do que coisas para serem conhecidas. Elas são coisas *tidas* antes de serem coisas conhecidas” (DEWEY, 1974, p. 175, grifo do autor). Conhecer as coisas é apenas uma parte de um caminho cuja finalidade é a prática existencial. A finalidade da existência é viver.

Se partimos da experiência primária, a qual se apresenta principalmente sob a forma de ação e paixão, é fácil ver para que serve o conhecimento – para a possibilidade de administração inteligente dos elementos do fazer e do padecer. Estamos empenhados em algo, e é bom saber o que estamos fazendo, como se costuma dizer. Ser inteligente no fazer e no padecer (e também no fruir) produz satisfação ainda quando as condições não possam ser controladas. Mas, quando há possibilidade de controle, o conhecimento é a única instrumentalidade para a sua realização (DEWEY, 1974, p. 176).

Descobrir a cura de uma doença, por exemplo, para recuperar o “silêncio” orgânico, começa com a relação do que é conhecido e do que é desconhecido. O equilíbrio histórico do organismo é conhecido; sabe-se, também, que este organismo está doente porque seu equilíbrio foi alterado; sabe-se a consequência da doença; mas, não se sabe o que provocou essa doença; e também não se sabe se os medicamentos conhecidos afetam a causa da doença. O alvo é solucionar o que não se sabe para reverter a consequência da doença. Para isso utiliza-se o “pensar reflexivamente” para formamos e modificamos hábitos que alteram os

significados que condicionam a experiência. Pensar reflexivamente é a solução para resolver qualquer desconforto existencial, então, aprender a pensar reflexivamente é o objetivo principal de todo indivíduo.

2.3 Para modificar hábitos precisamos aprender a pensar reflexivamente

A mente é um mecanismo sensível e vital de consciência, ideias e impressões que formam o pensar, que se dá de vários modos e incessantemente, na maior parte do tempo desordenadamente, seja na forma de uma sucessão de pensamentos aleatórios que irrompem ou de um encadeamento de ideias associadas em “correntes mentais”. No entanto, o curso desordenado de pensamento, conforme Dewey, raramente tem valor (1959b, p. 13-14). Sonhos, devaneios, castelos no ar, não têm aplicação prática quando são criados desordenadamente, misturando coisas impossíveis. Por exemplo, pensar livremente, desordenadamente, sem vínculo com a realidade em seres humanos respirando debaixo de água é mera fantasia. Por outro lado, tentar tornar isso possível nesse mundo real por meio de um pensamento organizado, vinculado às possibilidades e impossibilidades do conhecimento, é muito diferente. No segundo caso, há a possibilidade de se criar algo viável. “A melhor maneira de pensar [...] é chamada pensamento reflexivo: a espécie de pensamento que consiste em examinar mentalmente o assunto e dar-lhe consideração séria e consecutiva” (DEWEY, 1959b, p. 13). Diferentemente do pensar vago ou aleatório, o pensamento reflexivo é aquele que possui duas funções intimamente interligadas: controle e enriquecimento de significados (Cf. DEWEY, 1959b, p. 30). Por meio da primeira, “o homem aperfeiçoa, combina sinais artificiais para indicar-lhe, antecipadamente, consequências e, ao mesmo tempo, modos de consegui-las ou evitá-las” (DEWEY, 1959b, p. 27), de modo que o pensamento o faça capaz de “dirigir [...] atividades com previsão e de planejar de acordo com fins em vista ou propósitos” (DEWEY, 1959b, p. 26) de que é consciente. Quanto à segunda função, o enriquecimento, permite ao pensamento conferir “aos objetos e fenômenos físicos um estado, um valor mui diversos dos que possuem para um ser que não reflete” (DEWEY, 1959b, p. 28); ou, em outras palavras, atribuir-lhes novos significados.

A definição de pensamento que nos oferece Dewey trata o pensar como a relação entre o conhecido e o desconhecido, evidências e novas possíveis evidências: o pensamento é “*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” (DEWEY, 1959b, p. 21, grifos do

autor). A partir dessa relação, inicia-se a reflexão:

quando começamos a investigar a idoneidade, o valor de qualquer índice particular; quando experimentamos verificar sua validade e saber qual a garantia de que os dados existentes *realmente* indiquem a ideia sugerida de modo que *justifique* o aceitá-la. [...] Assim, reflexão subentende que se crê (ou não se crê) em alguma coisa, não por causa dela própria e sim por intermédio de alguma outra que lhe sirva de testemunho, evidência, prova, documento, garantia, em suma, de *fundamento da crença* (DEWEY, 1959b, p. 21, grifos do autor).

As evidências são crenças bem relacionadas, no sentido de que formam um todo coerente, das quais não duvidamos: o “conhecimento”, como uma totalidade indistinta, é inteiramente baseado em crenças asseguradas e conectadas entre si. A construção de novas crenças só se torna possível através do hábito de pensar reflexivamente, um “tipo” de pensamento que pode ser aprendido e utilizado em todas as situações: “*a função do pensamento reflexivo é, por conseguinte, transformar uma situação de obscuridade, dúvida, conflito, distúrbio de algum gênero, numa situação clara, coerente, assentada, harmoniosa*” (DEWEY, 1959b, p. 105-106, grifo do autor). Problemas, quando surgem, podem ser solucionados pelo pensar reflexivamente, uma útil ferramenta para a vida.

Pensar reflexivamente, inquisitivamente, é sempre uma busca por um “alvo a ser atingido, que determina uma tarefa controladora da sequência de ideias” (DEWEY, 1959b, p. 16). Vistoriar e organizar os elementos conhecidos é pré-requisito à formação de bons hábitos de pensar. “A capacidade de *organizar* o conhecimento consiste grandemente no hábito de rever fatos e ideias anteriores e relacioná-los mutuamente sobre uma nova base; a saber, a base da conclusão alcançada” (DEWEY, 1959b, p. 122, grifo do autor).

O pensamento reflexivo é limitado por sensações orgânicas: começa por uma situação “pré-reflexiva”, que é uma sensação de confusão, perturbação, embaraço, até uma situação “pós-reflexiva”, cuja sensação dominante é a satisfação, o domínio, a alegria (Cf. DEWEY, 1959b, p. 111). Dewey propõe cinco passos ou fases para a experiência completa do pensar reflexivo (Cf. DEWEY, 1959b, p. 111-119): **1ª fase – Sugestão:** defronte de uma situação que permite mais do que uma opção, surge um impedimento e ficamos em dúvida. Simultaneamente à dúvida, evoca-se “imaginariamente” opções para resolver o impedimento, opções essas que são ideias de experiências passadas, agora usadas para uma ação antecipadora, voltada ao futuro. O pensamento reflexivo sempre tem, portanto, um quê de prognóstico. O ideal é “um adiamento da ação imediata que tem como efeito o controle interno do impulso através de uma união da observação com a memória, sendo essa união o

coração da reflexão” (DEWEY, 2011, p. 66). Ou seja, em vez de agir precipitadamente, dar-se um momento para analisar as possíveis soluções. **2ª fase – Intelectualização:** Se diante desse momento de perplexidade já tivermos uma solução, então, na realidade, o “problema” não é problema e sim uma tarefa marcada. Ainda que provoque o impedimento da ação, a perplexidade, em si, não é o problema, mas um passo para que este seja identificado e definido, que se dá concomitantemente ao delineamento da solução. “Na verdade, quando ficamos sabendo *exatamente* qual é o problema, já, ao mesmo tempo, lhe estamos encontrando uma saída e conseguindo resolvê-lo. É simultaneamente que o problema e a solução emergem *completamente*.” (DEWEY, 1959b, p. 113, grifos do autor). Nessa fase há uma conversão de uma situação emocional, o impedimento, para uma situação de embaraço, em que se procuram meios, dentro da situação dada, que poderiam contribuir para seu desfecho. **3ª fase – Hipótese:** é o cotejo de possibilidades de resolução do problema, através do qual se procura definir o grau de dificuldade das alternativas, por meio da observação, da correção e da modificação destas. É um momento operacional de estabilização, da inquirição dirigida pelo raciocínio que norteia a opção entre as possibilidades. **4ª fase – Raciocínio:** depois da fase da escolha e da estabilização emocional, e com base na hipótese, começa o processo de fazer operações lógico-matemáticas, interligando conhecimentos que

dependem, não só da experiência anterior e educação especial do indivíduo que procede à investigação, como do estado cultural e científico da época e do lugar. O raciocínio ajuda a ampliar o conhecimento, ao mesmo tempo que depende do que já é conhecido e das facilidades que existam para transmitir o conhecimento e torná-lo recurso público e livre (DEWEY, 1959b, p. 116).

O raciocínio é comparável a uma observação mais profunda, que se vale de elementos variados, testados mentalmente. Conjecturas se “apresentam” à mente; esboços, às vezes aparentemente absurdos, elaborados e racionalizados quanto às suas consequências, seus efeitos, suas causas, etc., assim são validados, acreditados e também eliminados, aumentados, modificados, encaixados. **5ª fase – Verificação:** a conclusão hipotética, condicional, do problema é corroborada pela experimentação. Essa fase leva à aceitação, às crenças estáveis, que Dewey prefere chamar de “afirmação garantida” (“*warranted assertibility*”, em DEWEY, 1938, p. 7). “Um dos grandes valores do pensamento está [...] em diferir a realização da ação, que é irreparável, que, uma vez executada, não se pode anular” (DEWEY, 1959b, p. 119). Aliás, o próprio termo “re-flexivo”, que compõe a palavra “pensamento reflexivo”, sugere um movimento de retorno, de verificar duas vezes ou mais, de adiamento da ação, que deve se submeter ao pensamento.

Pensar reflexivamente, no entanto, nem sempre assegura que se chegue a conclusão ou à sua realização, pois, frequentemente, as consequências não são corroboradas na experimentação. Ainda assim, o insucesso não se reduz ao prejuízo:

uma grande vantagem da posse do hábito de atividade reflexiva é que o malogro não é *simples* malogro. É instrutivo. A pessoa que realmente pensa aprende tanto com seus malogros como com seus êxitos. [...] Não existe melhor pedra de toque para a capacidade de pensamento do que o uso que se faz dos próprios enganos e erros (DEWEY, 1959b, p. 118, grifo do autor).

As cinco fases – sugestão, intelectualização, hipótese, raciocínio e verificação – não ocorrem necessariamente nessa ordem, nem separadamente, e tampouco têm o mesmo peso no processo reflexivo.

Em conclusão, assinalamos que as cinco fases da reflexão que foram descritas representam só em esboço os traços indispensáveis do pensamento reflexivo. Na prática, duas delas podem fundir-se, algumas delas podem ser percorridas às pressas, e o esforço de se alcançar uma conclusão pode pesar principalmente numa única fase, que exigirá, então, um desenvolvimento aparentemente desproporcionado. Em tal matéria, nenhuma regra pode se estabelecer. [...] Nada há de especialmente sagrado relativamente ao número cinco (DEWEY, 1959b, p. 120).

2.3.1 Erro: aprendizagem e formação de hábitos

Errar é essencial para a reconstrução de hábitos com os quais se enfrentam as condições erráticas do mundo. Os erros são percebidos quando algo não habitual se interpõe no curso da “normalidade”, produzindo um desequilíbrio. O equilíbrio é o estado de situações históricas habituais, que não invoca a consciência para um redirecionamento de significados; o desequilíbrio, por outro lado, a convoca, pois é a ruptura desse estado rotineiro e confortável, bem como a demanda de uma sondagem. “O erro envolve a possibilidade de detecção e correção porque se refere a coisas, mas a possibilidade é casualidade [prospectiva], não uma referência retrospectiva. Denota uma possibilidade de atos que ainda não foram realizados” (DEWEY, 1958, p. 288). A função do erro, portanto, é abrir espaço imaginativo para a mudança de hábitos.

[U]m animal empenhado a formar hábitos está sujeito a um crescente número de necessidades e a um novo relacionamento com o mundo em que se encontra. Cada hábito demanda condições apropriadas para o seu exercício e quando os hábitos são numerosos e complexos, como os do

organismo humano, para encontrar essas condições é exigida busca e experimentação; o organismo é compelido a fazer variações e fica exposto ao erro e ao desapontamento (DEWEY, 1958, p. 281).

Na tentativa de corroborar uma hipótese pela experimentação, portanto, nem sempre o resultado esperado acontece. Aliás, a realidade existencial pode contradizer até mesmo o que foi experimentado com sucesso, porque as condições nem sempre são as mesmas, o que altera as consequências.

A consciência do erro é a fase de dúvida, em que o que era esperado não aconteceu, exigindo revisão da hipótese. Essa revisão implica também em transformar essas experiências que “deram errado” em ato de comunicação, em conhecimento, abrindo caminho para soluções originais que ampliam possibilidades e modificam consequências.

2.3.2 Inferência: o “salto ao desconhecido”

“Toda inferência [...] contém em si *um salto do conhecido para o desconhecido*; um salto além do que é dado e já estabelecido” (DEWEY, 1959b, p. 101, grifo do autor). Assim, como já foi afirmado, o pensar reflexivamente sempre tem um quê de prognóstico, de antecipação do futuro, de criação de suposições que se configuram em hipóteses, cuja produção depende de um instrumento, a inferência. “Conhecido” é todo o conhecimento acumulado pertinente à inquirição, ou seja, as evidências e a organização das consequências levadas a efeito. Esses elementos servirão como “trampolim” para o “salto no desconhecido”, uma ação inferencial cujo objetivo reside em encontrar novas possibilidades que resultem na formulação de uma ou mais hipóteses. A hipótese, portanto, é uma história possível criada a partir da relação imaginada entre as evidências e as consequências.

Em todos os casos de atividade reflexiva, defrontamo-nos com dada situação presente, da qual temos de conseguir ou concluir alguma outra coisa não presente. Esse processo de se chegar a uma ideia do que está ausente na base do que está presente é *inferência*. O que está presente *leva* ou *conduz* o espírito [*mind* no original] à ideia de alguma outra coisa e, por último, à aceitação dessa outra coisa (DEWEY, 1959b, p. 100, grifos do autor).

Todas as situações que suscitem perplexidade devem ser tratadas pelo pensamento reflexivo, e não por conclusões tomadas de modo imediato. Por exemplo: uma ilha parece flutuar no mar como o faria um barco. Se os dados que possuímos são apenas terra e mar, a existência de “terra flutuando no mar” se torna uma questão metafísica. Mas se pesquisarmos

mais, aprenderemos que a terra que aparece sobre o mar na verdade está apoiada em terra escondida pela água do mar. Esse fato não dá à terra escondida pelo mar uma qualidade metafísica, como se o invisível fosse mais real que a própria ilha que está visível, apenas revela a ausência de uma operação intelectual inferencial em relação aos elementos que envolvem a porção de terra visível.

Empiricamente a distinção entre o aparente e o não-aparente reside [...] na necessidade de inferência. Quando tomamos o excepcionalmente evidente como evidência, seu status é subordinado ao das coisas não percebidas. Por ora, é uma maneira de estabelecer algo mais fundamental do que ele mesmo em relação ao objeto da inquirição. Se concebermos o mundo das coisas imediatamente aparentes como uma emergência de picos de montanhas submersos, exceto quanto a seus picos ou terminações, e como um mundo de subidas iniciais cuja subsequente carreira é emergir acima da superfície apenas aqui e ali e por adaptações e inícios; e se nós dermos atenção ao fato de que qualquer habilidade de controle depende da capacidade de unir essas aparências díspares em uma história serial, e então dar a devida atenção ao fato de que a conexão em uma história consecutiva pode ser efetivada apenas por meio de um esquema de relações constantes (uma condição encontrada pelos objetos matemáticos-lógico-mecânicos da física), não teremos dificuldade em ver por que as coisas imediatas a partir das quais começamos se prestam à interpretação como sinais ou aparências dos objetos da física; enquanto reconhecermos também que é somente com relação à função de instituir a conexão que os objetos da física podem ser considerados mais “reais”. Na situação total em que eles funcionam, são meios de tecer juntos os princípios e finais desconectados em uma história consecutiva. A “realidade” subjacente e a “aparência” superficial dessa conexão têm um significado delimitado pela função da inquirição, não um significado metafísico intrínseco (DEWEY, 1958, p. 138-139, grifos do autor).

O invisível dos objetos é a sua potencialidade inesgotável de nos surpreender. O que é invisível e potencial não é “de outro mundo”; afeta o visível e tangível, e só não se revela apenas por falta de evidências, de conhecimento. Dessa forma, acumulando conhecimentos e formulando hipóteses que conectem os dados obtidos, com o rigor que o processo da inquirição exige, criamos condições para revelar o invisível, a potencialidade do objeto escondida até aquele momento. Mas o objeto, quase sempre, só irá revelar o que foi testado. Um teste que avalia a temperatura não irá revelar a massa de um objeto. “O visível é definido no invisível; e no final o que não é visto decide o que acontece no visto; o tangível repousa precariamente sobre o intocado e o desgarrado [*ungrasped* no original]” (DEWEY, 1958, p. 43-44).

2.3.3 Aprender “verdades”?

A “verdade” por muito tempo ocupou uma posição de destaque no conhecimento. “Verdade” significa conformidade com os fatos, autenticidade, correspondência. Isso implica sua unicidade: não pode haver duas verdades; uma delas seria necessariamente falsa. Para aceitar a ideia de verdade como correspondência é necessário acreditar que o que é observado, a evidência, não sofre alterações culturais; ou seja, a “coisa” percebida é apreendida *exatamente* conforme de fato é, de modo imediato, como se não houvesse interferências entre o observador e o observado. Dewey retruca essa concepção, afirmando a compulsoriedade da mediação, o que acaba por negar a divisão entre observador e a coisa observada:

não há separação absoluta entre a pele e o interior do corpo. Mal foi feita a distinção e já temos que qualificá-la. De fato, não há uma coisa exclusivamente como um evento nervoso inicial periférico. Condições internas, assim como a fome, a circulação sanguínea, as funções endócrinas, a persistência de atividades anteriores, conexões neurais preexistentes, abertas ou fechadas, juntas com uma infinidade de outros fatores intraorgânicos, entram na determinação da ocorrência periférica. E, depois que a excitação periférica aconteceu, o que vem a seguir não está autodeterminado, mas é afetado por, literalmente, tudo o que acontece no organismo. É pura ficção que a “sensação”, ou as excitações periféricas, ou os estímulos viajem solitárias, sem serem incomodadas, na sua própria carruagem, para entrarem candidamente no cérebro ou na consciência. Uma particular excitação é, na realidade, uma avalanche de excitações simultâneas, periféricas e procedentes, de receptores internos; cada uma tem que competir com as outras para conseguir se impor; o que acontece é uma integração de forças complexas (DEWEY, 1958, p.333-334, grifo do autor).

A sensação é apreendida de forma imediata porque é orgânica, mas enquanto “percorre” o caminho até o cérebro, sofre outras interferências orgânicas e, por fim, a maior das interferências, quando é mediada pela mente e adquire significação. Portanto, esse longo percurso “orgânico-mental” torna uma coisa “outra coisa”. A verdade, então, não pode ser correspondência *imediata* porque não existe nem de forma orgânica essa imediatez.

A verdade também não pode ser absoluta, imperativa, mas somente condicional, referencial, contingencial, pois algo só é “verdadeiro *se*: se certas outras coisas eventualmente se apresentarem juntas e quando estas coisas ocorrerem, elas, por sua vez, sugerirem outras futuras possibilidades; a operação de dúvida-inquirição-descoberta se repete” (DEWEY, 1958, p. 155, grifo do autor). Elaborando livremente essa afirmação de Dewey: *se* o observador é igual organicamente a todos os outros observadores, então, sim, o acontecimento é observado da mesma maneira por todos os outros observadores; *se* o objeto do conhecimento mantém

relação constante com os outros objetos do conhecimento, então, sim, pode-se caracterizá-lo como uma singularidade e, portanto, é único; *se* a verdade se contrapõe à experiência, porque esta última é interpretação e, assim, a obscurece, então, sim, a verdade é ontologicamente superior, pois a interpretação é uma falha ao reconhecer a correspondência real das coisas. Argumentando contra esses dados condicionais que acabaram de ser expostos: existencialmente, todos os observadores são organicamente diferentes; as relações entre objetos do conhecimento mudam de tempos em tempos, portanto, não têm constância; a interpretação é sempre individual e não há maneira de uniformizá-la, pois as “mesmas” experiências são sempre diferentes para cada indivíduo. Logo, a “verdade”, para ser “verdadeira”, deveria sustentar as mesmas condições *sempre* – o que jamais acontece.

E ainda: a verdade é um significado, e como todos os outros significados, não possui um estatuto de superioridade. A “verdade”, para ser “verdadeira”, deveria prescindir de mediação; deveria ser imediata. No entanto, como a “verdade” é um significado, depende de mediação para ser inteligível, o que a torna um *constructo* da linguagem e, portanto, um signo.

[N]ão há diferenças originais e inerentes entre significados válidos e significados que ocorrem em devaneios, desejos, temores, lembranças, sendo todos intrinsecamente iguais em relação aos eventos. Este fato contém em essência a condenação da introspecção. Não faz diferença, em princípio, se a doutrina introspectiva assume uma forma dialética, como no realismo lógico cartesiano-espinosista, no qual a intrínseca autoevidência, clareza, adequação ou verdade são imputadas a alguns significados conceituais ou a ideias; ou se toma a forma mais usual de designar as coisas que surgem no campo da consciência como propriedades intrínsecas que podem ser lidas por inspeção direta e, assim, usadas para denominá-las como sensoriais, perceptivas, conceituais, imaginativas, fantásticas, mnemônicas, emocionais, volitivas. etc. (DEWEY, 1958, 339-340).

Os significados só são “diferentes” entre si porque têm valores diferentes. Ora, o “valor” é atribuído às coisas dependendo dos hábitos sociais, de modo que a “verdade” pode assumir qualquer valor que queiramos lhe dar. Isso a torna, então, passível de discussão, de mediação, invalidando a ideia de verdade imediata. Sendo, portanto, a verdade um significado pertencente aos objetos da linguagem e da mente, é um ilógico tratar esse *constructo* humano como se tivesse uma existência independente da mente.

A noção da independência dos significados foi a crença dominante até o século XVII, no período pré-científico; logo, a crença na “verdade imediata” deriva de um processo histórico.

Houve um tempo em que os homens acreditavam que cada objeto do mundo exterior trazia sua natureza estampada na sua própria forma externa e que à inteligência simplesmente competia examinar e decifrar esse mundo completo e enclausurado. A revolução científica que se iniciou no século 17 originou-se através da capitulação desse ponto de vista. Ela começou com o reconhecimento de que cada objeto natural é, na verdade, um acontecimento ininterrupto, contínuo no espaço e no tempo com outros acontecimentos e conhecido unicamente por investigações experimentais que revelarão uma multidão de relações complicadas, obscuras e minuciosas. Qualquer objeto ou forma observada constitui nada menos do que um desafio (DEWEY, 1956, p. 53-54).

A crença na possibilidade da “verdade” se baseia no sentimento de insegurança humana diante de um mundo incerto e mutável. “O homem que vive em um mundo de perigos é obrigado a procurar a segurança” (DEWEY, 1929, p. 3). A busca por segurança tem sua gênese no hábito adquirido pela mediação do equilíbrio orgânico. Um organismo “equilibrado”, como já se referiu neste trabalho, está satisfeito com suas condições. Quando há mudança nas condições, há um esforço para alterar as novas condições indesejadas e voltar às condições históricas de satisfação. Esse desequilíbrio orgânico é a “sensação de insegurança”, daí a origem orgânica da incerteza.

O hábito de “buscar a certeza”, porém, não significa a mesma coisa que possuir uma “verdade”. A “verdade”, em si, é estática, enquanto hábito de “buscar a certeza” se configura diante de acontecimentos, sendo contingencial e temporário. O hábito depende da atividade contínua de questionamento de uma certa condição, buscando garantir determinadas consequências, eliminando outras. O resultado dessas escolhas, às vezes, tem consequências irrevogáveis; daí porque a mudança de hábito provoca o medo de errar: o tempo não “volta” atrás; um erro pode ser fatal.

O amor à certeza é o exigir garantias antes da ação. Relegando o fato segundo o qual a vontade pode ser comprada somente pela aventura inerente ao método de se encontrar a verdade através de provas e experiências, o dogmatismo transforma a verdade em uma companhia de seguros. Fins fixos de um lado e princípios fixos – isto é, regras oficiais – de outro, são fundamentos de um sentimento de segurança, o refúgio do tímido e os meios pelos quais os destemidos oprimem os tímidos (DEWEY, 1956, p. 187).

A finalidade da “verdade” é política pois, sendo ela mediada, produto da linguagem, estabeleceu-se pelo discurso de autoridade, formando uma narrativa oficial, autorizada e autoritária. A “verdade” não é ontologia, porque não é imediata; não é epistemologia, porque não é lógica; é apenas política: arbitrária e definida por autoridades. O medo do erro e o apego

à “verdade” coexistem: “Por trás [...] da concepção de fixidez, com referência à ciência ou à moral, existe a adesão à certeza da ‘verdade’, adesão a alguma coisa fixa, nascida do temor ao novo e da afeição à posse, do apego à propriedade” (DEWEY, 1956, p. 186, grifo do autor). Isso implica dizer que a “verdade”, em vez de ser uma constante investigação, tornou-se passividade criativa diante dos acontecimentos; deixa de ser uma orientação para o aumento de opções vitais, tornando-se mais uma forma rotineira de pensar.

Atribuir à verdade o caráter de provisoriedade tem valor pedagógico. Questionar seus preceitos conduz os aprendentes à inquirição, instrumentalizando-os para o pensar reflexivamente.

2.3.4 Um alerta sobre a lógica

“As formas lógicas, tais como se encontram nos compêndios de Lógica, não nos contam *como* pensamos nem mesmo como *deveríamos* pensar” (DEWEY, 1959b, p. 82, grifos do autor). Se, como afirma Dewey, “o modo de pensar de cada qual depende [...] de seus hábitos” (1959b, p. 80), então, se cada um pensa a seu modo, quem tem bons hábitos “pensa bem” e quem não os tem, “pensa mal”. A Lógica pretende evitar a “incorreção” do pensamento; seus princípios foram elaborados para moldar o pensamento.

As fórmulas da lógica formal assentam-se sobre três características: são impessoais, são imutáveis e são abertas a qualquer formulação retórica (Cf. DEWEY, 1959b, p. 80). Esses três aspectos são questionados por Dewey: a impessoalidade se refere à independência da lógica das características orgânicas do ser humano: seus preceitos desconsideram intenção, desejo, atitude; a perenidade lhe confere indiferença ao existencial que, ao contrário, é temporal; por fim, por ser uniforme e dissociada da existência, aceita qualquer material retórico, pois não importa aos seus procedimentos o contexto de cada afirmação. “Em resumo, essas formas não se aplicam ao processo de alcançar conclusões, de chegar a uma crença e a um conhecimento, mas à maneira mais eficaz de expor o que já foi concluído, para convencer outros (ou a nós mesmos, caso queiramos recordar suas bases) da validade do resultado” (DEWEY, 1959b, p. 82).

Não se aprende a pensar reflexivamente com a lógica:

as qualidades lógicas pertencem unicamente ao conhecimento organizado e que as operações mentais se tornam lógicas apenas através da absorção de material logicamente formulado, já pronto. [...] Esse método, de máxima aplicação em gramática e aritmética, invade também a história e até a

literatura, que então, se reduzem, sob pretexto de adestramento mental, a esboços, diagramas, esquemas de divisões e subdivisões. A criança, ao decorar essa cópia, fictícia e de antemão preparada, da lógica de um adulto, é, quase sempre, obrigada a ter como absurdo o seu próprio e vital movimento lógico.

Não houve coisa que mais desacreditasse a pedagogia do que a adoção, por parte do professor, dessa concepção errônea do método lógico; para muitos “pedagogia” significa, precisamente, um conjunto de expedientes mecânicos e autoconscientes, destinados a comprimir em um molde a atividade mental pessoal do educando (DEWEY, 1959b, p. 87-88, grifo do autor).

Dewey faz uma analogia, comparando a lógica a um mapa, um desenho com orientações terrestres. Quando se utiliza um mapa, esquece-se que foi produzido por pessoas com inquirições de trajetos para determinados fins (Cf. DEWEY, 1959b, p. 81). As explorações são processos: viagens, expedições, com propósitos políticos, econômicos, pessoais. O mapa, em si, é geométrico, plano, atemporal, fixo; porém, tanto a sua produção quanto o seu uso são contextuais, provisórios, incertos. Com o tempo, o mapa perde parcialmente sua precisão, já que a posição dos rios muda, as estradas surgem, picadas desaparecem, vegetação e clima modificam o ambiente. A Lógica, como o mapa, também perde sua validade porque é uma produção humana e, com o tempo, se desgasta.

Os processos envolvidos no trabalho de analisar e reordenar material que foi aceito não podem, parece-me, ser diferentes daqueles envolvidos em qualquer inquirição estritamente existencial. A familiaridade total com o material, a sagacidade na discriminação, a acuracidade na detecção de rastros ou pistas, a persistência e a extrema atenção em segui-las, acalentando e desenvolvendo sugestões que surjam, são necessárias em um como no outro. Não há regras definidas a serem seguidas. A única “regra”, pode-se dizer, é ser tão inteligente e honesto quanto se possa ser. A outra implicação é que a lógica – e a matemática – tenham, em qualquer momento, um corpo sobre o tema que, em um sentido histórico, é existencial e com o qual funciona (DEWEY, 1938, p. 485-486).

Se com “lógica”, porém, queremos dizer agir com cautela, observar acuradamente, não precipitar-se nas conclusões, então, está-se seguindo o caminho que leva ao desenvolvimento do pensamento reflexivo. Quando dizemos que um sujeito se exprime “logicamente” e outro “illogicamente”

[n]ão queremos significar que o primeiro age, pensa ou fala por silogismos; mas que há *ordem*, consecutividade, no que diz e faz; que os meios por ele empregados são bem calculados para alcançar o fim em mente. [...] Ora, todo ato de pensar reflexivo é um processo de investigar relações; e o sentido agora lembrado indica que pensar *bem* não se limita a encontrar “qualquer velha espécie” de relação, mas aprofunda-se, até achar uma relação, tão

precisamente definida quanto permitam as condições (DEWEY, 1959b, p. 83-84, grifos do autor)

Afirma Dewey que, para aprender a pensar reflexivamente, deve-se utilizar como método a “continuidade da inquirição” (no original: *continuum of inquiry*), que consiste em integrar ao pensamento reflexivo o empírico e o lógico: “A aplicação desse princípio permite dar uma explicação empírica das formas lógicas, cuja necessidade o empirismo tradicional ignorou ou negou, ao mesmo tempo em que prova que a interpretação delas como um *a priori* é desnecessária” (DEWEY, 1938, p. iii, grifo do autor). O *a priori* é descartável porque uma “coisa” só é o que ela significa para nós em dado momento: “o significado de uma coisa é o sentido que ela faz” (DEWEY, 1958, p. 183). O empírico se confunde com o existencial; é aquilo que está amarrado ao tempo e que sempre deriva da experiência e do hábito; *a posteriori*, portanto.

Uma sociedade que estima principalmente a ordem, que considera o crescimento doloroso e as mudanças perturbadoras, inevitavelmente busca um corpo fixo de verdades superiores das quais possa depender. Ela olha para trás, para algo que já existe, para a fonte e sanção da verdade. Ela recorre ao que é antecedente, ao que é prévio, original, *a priori*, para garantia. Olhar para o futuro, para o eventual, para as consequências, cria inquietação e medo. Isso perturba o senso de sossego que está ligado às idéias de Verdade fixas que já se encontram na existência. Isso nos coloca um pesado fardo de responsabilidade pela busca, pela observação incessante, pelo desenvolvimento escrupuloso de hipóteses e testes (DEWEY, 2004a, p. 91-92).

Assim, para ter valor existencial, a lógica deve ser reconstruída, pois também ela é um produto da experiência.

Dewey demonstra, no seu livro *Logic – The theory of inquiry*, de 1938, a inconsistência da aplicação da lógica formal àquilo que concerne ao empírico:

[o] suposto paradoxo no caso do soldado barbeiro que recebeu a ordem, dado o seu cargo superior, a barbear todos os homens e somente os homens de sua companhia que não se barbeiam a si mesmos. Pergunta-se, então, está o próprio barbeiro incluído no conjunto de homens a serem barbeados? Se ele é um dos que pertencem ao conjunto daqueles que não se barbearam, ele desobedece a ordem se não se barbear. No caso, porém, dele obedecer à ordem e se barbear, ele passa a ser daqueles que se barbeiam a si mesmos e, portanto, igualmente desobedece a ordem. A contradição que surge logo desaparece no momento em que a referência a tempo e data é introduzida e, desde que o ato de barbear alguém é existencial, tal referência deve ser introduzida implicitamente no contexto ou, também, explicitamente. Quando o ato de barbear é interpretado, existencialmente e temporalmente, o

comando não é ambíguo e não há dificuldade em determinar como deve ser obedecido. Se o barbeiro é alguém que no passado não se barbeou, então ele obedece à ordem, barbeando-se agora; se ele se barbeava no passado, ele obedece à ordem agora se abstendo de se barbear. A alegada contradição somente aparece quando o existencial e o conceitual são confusamente identificados (DEWEY, 1938, p. 364, grifos do autor).

Eliminar a dimensão existencial torna os problemas irresolvíveis. A frase “amar o amor” ou “odiar o ódio” são confusas e só aparentemente paradoxais. “Amar” e “odiar” são existenciais; “amor” e “ódio” são conceituais. “Amor” e “ódio” não existem, são só conceitos. O paradoxo desaparece quando se utilizam somente termos existenciais, trocando-se a frase “amar o amor” por “amar a benevolência” ou “odiar o ódio” por “odiar a malevolência”. Desse modo, os sentimentos tornam-se atos (Cf. DEWEY, 1938, p. 364-365).

Contrapor conceitos pode ser um jogo retórico para treinar o pensamento a relacionar signos intelectuais. No entanto, as fórmulas lógicas, quando limitadas a um universo intelectual, confundem o pensamento em vez de contribuir com ele. Abstrações, para terem o estatuto de “conhecimento”, precisam ter relação com o existente.

2.4 A formação da “individualidade”

[U]ma compreensão do hábito e dos diferentes tipos de hábitos é a chave da psicologia social, enquanto a operação do impulso e da inteligência dá a chave para a atividade mental individualizada. Mas eles são secundários ao hábito, de modo que a mente só pode ser entendida no concreto como um sistema de crenças, desejos e propósitos que se formam na interação de aptidões biológicas com um ambiente social (DEWEY, 1922, p. iii).

O que possuímos ao nascer são impulsos, as correntes nervosas sem rumo das sensações que não nos distingue de todos os outros seres psicofísicos e que, como diz Dewey, são secundários em relação ao hábito refletido inteligentemente, porque antes de terem significação equivalem a meros estímulos indistintos que nos parecem distúrbios incômodos.

A psicologia experimental, tratada brevemente no primeiro capítulo desta tese, deixou uma forte marca no pensamento contemporâneo ocidental com suas ideias não-empíricas, apriorísticas, e deterministas. Sob a ótica dualista dessa vertente da psicologia, os sujeitos nascem com um conjunto de hábitos pré-programados: os instintos, comportamentos inatos, próprios de uma espécie animal, que não são aprendidos. No entanto, para Dewey os instintos, ou impulsos, são aprendidos socialmente.

O uso das palavras instinto e impulso como praticamente equivalentes é intencional, mesmo que isso possa melindrar os leitores críticos. A palavra instinto tomada em si está ainda muito sobrecarregada, contendo como contém, a noção velha segundo a qual instinto é sempre distintamente organizado e está sempre adaptado – o que em grande parte é justamente o que não acontece com referência a seres humanos. A palavra impulso sugere alguma coisa primitiva, posto que vaga, desregrada e inicial. O homem pode progredir ao passo que os animais inferiores não podem, precisamente porque ele tem tantos instintos que uns e outros terão de se entrelaçarem necessariamente. Disso resulta a necessidade ou o fato de o homem ter de aprender as ações mais úteis (DEWEY, 1956, p. 89).

Igualando instintos a impulsos, Dewey procura alterar o conceito histórico atrelado à palavra “instinto”, que o torna um “invisível poder” determinante do comportamento mais básico dos seres humanos, como se cada um deles fosse tomado por uma estranha entidade que controlasse o seu corpo, obrigando-o a agir de um modo predeterminado pela natureza. Como vimos, a noção deweyana de continuidade não admite uma distinção entre “natureza” e “cultura”, assim como entre “individual” e “social”, de modo que não admite a existência de comportamento inatos. Para Dewey, também os impulsos são aprendidos e ganham significados: “Qualquer impulso pode organizar-se em qualquer disposição de acordo com o modo pelo qual ele e o meio interagem com o entorno. O medo pode tornar-se abjeta covardia, cuidado prudente, reverência pelos superiores ou respeito pelos iguais” (DEWEY, 1922, p. 95). Diferentes “instintos” contém as mesmas sensações. A “covardia”, além do medo, contém elementos de prudência; a “reverência”, similarmente, contém elementos de prudência e de covardia, de maneira que a delimitação precisa entre um e outro é impossível. Um impulso – instinto – só é reconhecido quando há conscientização de um desequilíbrio no *continuum* da vida ordinária. “As nossas ideias dependem, certamente, das experiências, mas o mesmo acontece com as nossas sensações. E a experiência da qual ambos dependem, resume-se na atuação de hábitos” (DEWEY, 1956, p. 36). Um processo como a raiva – assim como o medo ou a forma, por exemplo – é apenas uma sensação a princípio inespecífica, que adquire um significado específico posteriormente, assim “como todas as formas semelhantes de raiva não são meros impulsos, mas sim hábitos formados sob a influência de associações com pessoas que já possuem hábitos e os revelam no comportamento que transforma correntes nervosas cegas em raiva significativa” (DEWEY, 1956, p. 80).

As “correntes nervosas cegas” de um indivíduo que está aprendendo hábitos – interagindo socialmente – cria uma história de consequências que não é a mesma para todos. Por isso, os hábitos não são “transferidos” de um ser humano para outro: “A essência do hábito é uma predisposição adquirida para modos ou modalidades de reação, não a atos

específicos” (DEWEY, 1956, p. 43). A uniformização dos hábitos, portanto, jamais acontece, e é nisso que reside a construção de uma individualidade.

Inegavelmente, uma individualidade física ou fisiológica sempre empresta um colorido próprio à atividade responsiva e consequentemente modifica a forma pela qual o costume se reveste em suas reproduções pessoais. Em caracteres firmes e vigorosos, esta qualidade é notável, marcante. Mas é importante observar que tal qualidade é típica do hábito, não um elemento ou força que existe à parte de ajustamentos do meio e capaz de ser considerado uma entidade individual separada (DEWEY, 1956, p. 73).

São os hábitos que delineiam nossas ações e escolhas; e isso significa que uma individualidade que modifica seus hábitos está se formando continuamente.

Todos os hábitos reclamam certas espécies de atividades e constituem o nosso “eu”; aceitando qualquer sentido claro da palavra vontade, eles são a vontade; eles formam os nossos desejos reais e dão origem à nossa capacidade de trabalho; eles governam os nossos pensamentos, determinando quais os que devem se manifestar e tornar-se vigorosos, e quais devem, da claridade, sumir nas sombras (DEWEY, 1956, p. 31-32).

O que chamamos de “vontade”: força motivacional que impele as ações escolhidas com vistas a determinadas consequências, também é um hábito construído socialmente. O hábito é a vontade; hábito é ação, é atividade, mesmo quando a há uma atitude de “obstrução de um ato”, é o hábito funcionando ou, também, a vontade. O hábito não é passivo jamais, ele “segura” ou “empurra”, ativamente, por isso, vontade, como força volitiva, é na verdade o hábito. Mesmo o termo “passividade” embute a “atitude positiva” de “nada fazer”. Daí que, diligência, negligência, ação, omissão, são todos atos, são atividades, atitudes, porque são significados e estes só se tornam “forças” quando “vivificados” pelo sujeito. O significado de “estudar”, por exemplo, só acontece quando um indivíduo mobiliza condições para essa consequência. O hábito “ter vontade de”, forma-se quando um complexo de hábitos organizam os desejos culturais da atividade mental individualizada.

Assim, vontade não é qualquer coisa que se oponha às consequências ou se ache desligada delas, mas sim uma causa de consequências, o princípio de ação causativa em seu aspecto pessoal, aquele que imediatamente precede a ação (DEWEY, 1956, p. 45).

O indivíduo “voluntarioso” não possui um poder especial que o difere dos outros. Segundo Dewey, essa motivação foi influência do ambiente cultural em que está imerso; suas

vontades são dirigidas por hábitos construídos socialmente. O indivíduo que adquiriu o hábito de comunicar-se livremente e extensamente possui mais opções do que o indivíduo que se comunica menos, e assim tem mais possibilidade de alterar seu comportamento e o seu entorno. O meio cultural é predominante na formação dos indivíduos e os fatores históricos e fisiológicos matizam as características específicas de cada um.

Ou, de outro modo, o indivíduo, como qualquer outro acontecimento, surge apenas uma vez e, por isso, manifesta a singularidade distintiva oriunda de diferenças naturais e culturais. Em particular, cada indivíduo é suscetível aos eventos únicos de sua história, que combinados com sua fisiologia única, formam o aglomerado inédito de hábitos que caracterizam “um” indivíduo. As circunstâncias espaço-temporais compartilhadas por um conjunto de indivíduos, os costumes, as ideologias concorrem para a uniformização dos indivíduos, tornando suas ações semelhantes; por outro lado, suas histórias pessoais e fisiologias os diferem: assim os indivíduos, se tornam semelhantes e diferentes ao mesmo tempo. Esse aparente paradoxo tem a função de evidenciar que a comunidade, embora procure uniformizar os comportamentos, é, antes de mais nada, formada por indivíduos distintos; o “indivíduo”, formado por seus hábitos, é o “tijolo” social. “Nossos hábitos individuais são como que elos que se unem para formar a humanidade” (DEWEY, 1956, p. 28). A humanidade, em suma, é a construção intencional dos hábitos individuais – noção que é reforçada pelo autor em mais de uma obra, como se pode ler abaixo:

[V]ida e história, incluem o que os homens fazem e o que sofrem, o empenho deles para, amar, acreditar e suportar, e também como os homens agem e como as coisas agem neles, os modos pelos quais fazem e sofrem, desejam e desfrutam, veem, acreditam, imaginam enfim, os processos da experimentação [...] A vida denota uma função, uma atividade compreensiva na qual organismo e ambiente estão incluídos (DEWEY, 1958, p. 8-9).

Humanidade, comunidade e sociedade são conceitos abstratos de eventos existenciais: a convivência de indivíduos. Esses conceitos se desenvolvem fundamentados pela ideia geral de “preservação” que se origina no processo orgânico de acumulação do “‘corpo’ [que] designa a continuação e a conservação, a operação registrada e cumulativa de fatores contínuos com o resto da natureza” (DEWEY, 1958, p. 285). É característico do ser humano a continuidade da vida, “vida é uma atividade contínua” (DEWEY, 1956, p. 111), ela perdura por um tempo e assim dá uma noção de temporalidade que é acúmulo: as coisas se empilham, demoram para sumir. Daí unir-se, aconchegar-se próximo, para escapar do frio; estocar alimento para o dia seguinte; reservar ações para usá-las no momento certo, etc. Essas

experiências se tornam significativas, comparáveis a fluxos com eixo e direção (Cf. DEWEY, 1958, p. 282), e com capacidade cumulativa (Cf. DEWEY, 2010, p. 79). A estabilidade é um significado que se desenvolve *pari passu* ao significado de acumulação. Quando estes significados se tornam hábitos, hábito de acumular, hábito de estabilizar, “uma grande parte da nossa vida é realizada em um reino de significados” (DEWEY, 1958, p. 411) que têm que ser estáveis para serem “significados”. Esses hábitos e os seus correspondentes significados são a vida, o hábito de viver: o organismo reproduz a cada dia o dia anterior, habitualmente; o objetivo é criar uma rotina, uma situação estável.

Quanto mais organismos “acumulados” em um contexto comum, como em uma cidade, mais objetos, experiências, opções, “enredados” em um conhecimento comum cada vez maior e diverso. A comunidade se alimenta do movimento tensional em que o individual e o social confluem, se amalgamam e seguem interagindo, mudando um ao outro e mudando a si mesmos e, assim, contribuindo para a acumulação. O processo funcional “vida-morte” qualifica a vivência como eminentemente prática; a dimensão cultural é a *estratégia* assumida para esse fim e a individualidade, sua *tática* de dia a dia. O alicerce dessa estrutura vital são os hábitos que definem a cultura e o indivíduo e fazem a conexão entre uma e outro. Porém, a efemeridade da vida estabelece um conflito com a necessidade de estabilizar a comunidade e a cultura.

A morte é o único acontecimento, que, embora seja individual, tem a mesma consequência para todos: a extinção da função “vida”, que carrega tanto a possibilidade de perda das experiências, dos hábitos e do conhecimento acumulados por um indivíduo, quanto suscita o reconhecimento da própria finitude de quem a presencia, tornando-se ela mesma uma experiência para este. “A morte, sem dúvida, é revolucionária, porque se manifesta como uma experiência que dá vida a quem a observou. Cria um novo imperativo que se refere a não desperdiçar a existência, a não deixá-la nas mãos de outros” (MARINARO, 2016, p. 24).

A finitude da função “vida” e as consequências individuais e sociais que advém das perdas que a morte acarreta requerem uma ação específica de resistência, que é a criação de um “ambiente” mais estável a nos proteger da efemeridade dos indivíduos: um ambiente de hábitos. A “comunidade”, dessa forma, com esse ambiente “artificial”, cria condições para que as produções dos indivíduos sejam preservadas do processo de extinção natural.

Os homens nascem, crescem e depois desaparecem tal como as relvas dos campos. Mas os frutos de seus trabalhos resistem à ação do tempo e tornam possível o aparecimento e desenvolvimento de outras atividades de maior amplitude e mais profunda significação (DEWEY, 1956, p. 28).

A advertência apontada por Dewey pode ser tomada como um alerta em relação às escolhas individuais e seu impacto nas atividades sociais: o “aprender a pensar” e o desenvolvimento da capacidade crítica resultam em uma produção humana que se destina ao melhor proveito dos valores presentes e de um legado que resista ao tempo, que se torne vivo e duradouro no tecido das futuras interações.

2.5 A qualidade da experiência educativa

Ao nascer, o ser humano entra na vida, essa existência de processos, essa existência de fluxos. A existência humana, no entanto, não é apenas fluxo que segue um curso linear, pois também acumula. A mente funciona como um vórtex, “um fluxo em movimento, uma constante mudança que, no entanto, tem eixo e direção” (DEWEY, 1958, p. 282). Se a existência fosse “mero fluxo, a mudança não seria cumulativa, não se moveria em direção a um desfecho” (DEWEY, 2010, p. 79). Esse vórtex é formado por experiências que se relacionam entre si por meio de interações. A experiência é a própria interação e também o produto dela; é a ligação das condições com as consequências. Então, para Dewey, a filosofia que deveria reger a educação não é outra senão a *filosofia da experiência*, que é, em resumo, a continuidade do crescimento. Explico: a interação é a ação fundamental do universo; absolutamente tudo interage. Depois que houve uma interação, surge uma “história” simultaneamente ao produto dessa específica interação. O produto dessa interação cria novas possibilidades de interações, ou seja, possibilita a continuidade das interações. O produto, a história e a possível continuidade das interações são a experiência e a sua tendência natural é o crescimento. “A nova educação está em harmonia com os princípios do crescimento, o que é natural” (DEWEY, 2011, p. 31). O “ideal de crescimento resulta do conceito de que a educação é uma constante [continuidade] reorganização ou reconstrução da experiência” (DEWEY, 2004, p.73). Assim, a *filosofia da experiência* e “o processo educativo pode ser identificado como crescimento, quando compreendido nos termos de sua forma de gerúndio, *crescendo* (DEWEY, 2011, p. 35).

A função tradicional da educação é “ensinar”, um conceito vago e difuso. O que é “ensinar”? Os dicionários explicam vagamente: ensinar é transmitir, repassar, doutrinar, indicar, instruir conhecimentos. Tais definições pressupõem que alguém de posse de conteúdos os “transmita” para outro alguém desprovidos deles. Pressupõem, também, que há uma comunicação previamente estabelecida entre transmissor e receptor, de maneira que o

receptor compreende o que o transmissor está tentando “passar”. Essa concepção do ensino, que ainda é aplicada na educação, explica tão pouco, que esse “passar” aparenta ser um ato mágico, ou uma coisa autoevidente. Se o que importa é transmitir a alguém algo de ordem intelectual o ato de educar limita-se a tentar verificar se o receptor memorizou o conhecimento. Ora, de fato memorizar é uma necessidade, mas o conhecimento “estocado” na memória é só parte do processo vital. A função da memória é também reter experiências emocionais (Cf. DEWEY, 2004a, p. 2) para lidar com ações futuras, pois a vida se sustenta nas ações que modificam o ambiente existencial. A memória retém conhecimentos e experiências para uso nas situações de desequilíbrio, mas são as ações, derivadas do hábito de pensar reflexivamente, que recuperam o equilíbrio “perdido”. O foco da educação, então, deve ser preparar para as ações futuras da vida; o crescimento é tudo o que contribui para esse fim.

No entanto, não há garantia de que o receptor tenha “recebido” um conhecimento ou teve uma experiência que contribuiu com o seu crescimento, a não ser quando essa experiência educativa se transforma em parte de uma ação futura. Segundo Dewey, a validação da aquisição de educação se dá quando a experiência educativa se torna presente nas experiências futuras; como o hábito de ler, por exemplo, que se apresenta todas as vezes em que se está lendo: “toda experiência vive e se perpetua nas experiências que a sucedem. Portanto, o problema central de uma educação baseada na experiência é selecionar o tipo de experiências presentes que continuem a viver frutífera e criativamente nas experiências subsequentes” (DEWEY, 2011, p. 29), porque há aquelas que, ao contrário, não têm valor e devem ser evitadas: “Qualquer experiência que tenha o efeito de impedir ou distorcer o amadurecimento para futuras experiências é deseducativa” (DEWEY, 2011, p. 27).

Para Dewey, em se tratando de educação “[t]udo depende da *qualidade* da experiência que se tem” (2011, p. 28, grifo do autor). No caso da experiência educativa, a qualidade está diretamente vinculada à possibilidade de uso da “experiência-aprendizagem”. Tomemos como exemplo a leitura: a memorização é utilizada todas as vezes em que se lê. Ambos os hábitos, o de memorizar e o de ler, são experiências educativas porque estão presentes no *ato de ler memorizando*. Desse modo, o conteúdo e os atos simultâneos de leitura e memorização estão indissociavelmente relacionados na experiência educativa. “Não é a matéria *per se* que é educativa ou que conduz ao crescimento. Não há matéria que por si só possua um valor educativo intrínseco. Somente quando relacionada ao estágio de desenvolvimento de quem aprende é que é possível atribuir à matéria um valor educativo” (DEWEY, 2011, p. 47).

Se tomamos a filosofia da experiência como o fundamento do ato de ensinar, então o

educador tem diante de si um desafio mais amplo do que selecionar conteúdos a serem memorizados ou estimular os hábitos da leitura e da escrita:

É sua tarefa [do educador] proporcionar situações para que as experiências, embora não provoquem resistência por parte do aluno, mobilizem seus esforços e que, além disso, se apresentem em forma de atividades mais do que imediatamente agradáveis, na medida em que o estimulem e o preparem para experiências futuras (DEWEY, 2011, p. 28).

Disso podemos inferir que a melhoria da qualidade da educação passa pela criação de um ambiente capaz de despertar múltiplos interesses, que suscitem a pesquisa, conferindo maior valor à experiência do aluno, às condições físicas, históricas, econômicas e ocupacionais da comunidade em que vive. Dewey faz recomendações nesse sentido, para se instituírem conteúdos eficientes: “Um sistema educacional baseado na necessária conexão entre educação e experiência, se fiel aos seus princípios, deve [...] levar todas essas coisas [as condições de vida do aluno] em consideração constantemente” (DEWEY, 2011, p. 41).

A concepção de educação de Dewey requer de um educador uma metodologia de ensino que esteja condicionada à criação de problemas *para cada aluno*, porque só assim o educando aprenderá a pensar e estará habilitado a mudar hábitos. Como já foi dito, a importância de mudar hábitos está no coração do equilíbrio: em uma situação de desequilíbrio o sujeito necessita de uma nova solução para recuperar o equilíbrio perdido.

Portanto, “[é] possível estruturar esquemas de educação que, sistematicamente, subordinem as condições objetivas às condições próprias do indivíduo a ser educado” (DEWEY, 2011, p. 41). Sem ligação com o conhecimento prévio do estudante não há como ensinar a pensar reflexivamente. Pressupor que aluno e educador partilhem dos mesmos conhecimentos empíricos das condições de vida condiciona a atividade pedagógica ao fracasso. Para que a aprendizagem aconteça, deve-se estabelecer uma comunicação do educando com o educador, o que só acontece quando partem de uma base de conhecimentos em comum a ambos; ambos devem ter interesse pela mesma coisa, por exemplo, pelo crescimento. “O conhecimento, como o crescimento de uma planta e o movimento da terra, é um modo de interação; mas é um modo que torna outros modos luminosos, importantes, valiosos, capazes de direção, causas sendo traduzidas como meios e efeitos em consequências” (DEWEY, 1958, p. 435).

O “conhecimento” é um amálgama de relações conhecidas que se interconectam. Tomar ciência dos saberes já constituídos encurta caminho, pois antecipam-se as soluções e as consequências dos problemas vividos por outros; parte-se de uma “versão” dada dos

conhecimentos para a elaboração de uma nova alternativa. A partir do conhecimento partilhado, criam-se e ampliam-se possibilidades. O conhecimento habitual tem serventia prática enquanto as condições que o criaram permanecerem as mesmas; mudando-se essas condições, será necessário modificar também o conhecimento. Isso obriga o sujeito a um contínuo questionamento do entorno, do contexto onde está inserido, para perceber a necessidade de encontrar novas soluções, assim como elaborá-las satisfatoriamente. É justo, porque é razoável, que a educação ensine o que foi historicamente utilizado satisfatoriamente para as novas gerações inexperientes. Mas para habitar um mundo mutável, cuja constância é a permanência do descontínuo, do instável, é necessário mais do que sustentar apenas velhas e eficientes histórias conhecidas. A ressalva ao “conhecimento” como tem sido entendido, um cabedal de verdades definitivas, é a exclusão do caráter provisório da realidade: “quando o caráter temporal das coisas experienciadas é esquecido é que é afirmada a ideia da total ‘transcendência’ do conhecimento” (DEWEY, 1974, p. 177). As velhas histórias ensinadas perdem a eficiência com o tempo e nelas não há a previsão dos novos desafios que surgem.

O “conhecimento”, enquanto conteúdo, é questionável: a história é uma ficção dos eventos acontecidos visto pela ótica dos povos que suplantaram outros; a matemática axiomática foi questionada pelos teoremas da incompletude de Gödel¹⁵; a extrema diferença entre a física tradicional e a física quântica foi discutida pelo Princípio da Incerteza de Heisenberg¹⁶. Exemplos de conhecimentos que sofreram revisão não faltam. Portanto, a discussão que cabe ao educador fazer é: se estão sendo ensinados conteúdos questionáveis, de que adianta fazê-lo? Conhecimentos descontextualizados em relação ao momento histórico que se vive não são nem interessantes, porque não suscitam problemas, nem são necessários, porque não são problemas imediatamente presentes. Por outro lado, qualquer conteúdo é útil quando usado para propiciar hábitos de aprendizagem ou quando for utilizado como “oportunidade para fugir às limitações do grupo social em que [se] nasceu, entrando em contato vital com um ambiente mais amplo (DEWEY, 1959, p. 22). Em suma, o conhecimento pertinente é aquele que possibilita geração de mais conhecimento ao se conectar com a realidade existencial circunstancial.

No início da vida escolar, quando se aprende a ler, abre-se um vasto campo de possibilidades; as experiências obtidas por intermédio desses hábitos possibilitam a criação de novos hábitos potencializando experiências futuras. “Pensamento, deliberação, imaginação,

¹⁵ Conforme artigo da Stanford Encyclopedia of Philosophy: Gödel’s Incompleteness Theorems, <<https://plato.stanford.edu/entries/goedel-incompleteness/>>. Acesso em 17/03/2019, às 13h30.

¹⁶ Conforme artigo da Stanford Encyclopedia of Philosophy: The Uncertainty Principle, <<https://plato.stanford.edu/entries/qt-uncertainty/>>. Acesso em 17/03/2019, às 13h30.

esta objetivamente dirigida, em outras palavras, são adicionais funções eficazes de eventos naturais as quais trazem para o ser novas consequências” (DEWEY, 1958, p. 291). O conteúdo presente nos materiais utilizados para se aprender o hábito de ler, quadrinhos, gibis, livros infantojuvenis, literatura clássica, seja qual for, estimula a imaginação criando condições para “saltos inferenciais”, assim possibilitando mais experiências significativas. “Conhecimento” significa “conhecido”, portanto, não está limitado ao que está nos livros. Um conhecimento proibido ou perigoso também pode tornar-se matéria para o conhecimento que possibilite o crescimento, pois não há conhecimento que não seja questionável.

[U]ma criança que se queimou pode encolher-se diante de uma chama assim como um cão que fica acuado diante de um bastão, adicionalmente, por outro lado, uma criança, quando as condições envolvidas se tornaram matéria de discursos e ideias, pode reagir à possibilidade de queimar-se de maneira brincalhona, inventiva, curiosa ou investigativa. Coloca na chama um palito ou um pedaço de papel; utiliza o fogo e as consequências de sua dor e queimadura não apenas para ficar longe dele, mas para fazer coisas com isso que satisfaçam o que quer fazer com o fogo sem se queimar (DEWEY, 1958, p. 290).

No exemplo descrito acima por Dewey, se fosse ensinado à criança apenas o perigo da chama, jamais brincaria com ela e jamais conheceria outras maneiras de utilizar o fogo. A memorização de conteúdos só faz sentido se esses conteúdos forem problematizados. Um conteúdo meramente memorizado é só uma rotina irreflexiva e dessa forma escapa do objetivo principal da educação de aprender a aprender a pensar.

Uma educação cujo foco é a memorização de conteúdos indica que houve uma escolha arbitrária de alguns conhecimentos a serem ensinados, bem como a exclusão de outros. A única coisa que ensina é a memorização de hábitos.

Consideremos o que acontece ao pensamento quando o hábito não passa de mero repetir atos sem pensamentos. Poderá pensamento existir ou operar se excluído for das atividades habituais? Hábitos despídos de trabalho mental, isto é, de pensamento bem como pensamentos frívolos, são dois lados da mesma realidade. Enaltecer os hábitos como tendo cunho conservador ao mesmo tempo que se engrandece o pensamento como sendo a alavanca do progresso, é seguir o rumo mais seguro para a elaboração de pensamentos confusos e irrelevantes bem como fazer de progresso uma realidade acidental e catastrófica (DEWEY, 1956, p. 61).

O futuro previsível de uma educação que sustenta a formação de alguns hábitos e inibe outros é a geração de uma comunidade acrítica e doutrinada. Poderia parecer uma boa ideia, se o mundo fosse constante, mas, diante de um universo incerto, não preparar os indivíduos a

pensar reflexivamente deixa as pessoas indefesas diante das mudanças de condições naturais ou culturais.

[Q]uando a natureza é vista como consistindo de eventos em vez de substâncias, é caracterizada por *histórias*, isto é, pela continuidade das mudanças que procedem dos começos aos fins. Consequentemente, é natural que iniciações e consumações genuínas ocorram na experiência. Devido à presença de fatores incertos e precários nessas histórias, a obtenção de fins, de bens, é instável e evanescente. A única maneira de torná-los mais seguros é pela capacidade de controlar as mudanças que intervêm entre o começo e o fim de um processo. Esses termos intervenientes quando colocados sob controle são meios no sentido mais literal e prático da palavra. Quando dominados na experiência real, constituem ferramentas, técnicas, mecanismos, etc. Em vez de serem inimigos dos propósitos, são meios de execução (DEWEY, 1958, p. xi-xii, grifo do autor).

2.6 A criticidade necessária para o redirecionamento dos hábitos

O ato de pensar faz a mediação das experiências e assim projeta seus atributos aos objetos do conhecimento. Durante o processo “vida”, nunca estamos nos extremos; o *topos* da vida está *in media res*, porque a vida individual começa e termina “no meio” do existente. Por isso, o existente é composto por *meios*, não porque ele é assim, mas porque projetamos nele só o que nos interessa. A ação mediadora do hábito de pensar reflexivamente torna-a uma função mental “inquieta”, que têm um algo de *discordância* (Cf. DEWEY, 1959b, p. 20), de crítico, porque está sempre levantando questões. A discordância surge quando a coerência entre as crenças justificadas do conhecimento e a nova e insólita evidência criam um problema, “para o que quer que seja – não importa quão simples e comum seja – que confronte e desafie a mente de modo a tornar a crença incerta, há um problema genuíno, ou questão, envolvida em uma experiência de súbita mudança” (DEWEY, 1933, p. 12-13). O surgimento de um problema sempre é uma relação de um aspecto mediado com outro aspecto também mediado. A dimensão imediata é uma “centelha” na consciência endereçada à mediação e logo se torna conhecimento. O “conhecimento” é um mosaico de experiências mediadas; o pensamento organiza essas experiências relacionando-as entre si e atribuindo-lhes valor, e desse modo priorizando interesses. O valor “caracteriza uma tentativa desesperada de combinar o óbvio fato empírico de que os objetos são qualificados como bons e maus” (DEWEY, 1958, p. 394).

A realidade cultural humana, rica de valores e de interesses, nos coloca um sério problema: quais valem, quais não valem, o que valem? A pertinência da classificação

apreciativa que se procura estabelecer exige um aprofundamento investigativo para além das primeiras e mais óbvias alternativas que se apresentem.

Pois pode acontecer que não exerçamos suficiente *crítica* das ideias que nos ocorrem; que nos precipitemos para uma conclusão, sem pesar os argumentos em que se baseia; que renunciemos à busca, à investigação, ou a abreviemos indevidamente; que adotemos a primeira “resposta” ou solução que nos venha à cabeça, por preguiça mental, frouxidão ou por impaciência de chegar ao fim. Só estamos aptos a pensar reflexivamente quando nos dispomos a suportar a suspensão e a vencer a faina da pesquisa (DEWEY, 1959b, p. 25, grifos do autor).

Faz-se necessário, então, construir uma teoria discriminativa, que estabeleça distinções, critérios e classificações das circunstâncias e ideias: uma teoria dos valores. “Toda *teoria* dos valores é necessariamente um ingresso no campo da crítica. [...] Criticismo é julgamento discriminatório” (DEWEY, 1958, p. 398, grifo do autor). Ou seja, a crítica se refere à discriminação das escolhas: “o núcleo de um bom hábito de pensamento reside no poder de emitir juízos *apropriadamente e discriminadamente* (DEWEY, 1959b, p. 124, grifos do autor). A essa atitude mental a que Dewey se refere na citação, “o poder de emitir juízos *apropriadamente e discriminadamente*”, deve-se ainda acrescentar os fatores de instabilidade, como a dimensão temporal e a colisão de forças entre indivíduos diversos com interesses e objetivos diferentes, que tornam os valores “instáveis como as formas das nuvens” (DEWEY, 1958, p. 399).

O que rege os valores é a arbitrariedade: “Valores são valores, coisas que imediatamente possuem certas qualidades intrínsecas. Enquanto valores não há nada a ser dito; eles são o que são.” (DEWEY, 1958, p. 396). Portanto, para o desenvolvimento de um pensamento crítico que possa arbitrar valores, é necessária uma “atividade reflexiva como uma totalidade, primeiro, porque os juízos não se formulam isoladamente, mas em comum com a solução de um problema, com o esclarecimento de algum ponto obscuro e embaraçante, com a resolução de uma dificuldade; em suma, os juízos se formulam como unidades da ação reflexiva” (DEWEY, 1959b, p. 123).

O desenvolvimento do hábito da criticidade implica a formação de juízos, para a qual o filósofo sugere um “passo a passo” composto por três etapas (Cf. DEWEY, 1959b, p. 124-129): *1ª fase*: revisão de um valor que gera “uma controvérsia, que consiste de pretensões opostas quanto à mesma situação objetiva” (DEWEY, 1959b, p. 124). Se o assunto é totalmente esclarecido ou totalmente obscuro, não há nada a fazer; não se critica o que está claro e não é possível criticar o que está obscuro, pois este foge ao conhecimento, impedindo

a formulação de alguma questão. A crítica está sempre vinculada a uma questão pendente, ou seja, estabelece uma competição entre interpretações alternativas. 2ª fase: selecionar e valorar fatos relativos à questão pendente. É uma fase de discernimento de dados para atribuir-lhes valores relativos especificamente ao caso em questão. Nessa etapa trata-se de definir índices para a formulação dos juízos dos fatos, estabelecendo o que importa, o que é irrelevante, o que deve ser mantido, o que deve ser acentuado e assim por diante. A primeira fase é complementada pelos juízos parciais dos diferentes elementos que compõem apreciação definitiva, por meio da montagem de uma “pirâmide de juízos” que permita decidir, no final das considerações, o rumo que será aplicado à questão principal. 3ª fase: Encerrar o processo tomando uma decisão sobre a questão. Nessa fase final, é necessária uma atitude de “[v]igilância, flexibilidade, curiosidade [...] Ao contrário, são desastrosos o dogmatismo, a rigidez, os preconceitos e o capricho, oriundos da rotina, da paixão, da futilidade” (DEWEY, 1959b, p. 128). Se o ajuizamento é dogmático ou se atende a interesses individuais, significa que não houve julgamento algum, mas apenas a aceitação de uma conclusão pré-determinada.

O resultado desse processo crítico, se não contrariado por acontecimentos posteriores a ele, servirá para decisões futuras relativas a casos semelhantes. “Estes significados [os juízos] estabelecidos, tidos como certos e garantidos são as *concepções*. Constituem meios de julgamento porque são *padrões de referência*” (DEWEY, 1959b, p. 151, grifos do autor). Quando essas referências se tornam costumes, tornam-se conceitos indiscutíveis, “[e]m uma palavra – as significações se *padronizam*, convertendo-se em conceitos lógicos” (DEWEY, 1959b, p. 129, grifo do autor). O risco de padronizar juízos é torná-los dogmas, que são meios instituídos para fins previamente estabelecidos. A criticidade tem a função de redirecionar os meios, como os dogmas, pois, controlando os meios, há a possibilidade de controlar os “finais”, a princípio, inacessíveis. Exemplificando esse difícil conceito de Dewey: um rio brota de um buraco em uma montanha, mas é formado no interior dela. O acúmulo da chuva e da condensação da água no topo da montanha é absorvida por ela, corre por dentro, como artérias de água, e por fim, brota na planície. Esse ponto geográfico chamamos de fonte, mas a “fonte” real é o acúmulo total das águas que percorrem a montanha. O rio é a soma da fonte que fornece água, o percurso terrestre da água e o desembocar no mar. Se quisermos determinar o destino do rio, o ponto geográfico que o rio desemboca no mar, precisamos cavar a terra em volta do percurso do rio para canalizá-lo de outra forma. É isso que Dewey quer dizer com controlar os *meios* para determinar os fins. Mesmo sem conhecer o ponto de onde brota a água, mas conhecendo o seu percurso, que é o meio entre a origem e o destino, há a possibilidade de controlar o seu destino.

A filosofia, em especial, se presta à elaboração de uma estrutura de valores, quase sempre derivados de julgamentos críticos.

[A] filosofia é inerentemente criticismo, tendo sua posição distintiva entre vários modos de criticismo em sua generalidade; um criticismo dos criticismos, por assim dizer. Criticismo é julgamento discriminante, avaliação cuidadosa e o julgamento é apropriadamente chamado de criticismo sempre que o assunto da discriminação diga respeito a bens ou valores (DEWEY, 1958, p. 398).

Como um instrumento da crítica, a filosofia possibilita o exame dos discursos superespecializados, que são extremamente dogmáticos, ao favorecer uma possibilidade de comunicação entre as diversas áreas. A filosofia, criticando os meios, redireciona valores.

Todo criticismo digno do título é apenas mais um nome para a descoberta reveladora de condições e consequências que permite que o gosto, a tendência e o interesse se expressem de maneira responsável e informada em vez de ignorantemente e fatalisticamente (DEWEY, 1958, p. 430-431).

Não há diferença entre valores morais, científicos ou estéticos enquanto significados. Todos deveriam passar por uma inspeção filosófica. O discurso filosófico partilha do discurso científico e do discurso literário; não dista das artes literárias, mas sua literatura deve forçosamente ater-se aos métodos científicos indispensáveis para expansão e emancipação dos valores. Sua função, portanto, é criticar as crenças, as instituições, os costumes, as políticas, não por meio da revelação, mas por meio da inteligência relacional ou relativa aos valores da circunstância (Cf. DEWEY, 1958, p. 407).

2.7 A “ontologia cultural” de John Dewey: o naturalismo cultural

Finalizando o capítulo, este tópico pretende fazer uma deliberada provocação em relação à classificação da obra de John Dewey, criando a nomenclatura “ontologia cultural”, a partir da expressão “naturalismo cultural”, do próprio autor (DEWEY, 1938, p. 20). O objetivo deste tópico – e dessa provocação – é ressaltar a ideia de que Dewey desenvolve uma filosofia conflitante em relação à visão filosófica canônica ao confrontar todos os dogmas e ao afirmar que qualquer explicação para conduta humana pode ser encontrada nos hábitos, o que transforma tanto uns, os dogmas. quanto outros, os hábitos, em construções sociais e históricas:

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, 1959a, p. 17).

A filosofia de Dewey sugere a adoção da conduta experimental como forma de interação entre as pessoas, por meio do livre pensamento reflexivo: uma questão leva à criação de uma hipótese, que encaminha à experimentação, que, por sua vez, leva a uma rediscussão e, finalmente, a uma nova hipótese, sucessivamente. Esse método acaba por impossibilitar uma classificação estrita da filosofia deweyana, livrando-a, portanto, de categorizações e nomenclaturas veiculadas em torno de seu nome, seja pragmatista, instrumentalista ou naturalista.

É verdade que Dewey foi outrora o líder de uma escola do Pragmatismo conhecida como “instrumentalismo”, mas seu pragmatismo nunca foi do tipo vulgar, que valoriza a pura conveniência. O seu instrumentalismo também não era a variedade “linear”, que trabalha em direção a objetivos fixos, sem se importar com os problemas colaterais e as oportunidades que surgem durante o período de deliberação.

Também é verdade que Dewey argumentou consistentemente que a ciência experimental é necessária para melhorar as condições deploráveis sob as quais grande parte da humanidade subsistiu durante sua existência (muitas das quais desde então se deterioraram). Mas sua noção de ciência experimental era mais abrangente e revolucionária do que seus contemporâneos jamais entenderam. Ele concebeu seu lugar na experiência humana como parceira, não como supervisora de outras formas de investigação, incluindo as artes, a lei e a política. Ele consistentemente sustentou que ver a ciência como uma ferramenta para o domínio da natureza é honrar uma concepção de ciência, bem como uma concepção da natureza, que se tornaram obsoletas. [...] Mas se Dewey não era um naturalista de campo, ele era naturalmente naturalista. Como um naturalista evolucionista comprometido, Dewey defendeu a visão de que os seres humanos são parte integrante da natureza, e não oposição a ela. Foi sua alegação de que a vida humana constitui o limite do desenvolvimento evolucionário (mas não o seu *telos*), porque, como ele colocou, os seres humanos fazem da autorreflexão parte da história evolucionária quando chegam à consciência por meio de relações sociais.

Para Dewey, a principal diferença entre os seres humanos e a natureza não é o poder singular de comunicação das comunidades humanas, mas a capacidade única dos seres humanos de controlar sua própria formação de hábitos e, conseqüentemente, alterar sua própria evolução e a evolução de suas condições ambientais (HICKMAN, 2007, p. 131-132, grifos do autor).

Da citação acima, pode-se concluir que Dewey aponta para a provisoriedade e para a arbitrariedade de uma natureza flexível e não ordenada, que “flutua” entre o estável e o

instável *para nós humanos*. São os hábitos, e não a natureza, que delimitam essa estabilidade.

Hábitos, uma vez formados, perpetuam-se e continuam atuando de modo perseverante sobre o estoque das atividades naturais. Eles estimulam, inibem, intensificam, debilitam, selecionam, concentram e organizam as atividades naturais à sua própria semelhança. Do espaço vazio e informe dos impulsos eles criam um mundo à sua imagem. Em verdade o homem é criação do hábito, não da razão, tão pouco dos instintos (DEWEY, 1956, p. 105).

O ser humano é, portanto, o que o hábito faz dele; é a cultura assimilada individualmente. A modificação dos hábitos modifica o próprio indivíduo, assim como muda o que ele entende por natureza. Ao criar uma teoria sobre os hábitos, Dewey cria uma nova ontologia baseada na cultura, em vez de estar baseada no ser: uma “ontologia cultural”, expressão que parece paradoxal, mas cujo propósito é justamente realçar o contraste entre os termos. O apoio a esse “atrevimento” vem das palavras de Raymond Boisvert:

[as] reflexões de Dewey o levam a uma compreensão revisada deste termo [metafísica] filosófico venerável. Embora rejeitando muito do que estava na tradição, Dewey, no entanto, continuou a fazer perguntas e a sugerir respostas que o colocam no nível dos metafísicos clássicos. [...] A ontologia busca o que é comum a todas as entidades. Dewey usa ‘ontologia’ e ‘metafísica’ de maneira intercambiável (BOISVERT, 1988, p. 1).

Para Boisvert, portanto, não há dúvida de que Dewey é um metafísico porque “reconhece a importância das considerações ontológicas” (BOISVERT, 1988, p. 1). No entanto, a criação específica da terminologia “ontologia cultural” tem como finalidade reafirmar e insistir que o filósofo John Dewey não encontra classificação entre as filosofias tradicionais. Na introdução do livro *Dewey’s metaphysics*, o próprio Boisvert tangencia a questão polêmica da categorização da obra deweyana, afirmando que o filósofo transita do Idealismo ao Naturalismo, passando pelo Experimentalismo.

O texto [de Boisvert] está dividido em três partes, Idealismo, Experimentalismo e Naturalismo, de acordo com os três maiores períodos da carreira filosófica de Dewey. A Parte I, a mais curta das três, lida com as questões da forma e do ser nos escritos de Dewey durante as últimas duas décadas do século XIX. A Parte II retoma esses tópicos, agora sob o contexto da nova “lógica experimental” que Dewey promulga na virada do século. A Parte III, a seção maior do livro, é composta de quatro capítulos que investigam as publicações ontológicas do período que começa com o surgimento de *Experience and Nature*, em 1925 (BOISVERT, 1988, p. 8, grifos do autor).

Em 2012, outro pesquisador da obra deweyana, Phillip Deen, professor da University of New Hampshire at Manchester, EUA, encontrou um manuscrito de Dewey tido como perdido em 1947, e o transformou em um livro póstumo que trata do “naturalismo cultural” do filósofo: *Unmodern philosophy and modern philosophy*. A segunda parte da obra, afirma Deen “esboça o quadro filosófico que impregna o livro, e que Dewey chamou de ‘naturalismo cultural’, argumentando que a obra expõe a reivindicação provocativa de Dewey para a nova introdução de *Experience and Nature* de que deveria, em vez do vocábulo *experiência*, ter usado o termo *cultura* o tempo todo” (DEEN, 2012, p. xiii-xiv, grifos do autor).

A expressão “naturalismo cultural” foi criada por Dewey no livro *Logic, the theory of inquiry*: “A concepção naturalista da lógica, subjacente à posição aqui tomada, é, portanto, *naturalismo cultural*. Nem a inquirição nem o conjunto de símbolos mais abstratamente formal podem escapar da matriz cultural em que vivem, se movem e têm seu ser” (DEWEY, 1938, p. 20, grifo nosso). Assim, o filósofo deixa explícito que qualquer sistema de símbolos – como a linguagem – depende dos hábitos culturais. Essa locução, “naturalismo cultural”, foi pouco explorada até recentemente, quando estudiosos de seu pensamento, como Thomas Alexander, passaram a se empenhar na consolidação da mudança de concepção filosófica proposta pela obra deweyana:

O “pragmatismo” em si é um termo pobre para se referir às filosofias de C.S. Peirce, William James, John Dewey e George Herbert Mead. Na melhor das hipóteses, captura apenas uma parte de suas posições, mas perde a metafísica e a semiótica de Peirce e o empirismo radical de James. O termo preferido de Dewey para a sua filosofia como um todo (e não apenas seu instrumentalismo) era “naturalismo cultural” (ALEXANDER, 2014, p. 65, grifos do autor).

Como vimos até aqui, o hábito é a raiz da cultura. Sob esse enfoque, Dewey propõe que suas concepções devem ser tratadas como orientações para as relações individuais, culturais, epistemológicas, axiológicas. “Hábito é segunda natureza e a segunda natureza, sob circunstâncias normais, é tão potente e premente quanto a primeira natureza. Além disto, natureza tem definida importância moral; é aquilo que é *normal* e portanto certo, direito, correto; aquilo que deve ser” (DEWEY, 1970, p.155, grifo do autor).

3 Democracia: fundamentação histórico-filosófica de Dewey

O que este trabalho procurou fazer até agora foi demonstrar que a natureza é uma visão cultural condicionada a hábitos históricos. Assim, a vida humana possui certos “traços” distintivos, como já foi tratado nos dois capítulos antecedentes, que são:

a. as qualidades orgânicas, as sensações imediatas, são a origem das qualidades mediadas. Enquanto “imediatas” nada significam, são meras sensações que divagam perdidas pela consciência;

b. as qualidades imediatas seguem o ciclo necessidade-esforço-satisfação, enquanto as qualidades mediadas por signos seguem o ciclo cultural interesse-inquirição-valor;

c. a “segunda natureza” do ser humano é a soma de seus hábitos reunidos de maneira peculiar; é o que constitui uma distintividade, um “indivíduo”, uma montagem labiríntica de signos sociais inter-relacionados. Esses hábitos produzem os fenômenos singulares de comportamentos, a “individualidade”, com estreitas relações com o seu contexto social, da mesma forma com que um peculiar grão de areia – Dewey usa um exemplo similar em 1946, p. 116 – é suportado por outros grãos, para manter sua posição, e suporta os grãos seguintes com seu formato único relacionando, assim, todos os grãos de areia. A individualidade é “[u]m modo *distintivo* de comportamento em conjunto e *conectado* com outro modo distintivo de agir, não uma ação fechada em si, independente de qualquer outra coisa” (DEWEY, 1946, p. 188, grifos do autor). Portanto, poder-se-ia dizer que a individualidade é uma trivialidade; que não tem nada de especial. Por mais que seja dolorida essa ideia, pois vivemos em uma sociedade que supervaloriza a individualidade, a vida de cada ser humano é comparável – cosmicamente falando – a qualquer grão de areia, pois, como os seres humanos, cada grão de areia do planeta é diferente um do outro, embora todos tenham sua particular *distintividade*, que os torna importantes, mas não indispensáveis dentro do conjunto. Se os grãos de areia de uma praia não sustentassem, cada um à sua maneira, o grão de areia precedente, que, por sua vez, sustenta o grão de areia posterior, nem haveria a praia como a entendemos.

Após considerar esses “traços” distintivos, podemos afirmar dois princípios que regem a conduta humana:

1. *as condições orgânicas afetam menos a vida do que as condições culturais criadas:*

Existem necessidades orgânicas ou nativas, é claro, como a comida, a proteção e os parceiros. Existem estruturas inatas que facilitam essas necessidades assegurando a obtenção dos objetos externos. Mas o único tipo de aptidão ao qual são capazes de dar origem é um meio de subsistência

precário obtido pela coleta de plantas e animais comestíveis que o acaso possa colocar no caminho: o tipo mais baixo de selvageria que emerge de uma condição brutal (DEWEY, 1946, p. 104).

2. somos seres de hábitos, construções culturais de manifestações orgânicas, constituídos tanto pelos “hábitos tradicionais” aprendidos quanto pelos “hábitos inéditos” formulados pelo pensamento reflexivo e pelas influências sociais:

O desenvolvimento de ferramentas em máquinas, característica da era industrial, só foi possível aproveitando-se a ciência socialmente acumulada e transmitida. A técnica de empregar ferramentas e máquinas foi igualmente algo que teve de ser aprendido; não foi um dom natural, mas algo adquirido pela observação dos outros, pela instrução e pela comunicação (DEWEY, 1946, p. 104).

Todo o desenvolvimento que tivemos, individual e social, dependeu da aprendizagem produzida pela associação.

Hoje em dia é geralmente admitido que a conduta procede de condições que estão em grande parte fora da atenção focal e que podem ser descobertas e trazidas à luz apenas por inquirições mais exigentes do que aquelas que nos ensinam as relações ocultas envolvidas nos fenômenos físicos grosseiros. O que não é tão geralmente reconhecido é que as condições subjacentes e geradoras do comportamento concreto são tanto sociais quanto orgânicas: muito mais sociais do que orgânicas, no que concerne à manifestação de diferentes desejos, propósitos e métodos de operação (DEWEY, 1946, p. 103).

O pensamento reflexivo é o instrumento que usamos para lidar com qualquer problema, tanto os orgânicos quanto os culturais, por sua capacidade analítica e sintética. A criticidade e o juízo são aspectos do pensamento; a verdade e o conhecimento são recursos; os erros são oportunidades para repensar o estabelecido. O sujeito, indivíduo, *self*, ego, seja qual for o nome que se use para tratar da “unidade” humana, só tem sentido lógico quando se compara com um todo social. Se o “um” fosse tudo, não haveria qualquer quantidade; seria apenas o um, até mesmo o “nada” não faria sentido. Só que o “um” é apenas uma ideia que significa a unidade básica com a função de formar o “muitos”; “quantidade” é a soma de muitos “uns”. Portanto, os diversos “uns” só são diferentes se há igualdade comparativa entre eles de maneira que “um” visto dentro de uma multiplicidade se torne único. “Igualdade não significa aquele tipo de equivalência matemática ou física em virtude da qual qualquer elemento pode ser substituído por outro” (DEWEY, 1946, p. 150-151). Analogamente, em exemplo tirado da física atual, uma gota de água não basta para alimentar as plantas, para

hidratar pessoas ou para esfriar o planeta retirando o excesso de dióxido de carbono da atmosfera. É necessária a chuva – ou seja, muitas gotas de água – para acontecer um efeito de vulto.

A cultura é o ambiente simbólico que habitamos; é a *segunda natureza*, aquela que nos permite a percepção e o entendimento da primeira natureza. A primeira natureza precisa tornar-se significado para que tenhamos compreensão dela, e esse significado deriva dos hábitos individuais e dos costumes. A cultura é, portanto, a somatória dos costumes; os costumes, por sua vez, são a associação dos hábitos individuais. Funcionalmente, a cultura faz a ligação simbólica dos significados sociais. “Nossa Babel não é das línguas, mas dos signos e símbolos sem os quais a experiência compartilhada é impossível” (DEWEY, 1946, p. 142).

Os costumes, ou hábitos de associação, são formados por condições históricas que dirigem comportamentos selecionados dentro de uma gama de opções possíveis, que estão dadas arbitrariamente pelas circunstâncias. Por exemplo: alguns grupos humanos que interagiram com lobos poderiam 1. ter fugido de medo deles; 2. tê-los exterminados; 3. terem cooperado com os lobos para que ambas as sociedades, a dos humanos e a dos lobos, tirassem proveito dessa coexistência. As três opções certamente foram tentadas, mas a que melhor deu resultado para a vida de todos foi a última – e o lobo domesticado tornou-se o cachorro com o qual convivemos até hoje. As opções disponíveis para as primeiras interações com aqueles lobos foram arbitrariedades que, atualmente, são hábitos de interação e convivência.

É disso que a terceira parte deste trabalho tratará: de como os costumes, surgidos inicialmente como arbitrariedades, transformaram-se em modos de ação rotineiros que permeiam todas as esferas da vida associada, inclusive, e principalmente, no âmbito da política, forjando formas de governo e a ideia de Estado. Mais especificamente, este capítulo aborda por que, para Dewey, a democracia e a educação democrática não somente surgem como decorrência desse vórtice histórico que moldou nossa forma peculiar de vida, como também a ele se mesclam, passando a constituir alternativas para solução de problemas que a modernidade não se mostrou capaz de resolver.

Nesse ponto, a obra de Dewey nos convida a uma digressão histórica em torno do contexto de produção da 2ª edição de *The public and its problems: An Essay in Political Inquiry*, de 1946, e do processo de criação das formas de associação pública entre seres humanos.

3.1 Condições para a ruptura do isolacionismo

Em vez da paz universal, ocorreram duas guerras mundiais cuja extensão e destruição foram além de qualquer coisa conhecida em toda a história. Em vez do crescimento uniforme e constante da liberdade e da igualdade democráticas, vimos a ascensão de poderosos Estados totalitários com total supressão da liberdade de crença e expressão, superando os Estados mais despóticos da história anterior. Temos um crescimento real em importância e amplitude da ação governamental na legislação e na administração como meios necessários para assegurar a liberdade para muitos. Em vez de promover a segurança econômica e o movimento em direção à eliminação da pobreza, agora temos um grande aumento na extensão e intensidade das crises industriais, com grande aumento da impossibilidade dos trabalhadores de encontrar emprego. A instabilidade social chegou a um ponto que pode pressagiar a revolução se continuar sem controle (DEWEY, 1952, p. 28).

A vida associada nem sempre oferece o que se espera. A citação aponta que Dewey esperava a paz universal, a igualdade e o crescimento da liberdade, baseado nas condições culturais e tecnológicas que já estavam presentes no começo do século XX; no entanto, as mudanças culturais foram contrárias aos seus anseios. O cenário em que se encontrava era de guerra, desigualdade e opressão. Como alternativas para reverter essa situação, Dewey propôs soluções filosóficas que teriam a capacidade de direcionar uma sociedade, qualquer sociedade, de acordo com as esperanças de seus membros. Em outras palavras, as proposições deweyanas tinham como finalidade a criação de condições para que um grupo social pudesse alcançar seus interesses comuns.

Em 1946 – justamente um ano após o término da Segunda Guerra Mundial –, quando publica a 2ª edição de *The public and its problems: An Essay in Political Inquiry*, Dewey percebeu uma significativa alteração no rumo da história e no modo tradicional de vida, a partir da análise das duas guerras mundiais: a “consideração mais óbvia é o efeito da Segunda Guerra Mundial no enfraquecimento das condições a que damos o nome de ‘isolacionismo’” (DEWEY, 1946, p. iii). Para o autor, o “isolacionismo” teria sido herança da sociedade feudal, que se fechava em comunidades, praticamente autônomas, lideradas por famílias aristocráticas, dinásticas, detentoras de poder absoluto.

A Primeira Guerra Mundial (1914 – 1918), embora tenha mobilizado as potências do mundo inteiro, deu-se basicamente na região central da Europa, envolvendo, principalmente, os impérios Alemão, Austro Húngaro, Otomano, Russo, Britânico, a Terceira República Francesa e a Itália. “A Primeira Guerra Mundial teve o suficiente desse efeito [anti-isolacionista] para criar a Liga das Nações. Mas os Estados Unidos se recusaram a participar” (DEWEY, 1946, p. iii). O que a distinguiu das outras guerras ocorridas até então, protagonizadas pelos soldados, foi a mecanização, a criação e uso de submarinos, tanques de guerra e aviões. A partir daí, as máquinas passaram a ser os principais agentes das batalhas,

despersonalização característica da era industrial e do extremo controle burocrático e quantitativo exercido pelos governos. Mas, ainda assim, a Primeira Grande Guerra foi um embate de interesses de famílias aristocráticas, predominantemente.

Durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), comandantes militares de diferentes nações lutaram juntos, houve partilha de bases de suporte da guerra, soldados de etnias diferentes se encontraram, a administração de recursos foi tratada conjuntamente, enfim, essas ações, inéditas pelo vulto, mobilizaram o mundo de uma forma mais ampla do que acontecera até então.

Literalmente todos os continentes do globo estavam envolvidos. Os efeitos indiretos foram tão amplos quanto os diretos. Não apenas os soldados, mas as finanças, a indústria e a opinião foram mobilizados e consolidados. A neutralidade era um assunto precário. [...] A Guerra Mundial se destaca como uma prova indubitável de que aquilo que acontecesse em uma região agora passava a acontecer no mundo, sem que existisse ainda uma organização política abrangente, que incluísse os vários países divididos, embora ainda interdependentes (DEWEY, 1946, p. 127-128).

Essas diferenças entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial já apontavam para a crescente despersonalização das relações sociais. O Estado, a partir de então, afasta-se de seu público; distanciam-se as relações entre governantes e governados, entre os quais se interpõem conceitos impessoais como patriotismo, nacionalismo e sistemas de gerenciamento e controle igualmente impessoais da economia, da saúde, da educação, etc. Governos passam a responder cada vez mais a esses conceitos e sistemas, transformando pessoas em recursos gerenciáveis. A extensão dessas mudanças mudou drasticamente as condições sociais.

A nova era das relações humanas em que vivemos é marcada pela produção em massa por mercados remotos, por cabo e telefone, pela impressão barata, pela ferrovia e pela navegação a vapor. Apenas geograficamente, Colombo descobriu um novo mundo. O novo mundo atual foi gerado nos últimos cem anos. O vapor e a eletricidade fizeram mais para alterar as condições sob as quais os homens se associam do que todas as iniciativas que afetaram as relações humanas antes do nosso tempo (DEWEY, 1946, p. 141).

A ruptura do isolacionismo foi a principal condição para a mudança histórica que deu origem ao mundo globalizado, em que as ações entre nações estão inevitavelmente relacionadas. Ao mesmo tempo, a comunicação – vista na sua forma mais vasta, comunicação por livros e revistas, por viagens, rádio e TV – foi a responsável pela interação entre povos, rompendo hábitos isolacionistas. Dessa forma, soluções tradicionais oriundas do feudalismo

foram perdendo espaço para novas condições resultantes da inserção da tecnologia nas relações sociais, criando a necessidade de uma dinâmica mundial diferente: “A queda das barreiras feudais e a consequente associação de pessoas antes isoladas ensejou o aparecimento de um senso de responsabilidade pela felicidade alheia e pelo alívio da miséria” (DEWEY, 1956, p. 111).

Em outras palavras, o modelo dinástico, cujas características perduram até hoje, sempre foi arbitrário e pessoal, constituindo um sistema político baseado na personalidade e na motivação subjetiva de seu líder, bem como nos interesses pessoais e familiares, em detrimento aos interesses coletivos; suas finalidades eram, portanto, privadas e isolacionistas. As novas condições surgidas historicamente e que se consolidaram a partir da Segunda Guerra Mundial – tecnologia, comunicação, internacionalização, impessoalidade e formas de governo republicanas –, contrárias ao modelo feudal em praticamente tudo, passaram a exigir o consenso em vez de arbitrariedade; a coletivização em vez de isolamento; o foco em interesses públicos em vez de privados.

Para Dewey, no entanto, aspectos da sociedade feudal sobreviveram e ainda estão em processo de substituição, tornando mandatória a mudança de hábitos para a definição de um novo tipo de sociedade. Ao tratar dessa questão, o texto deweyano revela a indefinição: não indica que tipo de sociedade será constituída nem aponta um caminho exclusivo; apenas fornece as pistas, que são as mudanças de condições *per se*. O fato é que, abandonando o modelo feudal, saltamos para o desconhecido e, em decorrência disso, estamos vivendo a inquietação de lidar com costumes tradicionais que se tornaram ineficientes e que não respondem às necessidades das atuais circunstâncias. O que permanece desse processo histórico de transição entre o modelo feudal e o modelo “republicano” (as aspas indicam que assumimos esse nome apenas como referência) é a ideia de que deve existir um Estado centralizado que governa.

3.2 Estado: (in)definições

Dewey cita algumas versões de Estado para iniciar essa discussão. Em uma versão, derivada do pensamento de Aristóteles, o Estado se confunde com uma vida associada harmoniosa elevada à sua maior potência; “o Estado é, ao mesmo tempo, a pedra angular do arco social e é o arco em sua inteireza” (DEWEY, 1946, p. 4). De acordo com outra versão, o Estado é a somatória de múltiplas instituições sociais dedicadas a específicas funções que arbitram conflitos sociais (Cf. DEWEY, 1946, p. 4). Uma terceira forma atribui ao Estado

somente um papel opressivo, parasita e tirano (Cf. DEWEY, 1946, p. 5). Outra, ainda, considera que o Estado deveria se limitar cautelosamente ao cuidado das querelas entre indivíduos (Cf. DEWEY, 1946, p. 5). Em mais uma versão, o Estado deveria se confundir com a igreja, subordinando os humanos à divindade (Cf. DEWEY, 1946, p. 5). Por fim, uma teoria moderna idealiza um Estado que se vale do uso da razão para governar, acima dos desejos e propósitos impulsivos dos indivíduos (Cf. DEWEY, 1946, p. 5).

Tantas versões tornam evidente que a ideia de Estado depende da localização geográfica, a cultura, o momento histórico, etc., que são fatores específicos condicionantes dos hábitos das comunidades, fazendo com que uma seja diferente da outra: “uma comunidade como um todo envolve não apenas uma variedade de laços associativos que mantêm as pessoas unidas de diversas maneiras, mas uma organização de todos os elementos por um princípio integrado [uma comunhão de interesses]” (DEWEY, 1946, p. 38). A despeito disso, porém, cada uma delas está sempre lidando com as consequências derivadas das formas de associação entre seus membros:

Um povo que vive cuidando dos rebanhos de ovelhas e gado adapta-se a condições muito diferentes das de um povo que viaja livremente, montado em cavalos. Uma forma de nomadismo geralmente é pacífica; a outra guerreira. Grosso modo, as ferramentas e os implementos determinam ocupações, e as ocupações determinam as consequências da atividade associada. Ao determinar as consequências, elas [as comunidades] instituem públicos com interesses diferentes, que exigem diferentes tipos de comportamento político (DEWEY, 1946, p. 44-45).

Não há, porém, uma relação direta entre as consequências desejadas pela comunidade e os representantes escolhidos para gerir as políticas necessárias para obter esses resultados. Olhando retrospectivamente para a história percebemos que

[p]essoas foram selecionadas como juízes, executivos e administradores por razões independentes da capacidade de servir a interesses públicos. [...] A história mostra que, em geral, as pessoas governaram por causa de uma posição de prerrogativa e visibilidade que era independente de seu papel definitivamente público [...] Um princípio de inércia, de pouca resistência e pouca ação, operava (DEWEY, 1946, p. 78).

Para várias sociedades as pessoas mais velhas governavam pelo simples fato de terem mais idade. É duvidoso o pressuposto de que a velhice confere sabedoria, no entanto foi o fator que influenciou a escolha dos governantes dessas sociedades. “Aqueles que tinham visibilidade em alguns aspectos, como era evidente pelo uso de longas barbas cinzentas, eram-

lhês atribuídos poderes políticos” (DEWEY, 1946, p. 78). O sucesso em empreendimentos militares é irrelevante para governar pessoas. No entanto, para muitos

a habilidade de um homem vencer batalhas parece marcá-lo como um administrador predestinado aos assuntos civis de uma comunidade. Nem é necessário argumentar que as duas posições exigem dons diferentes, e a conquista de uma não é prova de adequação para a outra (DEWEY, 1946, p. 79).

Curandeiros e padres, por suas ligações com os poderes sobrenaturais, também eram preferidos para governar. “Onde o bem-estar da comunidade é precário e dependente do favor dos seres sobrenaturais, aqueles que eram habilidosos nas artes pelas quais a ira e o ciúme dos deuses são evitados, e seu favor adquirido, são marcados pela capacidade superior de administrar Estados” (DEWEY, 1946, p. 80).

Portanto, o “Estado” não é resultado direto da interação orgânica (Cf. DEWEY, 1946, p. 11). “Como todos os fatos sujeitos à observação e à especificação, eles são espaço-temporais, não eternos. O *Estado* é puro mito” (DEWEY, 1946, p. vi, grifo do autor); é uma invenção cultural originada pela necessidade de as comunidades se organizarem para prosperar. “A importância de nossa discussão é que um Estado é uma forma distintiva e secundária de associação que tem um trabalho específico para fazer e específicos órgãos de operação” (DEWEY, 1946, p. 71).

Como se pode deduzir, há muitas concepções de Estado e, certamente, o que foi exposto acima não esgota o tema.

O fato concreto é que, na atual organização e estrutura concretas, não existe uma forma de Estado que possa ser considerado o melhor: nem ao menos a história está terminada, de modo que poder-se-iam investigar todas as suas variadas formas [de Estado]. A formação de Estados deve ser um processo experimental. O processo experimental prossegue com diversos graus de cegueira e acidentes, e à custa de procedimentos não regulamentados, de cortes e tentativas, desajeitada e tateantemente, sem conseguir prever o que os homens procuram ou sem ter claro conhecimento do que seria um bom Estado, mesmo quando for alcançado (DEWEY, 1946, p. 33-34).

Ou seja, qualquer modelo de Estado poderia ser seguido; nenhum, no entanto, revelase como absolutamente necessário ou manifesta algum traço fundamental: “Difícilmente podemos selecionar uma característica que sirva como a melhor marca e signo da natureza do Estado, a não ser assinalando um ponto com localização temporal e geográfica” (DEWEY, 1946, p. 39). O que foi feito no passado era o que de “melhor” poder-se-ia fazer naquelas

condições contingenciais. Aliás, sempre se age da melhor maneira possível em um específico momento. “Melhor” significa dizer que a conjunção de diversos fatores temporais, locais, culturais, comerciais, circunstanciais, etc. gerou uma solução que respondia a tudo isso de maneira satisfatória, obtendo as melhores consequências para os interesses do momento.

A atitude de quem toma parte de alguma espécie de atividade é por conseguinte, dupla: há o cuidado, a ansiedade pelas futuras consequências e a tendência para agir no sentido de assegurar as melhores e evitar as piores consequências. [...] Há uma palavra para exprimir essa atitude: é interesse. Ela sugere que uma pessoa se acha presa às possibilidades inerentes às coisas: que, portanto, se encontra vigilante, a observar o que tais coisas lhe poderão fazer; e que, fundada nessa expectativa ou previsão, está ansiosa por agir de modo a lhes dar uma direção, de preferência, outra (DEWEY, 1959, p.136).

Toda ação embute interesse e, sem interesse, nada é feito. Mesmo quando se descobre *ex post facto* que a solução tomada não resultou nas consequências desejadas, ainda assim, nas condições em que foi feita a escolha, poderia ser considerada como a melhor alternativa. No entanto, há uma propriedade comum às alternativas que se apresentam: são as relações de interesse que associam as pessoas. Elas *têm* que viver associadas, pois a associação é uma característica da natureza: “[são] condições estritamente orgânicas que levam os homens a se juntarem, a se congregarem, a se combinarem; são unicamente essas condições que levam os outros animais a unirem-se em enxames, bandos e rebanhos” (DEWEY, 1946, p. 11), porém o elo cultural que envolve as associações é o desejo de obter as melhores consequências para determinadas circunstâncias ou *interesses*.

A associação, no sentido da conexão e da combinação, é uma “lei” de tudo o que se sabe que existe. Coisas singulares agem, mas elas agem juntas. Nada do que foi descoberto atua em isolamento total. A ação de tudo acompanha a ação de outras coisas. O “acompanhar” é de tal tipo que o comportamento de cada coisa é modificada pela sua conexão com as outras. Existem árvores que só podem crescer em uma floresta. As sementes de muitas plantas podem germinar e desenvolver-se com sucesso apenas sob condições fornecidas pela presença de outras plantas. A reprodução de espécies depende das atividades de insetos que infundem a fertilização. A história de vida de uma célula animal é condicionada pela conexão com o que outras células estão fazendo. Elétrons, átomos e moléculas exemplificam a onipresença do comportamento conjunto (DEWEY, 1946, p. 22-23, grifos do autor).

Estar associado não é uma condição que defina, por si, o tipo de associação estabelecida: “[o]s homens não correm juntos e se juntam a massas maiores, como as gotas de

mercúrio e, se o fizessem, o resultado não seria um Estado nem qualquer outro modo de associação humana” (DEWEY, 1946, p. 10). O que leva os humanos a se associarem é um misto de necessidades orgânicas e de interesses objetivos. O tipo de associação específica que surge dessa mescla é determinado pelos vínculos de interesses nas relações.

Chegamos então ao nosso ponto de partida, que é o fato objetivo de que os atos humanos têm consequências sobre os outros; algumas dessas consequências são percebidas e sua percepção leva ao esforço subsequente de controlar a ação de modo a assegurá-las, evitando outras. Seguindo esta pista, somos levados a observar que as consequências são de dois tipos, aquelas que afetam as pessoas envolvidas diretamente em uma transação e aquelas que afetam ainda a outras, além das imediatamente envolvidas. Nesta distinção, encontramos o germe da diferenciação entre o privado e o público (DEWEY, 1946, p. 12).

3.3 Transição do feudalismo para uma nova era

O sistema familiar e dinástico, dependente das lealdades dos membros, só aconteceu porque as condições da época assim o exigiram, “[n]ão foi por causa das doutrinas dos doutrinadores” (DEWEY, 1946, p. 144). O passado ocidental feudal, foi marcado pela propriedade privada e pelo individualismo, ideologias assumidas pelas burguesias atuais – como veremos –, que repetem o sistema de privilégios.

Alguns dados atuais revelam a dimensão significativa do poder econômico – e, consequentemente, político – de antigas casas feudais: na Inglaterra, “25.000 proprietários de terras – tipicamente membros da aristocracia e corporações – controlam metade do país”¹⁷, divididos da seguinte maneira: 30% pertencem a antiga aristocracia e pequena nobreza; 18%, corporações; 17%, oligarquias e banqueiros; 8,5%, setor público; 5%, proprietários de casas; os restantes 21,5%, estão dispersos em áreas comuns, Igreja, Família Real, instituições de caridade. Dois economistas do Banco da Itália, da Divisão Regional de Pesquisa Econômica, em 2016, chegaram a conclusões semelhantes. Segundo suas pesquisas, Florença ainda está nas mãos de algumas poucas famílias de 1600 anos atrás. “A análise descritiva simples a partir de matrizes de transição também indica a existência de um piso de vidro que protege os descendentes da classe alta de cair na escada econômica”¹⁸, ou seja, os descendentes das casas

¹⁷ Half of England is owned by less than 1% of the population. **The Guardian**. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/money/2019/apr/17/who-owns-england-thousand-secret-landowners-author>>. Acesso em 27/04/2019, 15h.

¹⁸ BARONE, Guglielmo; MOCETTI, Sauro. Temi di discussione (Working papers) N. 1060 – 04/16 – Intergenerational mobility in the very long run: Florence 1427-2011. **Revista do Banco D'Italia**. Disponível em: <https://www.bancaditalia.it/pubblicazioni/temi-discussione/2016/2016-1060/en_tema_1060.pdf>. Acesso: 27/04/2019, 16h.

feudais, até hoje, são protegidos para que não percam seus “direitos” tradicionais, de forma que o controle econômico da região e, por consequência, político, não deixou de ser o mesmo da era feudal. No Brasil, as coisas não são diferentes. Diz Oliveira, professor da Universidade Federal do Paraná:

[a] minha tese é simples. Família ainda importa. As estruturas de parentesco formam parte da realidade social e política brasileira no século XXI. Redes familiares controlam partidos políticos, controlam o centro do poder executivo e formam redes atravessando o poder legislativo com parlamentares hereditários, sempre se renovando pelas gerações. O poder judiciário também sente as redes de cumplicidades e reproduções de algumas famílias e seus protegidos. O Tribunal de Contas em boa parte é um tribunal de parentes também. Ainda hoje os cartórios representam antigas redes familiares. A mídia, a intelectualidade, os jornalistas também já formaram grandes redes de parentesco e domínio familiar, agora em processo de modernização e profissionalização (OLIVEIRA, 2012, p. 13).

Ao longo de seu estudo muito detalhado, oito páginas com nomes das 62 famílias que detêm o poder político no Paraná, conclui Oliveira:

[a] conclusão é que temos em vários quadrantes praticamente uma “casta” hereditária de políticos profissionais. A política vem se tornando negócio de família e negócio de ricos. As eleições são caríssimas e muitos só querem o extrativismo estatal; isto é, só querem ganhar muito, ganhar mais e rápido dentro do aparelho estatal (OLIVEIRA, 2012, p. 18, grifo do autor).

Essas conclusões nos mostram que as revoluções ocorridas nos séculos XVIII ao XX, que por si só já são o efeito da mudança de condições históricas, pouco ou nada fizeram em termos políticos – e o poder permanece nas mesmas mãos.

Apesar das revoluções súbitas e catastróficas, a continuidade essencial da história é duplamente garantida. Não apenas o desejo e as crenças pessoais são funções do hábito e do costume, mas as condições objetivas que fornecem os recursos e ferramentas da ação, juntamente com suas limitações, obstruções e armadilhas, são resultados do passado, perpetuando, querendo ou não, sua conservação e poder. A criação de uma *tábula rasa* a fim de permitir a criação de uma nova ordem é tão impossível que invalida a esperança dos revolucionários esperançosos e a timidez dos conservadores assustados (DEWEY, 1946, 161-162, grifo do autor).

As condições para mudanças culturais que eliminassem os resquícios do feudalismo já existiam nos últimos séculos, porém não ocorreram porque, segundo Dewey, os hábitos foram construídos para serem muito inflexíveis. “Hábitos de opinião são os mais duros de todos os

hábitos; quando eles se tornam segunda natureza, e supostamente são lançados para fora da porta, entram de novo tão furtiva e seguramente quanto na primeira natureza” (DEWEY, 1946, p. 162).

Embora os hábitos tenham sido “moldados” pela sociedade feudal para serem fixos, isso não quer dizer que não se possa torná-los flexíveis, porque “enrijecer” um hábito é outro tipo de hábito. Pela reflexão, podemos alterá-los e, pela plasticidade, podemos aumentar a frequência com que os alteramos. A plasticidade é um dos traços básicos da existência natural: “a aquisição de hábitos é devida à plasticidade original de nossas naturezas, à nossa capacidade de variar as respostas até encontrarmos uma maneira apropriada e eficiente de agir” (DEWEY, 2004, p. 47); portanto, deriva da plasticidade orgânica natural a possibilidade de aprender e ter mais opções e modos para alterar hábitos.

A oligarquia que domina atualmente foi hostil à herança dinástica das famílias aristocráticas, tendo fundado suas bases no poder econômico. “Alega o direito de governar, não em virtude do nascimento e do status hereditário, mas em virtude da capacidade de administração e do peso das responsabilidades sociais que carrega, em virtude da posição que as habilidades superiores lhes conferiram” (DEWEY, 1946, p. 203-204). Argumenta-se que o movimento democrático foi marcado pela passagem das instituições feudais à industrialização, transferindo o poder dos proprietários de terras aliados às autoridades eclesiásticas para os capitães de indústrias (Cf. DEWEY, 1946, p. 204).

Uma grande parte das acusações que são agora dirigidas contra a indústria tecnológica é provocada pela persistência inalterada de uma instituição legal herdada da era pré-industrial. [...] A questão real ou, pelo menos, a questão a ser resolvida primeiro diz respeito às condições sob as quais a instituição da propriedade privada funciona legal e politicamente (DEWEY, 1946, p. 109).

3.4 A forma Estado: individual e social, privado e público

Como vimos, a organização de tipo feudal era privada e isolacionista; a atual, por outro lado, condicionada pelas mudanças sociais históricas, é republicana, ou seja, pública e agregadora. O que exatamente significa isso?

O termo “república” vem do latim *res publica* e é usado como sinônimo de administração do bem público ou dos interesses públicos.

Nos Dicionários Latino-Português e Latino-Vernáculo *Res* é tratado como coisa, objeto, ser, e *Publica*, palavra feminina, traz o sentido original de

meretriz, ou seja, aquela que pertence a todos. As formas *publicus*, *publicum* correspondem ao que é geral, ordinário, vulgar, do que concerne ao povo e ao bem comum (MACHADO, 1995, p. 13, grifos da autora).

Essa acepção dicionarizada indica que a oposição entre público e privado concerne à propriedade: o que é privado pertenceria a um indivíduo só; o que é público, ao contrário, seria de todos. No entanto, não é possível estabelecer uma equivalência entre os termos “privado” e “público” e os vocábulos “individual” e “social”, respectivamente, pois “[m]uitos atos privados são sociais [e] suas consequências contribuem para o bem-estar da comunidade ou afetam sua posição social e perspectivas. [...] Em suma, atos privados podem ser socialmente valiosos tanto por consequências indiretas quanto por intenções diretas” (DEWEY, 1946, p. 13-14). Ações filantrópicas e descobertas científicas exemplificam com clareza como atos privados destinam-se ao uso comum; no entanto, até mesmo um ato privado entre duas pessoas pode acarretar consequências sociais:

Se uma pessoa fosse prejudicada, cabia estritamente a ela decidir o que fazer. Ferir outro e exigir uma penalidade por uma lesão recebida eram transações privadas. Eram assuntos daqueles que estivessem diretamente envolvidos, e ninguém mais deveria se meter nesses negócios privados. Mas a parte lesada obtinha prontamente a ajuda de amigos e parentes, bem como o agressor. Assim, as consequências da discussão não ficavam restritas às pessoas imediatamente envolvidas. Seguiam-se vinganças e brigas de sangue que poderiam implicar uma grande quantidade de pessoas, perdurando por gerações (DEWEY, 1946, p. 16-17).

Na citação acima, Dewey aponta que uma ação restrita a dois indivíduos, ou compreendida como tal, pode implicar consequências mais extensas. Nesse caso, quando as consequências atingem mais pessoas, a ação passa a ser considerada pública, levando a discussão da delimitação entre o particular e o público à esfera da moralidade – e, se a questão é moral, deixa de ser meramente quantitativa. Em outras palavras, é possível deduzir que entre o social e o individual há uma *inter-relação* de dependência, em que um dá forma ao outro, de modo que uma relação privada, independentemente do número de pessoas diretamente envolvidas, é já uma relação social. Esse embaralhamento de conceitos leva à “questão de onde o público deve terminar e a esfera do privado começar, [que] por muito tempo tem sido um problema político vital nos assuntos domésticos” (DEWEY, 1946, p. iv).

A discussão sobre os conceitos “público” e “privado” leva a ambiguidades e indefinições; obstáculos similares são encontrados quando se trata das concepções de “indivíduo” e “sociedade”, termos geralmente tomados como antagônicos. “De fato, ambas as

palavras, individual e social, são desesperançosamente ambíguas, e a ambiguidade nunca terminará enquanto pensarmos como antíteses” (DEWEY, 1946, p. 186). No senso comum, basta haver uma certa separação espacial para caracterizar a individualidade; no entanto, até no próprio senso comum subsiste a percepção de que “algo” individual está intimamente relacionado ao meio em que vive, tal como uma árvore, que precisa de terra, sol, água e adubo para sobreviver. Ou, como exemplifica Dewey: “Uma pedra se move aparentemente sozinha. Mas só se move se algo mais acontece e o curso do seu voo depende não somente da propulsão inicial mas também do vento e da gravidade” (DEWEY, 1946, p. 186). Assim, fica claro que algo somente pode ser tomado como “individual” se todas as relações com o meio e com outras coisas forem desconsideradas: “nós não podemos determinar o individual sem fazer referência às diferenças assim como às conexões antecedentes e coetâneas” (DEWEY, 1946, p. 187). Assim é também com o ser humano, cuja individualidade, como já vimos, é constituída de uma intrincada rede de hábitos e fenômenos singulares de comportamento inter-relacionados com o contexto social. Isso implica que os hábitos – que são a “segunda natureza” humana e a próprio fundamento da individualidade – não podem ser desvinculados do comportamento associado.

Mas enquanto o comportamento associado é, como já observamos, uma lei universal, o fato da associação não faz, por si só, uma sociedade. Isso exige, como também vimos, percepção das consequências de uma atividade conjunta e da parte distintiva de cada elemento em produzi-la. Tal percepção cria um interesse comum; isso diz respeito à parte de cada um na ação conjunta e à contribuição de cada um dos seus membros para essa ação. Só então existe algo verdadeiramente social e não meramente associativo. [...] A molécula de oxigênio na água pode agir em certos aspectos diferentemente do que agiria em qualquer outra união química. Mas *como* um constituinte da água ela age como a água age, isso enquanto a água é água (DEWEY, 1946, p. 188-189).

Embora afirme que o comportamento associado seja uma “lei universal”, Dewey esclarece que isso não implica que o ser humano se entendesse como um indivíduo nos primórdios do comportamento associado. Pelo contrário, os comportamentos associativos, nas variadas formas com que foram surgindo historicamente, moldaram as relações individuais e a própria ideia de indivíduo.

A afirmação de que “ontem e desde que a história começou, os homens estavam relacionados um ao outro como indivíduos” não é verdade. Os homens, vivendo juntos, sempre foram associados e a associação como um comportamento conjunto afetou suas relações entre si como indivíduos. É suficiente lembrar como as relações humanas têm sido permeadas por

padrões derivados direta e indiretamente da família; até mesmo o Estado era um assunto dinástico (DEWEY, 1946, p. 97).

Assim, um sujeito age de maneiras diferentes nos diversos tipos de associação de que participa, seja casamento, grupo de trabalho, clube, igreja ou qualquer outro exemplo. Quando um indivíduo age de maneira integradora em relação à coletividade à qual pertence, direciona suas forças em benefício dela e, mesmo que discorde de ações decididas pelo conjunto de membros dessa associação, passa a agir conforme as regras ou acordos estabelecidos, desconsiderando tanto o conflito interno do grupo quanto a sua preferência individual. Essas contradições entre individualidade e coletividade apontam a dificuldade de se estabelecer os limites entre uma e outra, que só podem ser definidos isolando-se aspectos das relações que são estabelecidas. A conclusão de Dewey é a de que ambos, “sociedade” e “o indivíduo” tornam-se, dessa forma, “irreais abstrações” (Cf. DEWEY, 1946, p. 191, grifos do autor).

Ainda que as relações entre o individual e o social frequentemente tomem a forma de oposição e possam gerar conflitos internos nas pessoas, individualmente, e nos grupos, bem como entre associações, não se pode ignorar que trata-se de um “problema genuíno [...] ajustar os grupos e os indivíduos uns aos outros” (DEWEY, 1946, p. 191). Ao longo da história, tais conflitos acabaram por se reverter na criação de organizações sociais e instituições políticas com as quais lidamos até hoje, seja a herança da velha organização feudal/dinástica ou a impessoalidade das grandes organizações contemporâneas, que reclamam a reconstrução das formas às quais os humanos se unem durante as atividades associadas.

Por que, então, se a individualidade é tão precária, tão abstrata, ainda é um conceito preponderante? Dewey faz duas considerações: 1ª. porque libertou o indivíduo da opressão das velhas condições feudais. O indivíduo, hoje, trabalha menos e não precisa se submeter a um único senhor feudal que não pode escolher; politicamente, o individualismo libertou a nova classe média, a classe mercantil e a manufatureira das restrições feudais e também abriu maior espaço para iniciativas e criações individuais. O indivíduo passa a ter consciência de seus desejos e isso ofusca as relações sociais. “Os modos necessários e persistentes de associação passam despercebidos” (DEWEY, 1946, p. 100). 2ª. o surgimento do “sujeito”, a conscientização gradual de si mesmo como um ego em formação contínua, criou um ambiente psicológico em que a vontade individual confronta os hábitos e regras indesejados.

Nesse ponto, cabe voltar à etimologia e à acepção dicionarizada dos termos “público” e “privado”, que remetem à administração de recursos materiais para mudança das condições

concretas, físicas, das relações sociais entre indivíduos, como a construção de uma estrada ou de uma ponte, por exemplo. Esse sentido, que relaciona “público” e “privado” à gestão de recursos, começou a ser difundido no século XVIII, quando as pessoas passaram a ser arregimentadas pelas indústrias nascentes, levando à formação de uma nova classe, o operariado assalariado. Diferentemente da escravidão, em que o escravo pertencia a uma autoridade, e da servidão, em que o servo está obrigatoriamente ligado à propriedade de um senhor feudal, o assalariado tornou-se “dono” de sua força de trabalho, que passou a ser vendida à indústria. O conceito de “privado”, entendido como aquilo que pertence a um indivíduo, anteriormente relativo exclusivamente às posses dos senhores feudais, estendeu-se, então, a outras camadas da sociedade, inclusive ao operariado, que, nas relações de venda da força de trabalho e de consumo, tornou-se capaz de ser proprietário de alguma coisa. E, assim, algo do feudalismo subsistiu em um novo formato: todos partilham, em certo grau, de uma “qualidade” dos senhores feudais, a posse de uma “propriedade”.

Propriedade e indivíduo estão logicamente atrelados pela relação de posse: algo pertence a alguém. Sendo o operário proprietário de alguma coisa, conseqüentemente, passa a ser “alguém”, logo, um indivíduo. Uma das alterações sociais que levaram ao fim o feudalismo clássico foi a ampliação do direito de propriedade que, por sua vez, facilitou a expansão da ideia de indivíduo. Enquanto o sujeito medieval era entendido como mero recurso, sem vontades nem desejos pessoais, controlado à distância pelos nobres e pelo clero, o indivíduo contemporâneo surgiu diretamente vinculado à propriedade. Possuindo propriedade, tornou-se detentor de desejos e vontades que colidiam com desejos e vontades de outros, dando margem a comportamentos hostis, que, por sua vez, geraram a necessidade de segurança e fiscalização dos membros da sociedade.

O ponto essencial tem a ver com as conseqüências extensivas e duradouras do comportamento que, como todo comportamento, procede, em última análise, de seres humanos individuais. O reconhecimento de más conseqüências provocou um interesse em comum que requeria, para a manutenção da sociedade, certas medidas e regras, juntamente com a seleção de certas pessoas como seus guardiões, intérpretes e, se necessário, seus executores (DEWEY, 1946, p. 17).

Essa é a origem dos *oficiais públicos* e da forma Estado: uma organização do público promovida por oficiais e dedicada à proteção dos interesses comuns aos seus membros (Cf. DEWEY, 1946, p. 33). A passagem das instituições feudais para o governo dos oficiais públicos é, frequentemente, considerada como o movimento democrático. Porém, este é

apenas um dos significados possíveis para o termo “democracia”:

um dos significados é claramente político, pois denota um modo de governo, uma prática específica na seleção de oficiais e na regulamentação de sua conduta como oficiais. Este não é o mais inspirador dos diferentes significados de democracia; é comparativamente especial em reputação. Mas contém tudo o que é relevante para a democracia *política*. Atualmente as teorias e práticas sobre a seleção e o comportamento de oficiais públicos que constituem a democracia política foram trabalhadas contra o pano de fundo histórico mencionado. Eles representam um esforço, em primeiro lugar, para neutralizar as forças que determinaram tão amplamente a posse do governo por fatores acidentais e irrelevantes, e em segundo lugar, um esforço para frustrar a tendência de empregar o poder político para servir a fins privados em vez de públicos (DEWEY, 1946, p. 82-83, grifo do autor).

Os oficiais do público, “representantes” da *res publica*, foram dotados de autoridade, enquanto, paralelamente, como todos os indivíduos, possuíam interesses pessoais – e rapidamente aprenderam a usar o poder de que dispunham em seu próprio interesse (Cf. DEWEY, 1946, p. 18). Além disso, oficiais do público também frequentemente agiam – e agem – conforme suas próprias noções de justiça e de moral. Dessa forma, enredando individualismo, interesses pessoais, propriedade, poder e arbítrio, noções individuais de moralidade e justiça, institucionalização do aparato jurídico, estabeleceram-se o Estado e a sociedade pós-feudal.

Não apenas o Estado mas também a própria sociedade foram pulverizados em um agregado de desejos e vontades discrepantes. Como consequência lógica, o Estado é concebido ou como pura opressão nascida do poder arbitrário e que se sustenta pela fraude, ou como um agrupamento de homens singulares em uma força maciça, que pessoas individualmente são incapazes de confrontar, sendo esse agrupamento uma medida de desespero por ter se tornado a única alternativa ao conflito de todos contra todos, que acarretaria uma vida desamparada e brutal (DEWEY, 1946, p. 21-22).

Os oficiais do público lidam com os poderes da *res publica* e fazem a mediação concreta entre a letra simbólica das leis e os atos praticados pelo povo; têm a possibilidade de lançar mão dos “recursos” públicos para seus propósitos pessoais, de classe ou de grupo e, ainda, detêm o privilégio de determinar a ordenação legal. A despeito dessa intrincada trama de relações e indefinições na origem do Estado moderno, o governo é, de fato, exercido pelos oficiais públicos, cujos interesses pessoais “tingem” de características privadas tanto o exercício de suas atividades oficiais de mediação e de aplicação da lei quanto a legislação em si. Isso significa dizer que o oficial público é a representação do que deveria ser o “público”,

todavia detém poderes decisórios sobre a vida deste e usa seus poderes para mantê-lo (ao público) desorganizado.

A óbvia marca da organização de um público ou de um Estado é, portanto, a existência de oficiais. O governo não é o Estado, pois isso inclui o público, e nem são os governantes encarregados de deveres e poderes especiais. O público, no entanto, é organizado em e através daqueles oficiais que agem em nome de seus interesses (DEWEY, 1946, p. 27-28).

É nesse sentido que a organização social atual assemelha-se à feudal. Ainda que existam leis, a hierarquia dos oficiais públicos é individualista e arbitrária, porque cada um deles é controlado por outro membro da oficialidade. “O problema essencial do governo reduz-se a isso: que arranjos impedirão que os governantes promovam seus próprios interesses às custas dos governados? Ou, em termos positivos, por quais meios políticos os interesses dos governantes devem ser identificados com os dos governados?” (DEWEY, 1946, p. 93).

O Estado é, portanto, o governo do público pelos oficiais; a *res publica*, os recursos e as pessoas – que podem ser vistas como recursos também – estão sujeitas aos oficiais do público. Como não há Estado se não houver público, então “o público forma o Estado somente com e por meio dos oficiais e seus atos” (DEWEY, 1946, p. 68). Pode-se dizer que este modelo continua mantendo as diretrizes do mundo antigo: substituiu-se o senhor feudal pelo conjunto de oficiais do público, cujo individualismo faz da *res publica* seu domínio privado. No entanto, a ideia de Estado como algo que existe *per se* levou à separação entre essa estrutura social e o conjunto das pessoas que a controlam, possibilitando que alguns “maus” oficiais públicos sejam responsabilizados pela corrupção da instituição, assim tornada intangível. “Desde que, no entanto, um público é organizado em um Estado através de seu governo, o Estado é o que os seus oficiais são. Somente através da constante vigilância e crítica dos funcionários públicos pelos cidadãos, pode um Estado ser mantido íntegro e útil” (DEWEY, 1946, p. 69). Porém, a forma Estado persiste, independentemente dos problemas que apresenta, e é com ela que as pessoas têm de lidar em seus cotidianos. Como forma de aprimorar essa instituição, abrindo caminho para novas formas de associação, Dewey sugere a vigilância crítica “pontual” aos oficiais públicos por meio da criação de instrumentos políticos que permitam a avaliação constantemente *cada um* deles.

A crítica à função do Estado e suas ações deve considerar o quão longe a atividade estatal pode ir (Cf. DEWEY, 1946, p. 73), o que pode fazer e, principalmente, o que não pode, de forma que haja uma inversão de expectativas com características democráticas: o público

controlando o Estado, por meio de cada oficial, individualmente. Os oficiais representam o público e são, simultaneamente, parte dele, e suas ações devem ser limitadas por este público do qual faz parte. Por outro lado, o público somente pode agir por intermédio de seus oficiais (Cf. DEWEY, 1946, p. 75). No entanto, o Estado, como se apresenta, tem sido governado pelos oficiais públicos, a despeito dos interesses do público. A “máquina” eleitoral, por exemplo, é projetada e gerida pela oficialidade juntamente com seu emaranhado de hábitos e intenções privadas, o que corrompe o propósito de eleger legítimos representantes dos interesses da totalidade do público.

Em vez de indivíduos que, na privacidade de sua consciência, fazem escolhas que são realizadas por vontade pessoal, há cidadãos que têm a abençoada oportunidade de votar em um certificado de ingresso de homens quase desconhecidos para eles, e que é compensado por uma máquina encoberta por convenções cujas operações constituem uma espécie de predestinação política (DEWEY, 1946, p. 119-120).

Por outro lado, como não há um “público” concreto, real, que regule as questões públicas, esse vazio é preenchido por pessoas que procuram tornar seus interesses privados, individuais ou de um determinado grupo, em opinião pública. “Mesmo em tempos de excitação política, [em que as pessoas são] artificialmente ‘aceleradas’, suas opiniões são movidas coletivamente pela corrente do grupo, e não pelo julgamento pessoal independente” (DEWEY, 1946, p. 122). Assim como as circunstâncias mudam incessantemente, também as pessoas mudam de ideia constantemente.

O “maremoto” faz saltar alguns; o “deslizamento” carrega outros para o escritório. Em outras ocasiões, o hábito, os fundos partidários, a habilidade dos operadores da máquina, o retrato de um candidato com sua mandíbula firme, sua adorável esposa e filhos e uma infinidade de outras irrelevâncias determinam a questão (DEWEY, 1946, p. 122, grifos do autor).

As pessoas “vão na onda”, seguem um modismo; canalizam seus esforços na discussão de polêmicas aleatórias; o candidato mais histriônico as “embala” emocionalmente. Esse “maremoto” incessante da cena política, porém, é tão perturbador, tão desorientador, que resulta em desinteresse generalizado.

Tais coisas são familiares; elas são os lugares comuns da cena política. [...] A indiferença é a evidência da apatia atual, e a apatia é um testemunho do fato de que o público está tão desnordeado que não consegue encontrar a si mesmo. [...] Pode-se dizer que a atual confusão e apatia se deve ao fato de que a energia real da sociedade é agora dirigida em todos os assuntos não-

políticos por especialistas treinados que gerenciam as coisas, enquanto a política é conduzida por uma maquinaria e por ideias formadas no passado para lidar com outro tipo de situação. Não há público específico interessado em encontrar experientes instrutores escolares, médicos competentes ou gerentes de negócios. Nada chamado de público intervém para instruir os médicos na prática da arte da cura ou dos comerciantes na arte de vender. A conduta desses nomeados e outros característicos do nosso tempo são decididos pela ciência e pela pseudociência (DEWEY, 1946, p. 122-123).

Assim são criadas, portanto, condições intencionais para evitar a formação do público: uma associação – ou um público – somente surge quando os interesses pelas consequências das ações são compartilhados.

Outra dificuldade na formação do público encontra-se na circunstância histórica. Nos últimos séculos, porém, a “colisão” de culturas decorrente do encontro de povos acabou por gerar muitos “públicos” diferentes, com múltiplos e discordantes interesses. “Há muito público, um público tão difuso e espalhado e de composição muito intrincada” (DEWEY, 1946, p. 137). Para muitos, essa heterogeneidade e essa multiplicidade tomam a forma de desintegração de uma sociedade que lhes parecia bem estabelecida, o que os empurram na direção de reações conservadoras.

A integração política resultante confundiu as expectativas dos primeiros críticos do governo popular, tanto quanto deve surpreender seus primeiros patrocinadores, se eles estão olhando de cima para a cena atual. Os críticos previram desintegração, instabilidade. Eles previram a nova sociedade desmoronando, dissolvendo-se em grãos animados de areia mutuamente repelentes. Eles também levaram a sério a teoria do “individualismo” como a base do governo democrático. Uma estratificação da sociedade em classes imemoriais dentro da qual cada pessoa desempenhava seus deveres declarados de acordo com sua posição fixa parecia-lhes a única garantia de estabilidade (DEWEY, 1946, p. 116, grifo do autor).

Enquanto os oficiais públicos tomaram o vazio deixado pela aristocracia, reis e nobres, os “especialistas” – aqueles que têm “méritos”, tais como líderes religiosos, executivos, comerciantes, empresários, médicos, advogados, engenheiros, etc. – assumiram parcelas do governo ao instituírem o monopólio de suas corporações: apartaram-se das comunidades, passando a controlar conhecimentos e práticas como se tivessem direito de uso exclusivo delas. No interior de uma corporação de especialistas, aparentemente não há discordâncias – todos os membros se defendem entre si e têm a palavra final sobre temas que lhes concernem – e o isolamento tornou sua função principal a própria sobrevivência da corporação, uma herança de hábitos feudais.

A sociedade contemporânea, cujo governo é formado pelos oficiais do público e pelos

especialistas, revive uma velha fórmula platônica. Platão dizia que os filósofos deveriam ser reis, mas como “a filosofia tornou-se uma espécie de piada” (DEWEY, 1946, p. 205), substituíram-se os filósofos pelos especialistas. A crença no governo dos mais capazes se estabeleceu durante a ascensão das ciências físicas e por meio da conduta da indústria (Cf. DEWEY, 1946, p. 205): “Assume-se que as políticas dos especialistas são, em geral, sábias e benevolentes, isto é, moldadas para conservar os interesses genuínos da sociedade” (DEWEY, 1946, p. 206) e acredita-se que os especialistas sejam administradores técnicos, neutros, que gerenciam técnicas e recursos de maneira racional e sensata, para o bem de todos.

A mudança das condições de vida desse momento histórico marcado pela transição do feudalismo a uma nova era provoca uma sensação de insegurança permanente, levando as pessoas a procurarem a resposta dos novos problemas nos velhos e consolidados hábitos sociais. Os especialistas e os oficiais públicos, ambos os grupos “certificados” pelos hábitos meritocráticos, governam a sociedade como se fossem legítimos representantes dela ou, mais que isso, como se fossem seus “donos”. Pergunta Dewey: “onde está o público que esses oficiais supostamente deveriam representar?” (DEWEY, 1946, p. 117). Em princípio, pode-se dizer que o “público” não têm existência concreta e que sua característica mais proeminente é negativa – *não* é formado por especialistas nem oficiais. Logo, o “público” é quem obedece aos que têm mérito.

Porém, os especialistas e os oficiais públicos também são o “público” e, em vez de procurar soluções para consequências indesejadas das ações e organizar formas democráticas de gerir a sociedade, preferiram se tornar substitutos da antiga classe dominante, criando privilégios para si com os recursos da república. O resultado é o ceticismo do restante da sociedade. A falta de organização social do público acontece porque os hábitos não mudaram muito, estamos mais inseridos na era feudal do que na nova era das relações humanas. Os especialistas e os oficiais públicos que tomaram o Estado e, hoje, são o governo, juntaram forças com os senhores feudais, e assim a sociedade contemporânea cada vez mais segue o antigo modelo feudal. As “ciências”, aspecto mais tradicional dos atuais especialistas, que contribuíram para a alteração das condições físicas, também se engajaram com os velhos mandatários e passaram para o lado daqueles que sempre detiveram o poder. “É claro que tem havido um enorme aumento na quantidade de conhecimento possuído pela humanidade, mas isso não equivale, provavelmente, ao aumento na quantidade de erros e meias verdades que entraram em circulação” (DEWEY, 1946, p. 162). A ciência, isolado-se da sociedade pela sua linguagem restritiva, outorga erros e meias verdades, beneficiando-se de um “saber” reservado aos escolhidos e, assim, manipulando a sociedade.

O que mais impactou historicamente a transição entre o feudalismo e a república foi a criação de um “espírito público” que ainda não se reconheceu e nem percebeu seu próprio poder (Cf. DEWEY, 1946, p. 207). Trata-se já de um avanço porque esse “espírito público” confronta o pensamento absolutístico, confrontando-o com uma diversidade e expansão inimaginável até então. Mesmo que o governo tente restringir os atos da atual organização social nascente, ela segue mudando a despeito dele, estimulada pelas novas interações sociais.

As formas características de ação associadas da atual ordem econômica são tão massivas e extensas que determinam o que mais significativamente constitui o público e onde está de fato o poder. [...] Em uma palavra, as novas formas de ação combinadas, devido ao formato do regime econômico moderno, definem a política, assim como os interesses dinásticos fez dois séculos atrás. Elas afetam o pensamento e o desejo mais do que os interesses que antes moviam o Estado. [...] Algumas das tradições e hábitos mais fundamentais dificilmente foram afetados. Basta mencionar a instituição da propriedade. A ingenuidade com que a filosofia da economia “natural” ignorou o efeito sobre a indústria e o comércio do status legal da propriedade, a maneira como identificou a riqueza e a propriedade na forma legal em que esta já existia é quase incrível hoje em dia (DEWEY, 1946, p. 107-108, grifo do autor).

Não basta, portanto, delegar à passagem do tempo a formação das novas condições e novas associações, independentemente das intenções humanas: “‘A nova era das relações humanas’ não tem iniciativas políticas dignas disso. O público democrático ainda está em grande parte incipiente e desorganizado” (DEWEY, 1946, p. 109, grifo do autor).

A extinção total das características feudais “embutidas” na república e no que chamamos de democracia, segundo Dewey, está em marcha, num vórtex de possibilidades, avanços, retrocessos e rearranjos. “O progresso não é estável e contínuo. O retrocesso é tão periódico quanto o avanço. [...] O novo público que vai sendo gerado permanece inchado, desorganizado, por não poder usar as instituições políticas herdadas” (DEWEY, 1946, p. 30-31). E não pode valer-se delas porque essas instituições não respondem mais à necessidades e interesses do novo público, que ainda enfrenta a falta de flexibilidade, o conservadorismo e a opressão do governo dos oficiais públicos.

É por isso que a mudança da forma dos Estados é tantas vezes afetada apenas pela revolução. A criação de mecanismos políticos e legais adequadamente flexíveis e responsivos até agora se distanciou da percepção inteligente do homem. Uma época em que as necessidades de um público recém-formado são frustradas pelas formas estabelecidas do Estado é aquela em que há crescente depreciação e desconsideração do Estado. A apatia geral, a negligência e o desprezo encontram expressão no recurso a vários

atalhos de ação direta (DEWEY, 1946, p. 31).

A resposta de Dewey para a definição de instituições sociais adequadas ao nosso tempo é o método da inquirição e da experimentação dos interesses da população, única via pela qual surgirá o reconhecimento e a definição do que é o “público” em nome do qual se governa.

3.5 Formação do “público”

A condição primordial de um público democraticamente organizado é um tipo de conhecimento e discernimento que ainda não existe. Na sua ausência, seria o auge do absurdo tentar dizer como seria se existisse. Mas algumas das condições que devem ser preenchidas para existir podem ser indicadas (DEWEY, 1946, p. 166).

Dewey fornece uma pista para a definição de “público”: é quem age diante de peculiares condições e é quem sofre as consequências desses atos. Sabendo, então, que o público age e sofre as consequências de suas escolhas, Dewey sugere algumas condições sem as quais nenhum público poderá se formar. “A regulação do público é uma questão de tempo, lugar e concretas condições que podem ser conhecidas apenas por observação cuidadosa e investigação reflexiva” (DEWEY, 1946, p. 193).

Uma condição necessária é a *flexibilidade*. Cada indivíduo faz parte de vários grupos, portanto, os diversos grupos e os indivíduos devem interagir de maneira flexível, considerando com boa vontade o pensamento alheio. Um bando de ladrões, por exemplo, citando um exemplo negativo, embora formado por interesses comuns, não é flexível porque encontra-se isolado de outros grupos (Cf. DEWEY, 1946, p. 148). Associações excludentes, preocupadas em resolver apenas os seus próprios interesses, vão contra as condições históricas “anti-isolacionistas” que estão se consolidando, ao contrário das associações inclusivas.

Mas um bom cidadão manifesta sua conduta como membro de um grupo político enriquecedor e enriquecido por sua participação na vida familiar, na indústria, nas associações científicas e artísticas. Existe um livre dar e receber: a plenitude da personalidade integrada é, portanto, possível de ser alcançada, uma vez que as forças e respostas dos diferentes grupos se reforcem mutuamente e seus valores se ajustem (DEWEY, 1946, p. 148).

A personalidade integrada citada por Dewey é aquele indivíduo que tem percepção de

ser um produto social e que, portanto, reconhece a necessidade de flexibilidade; ser flexível está na constituição de sua personalidade, que foi formada como um *patchwork* de influências sociais. Sem flexibilidade não há mudança nem integração. Os elementos restritivos, como leis impiedosas, julgamentos severos e inapeláveis, falta de compreensão entre as pessoas, limitam o desenvolvimento do público por serem formas inflexíveis. O que é considerado insolúvel é, na verdade um hábito inflexível e arraigado, um significado insistentemente materializado por teimosia e receio da novidade, que pode, porém ser modificado se houver interesse nisso. A alteração dos hábitos é uma ação simbólica que se realiza pela linguagem: “[o]s eventos não podem ser passados de um para outro, mas os significados podem ser compartilhados por meio de sinais” (DEWEY, 1946, p. 153). Embora não tenhamos nascido associados aos outros organicamente, as necessidades orgânicas, compartilhadas por meio de símbolos ou signos, tornaram-se interesses dos grupos.

[O] conhecimento é uma função da associação e da comunicação; depende da tradição, de ferramentas e métodos socialmente transmitidos, desenvolvidos e sancionados. As faculdades de observação efetivas, reflexão e desejo são hábitos adquiridos sob a influência da cultura e das instituições da sociedade, e não poderes inerentes prontos. [...] A influência do hábito é decisiva porque toda ação distintivamente humana tem que ser aprendida, e o próprio coração, sangue e tendões do aprendizado é a criação de rotinas. Hábitos nos ligam a modos ordenados e estabelecidos de ação porque geram facilidades, habilidades e interesses nas coisas com as quais crescemos, e porque instigam o medo em caminhar de maneiras diferentes, e porque nos deixam incapacitados para julgá-los. O hábito não impede o uso do pensamento, mas determina os canais nos quais ele opera. O pensamento é segregado nos interstícios dos hábitos (DEWEY, 1946, p. 155-160).

O pensamento reflexivo é o principal modificador de hábitos e a principal ferramenta da personalidade integrada. Pensar também é um hábito, e não uma faculdade exclusiva de alguns. “Cientistas, filósofos, literatos não são homens e mulheres que quebraram tanto os laços com os hábitos que a pura razão e a emoção não os contamina e que não falam por meio deles. Eles são pessoas de hábitos especializados pouco frequentes” (DEWEY, 1946, p. 160).

Outra condição, sem a qual nenhum tipo de público pode existir, é a *liberdade de expressão*. Liberdade de pensamento sem liberdade de expressão é um conceito vazio, pois um pensamento sem chance de ser comunicado não é compartilhado, tampouco contribui para a formação de um público. “Sem liberdade de expressão, nem mesmo métodos para a inquirição social podem ser desenvolvidos” (DEWEY, 1946, p. 167). Todo conhecimento é mediato, ou seja, é constituído pela linguagem, que deriva da interação social; portanto, nenhum conhecimento é meramente imediato (Cf. DEWEY, 1958, p. 322).

Toda pergunta já embute algum conhecimento. Em toda inquirição parte-se da imaginação e de um conhecimento já adquirido, mediato, que permite a construção de uma hipótese. A partir daí, é possível buscar o desconhecido, por intermédio da liberdade de pensamento e de expressão, possibilitando a criação de soluções para os problemas. No entanto, acreditar na liberdade de pensamento só porque as restrições legais foram abolidas é um erro. A remoção de restrições por si não garante liberdade de pensamento. Se não houver método no discurso, o pensamento fica à mercê de situações obstrutivas, excesso de sentimentalismo ou de racionalismo, desleixo e superficialidade no trato das ideias.

O que é essencialmente necessário, em outras palavras, é a melhoria dos métodos e condições de debate, discussão e persuasão. Esse é o problema do público. Afirmamos que essa melhoria depende essencialmente da libertação e aperfeiçoamento dos processos de inquirição e divulgação de suas conclusões (DEWEY, 1946, p. 208, grifo do autor).

Se o conhecimento não for distribuído socialmente pela educação, sua ação ficará restrita ao círculo que o detém. A importância em disseminar o conhecimento, especialmente os resultados da investigação social, é a formação da opinião pública, que será tanto mais correta e eficiente quanto mais for informada. “A opinião pública, mesmo que por acaso seja correta, é intermitente quando não é o produto de métodos de investigação e relatórios constantemente atualizados” (DEWEY, 1946, p. 178).

“Opinião pública” é um conhecimento estimativo que se refere ao futuro, é ideia prospectiva, é tentativa; por outro lado, “[e]m seu estrito senso, [o] conhecimento só pode se referir ao que *já* aconteceu e ao que foi feito” (DEWEY, 1946, p. 178, grifo do autor). Por isso, é fundamental que o conhecimento tenha método: deve ser constantemente atualizado para manter-se o mais contemporâneo possível porque, quanto mais tarda a aparecer, menos adequado é o juízo. Já que a opinião pública possui essa qualidade prospectiva depende de atualização constante, até mesmo para mudar de opinião. “[U]ma política genuinamente pública não pode ser gerada a menos que seja informada pelo conhecimento, e esse conhecimento não existe exceto quando há sistemática, minuciosa e bem equipada busca e registro” (DEWEY, 1946, p. 179).

A manipulação da opinião pública sempre acontece quando as ocorrências são retiradas de contexto e isoladas em suas conexões. Brigas familiares, crime, conflitos pessoais, acidentes isolam a ocorrência relegando-a à descontinuidade. Há um desserviço público quando se noticiam acontecimentos desconectados do ambiente social a que pertencem. São “sensacionalistas”, sem dúvida, porque mexem com as emoções e os

sentimentos, mas não informam nada do quadro social geral ao qual pertencem.

O maior e mais difícil tipo de inquirição e uma sutil, delicada, vívida e responsiva arte de comunicação devem tomar posse da maquinaria física da transmissão e da circulação e dar-lhe vida. Quando a era da máquina tiver aperfeiçoado sua máquina, ela será um meio de vida e não seu mestre despótico. A democracia se estabelecerá, pois a democracia é um nome para uma vida de comunhão livre e enriquecedora. [...] Terá sua consumação quando a livre inquirição social estiver indissolivelmente ligada à arte da comunicação móvel e plena (DEWEY, 1946, p. 184).

A essas duas condições “ambientais”, por assim dizer, a flexibilidade e a liberdade de expressão, Dewey acrescenta quatro pontos relacionados ao comportamento social. O *primeiro ponto* consiste em “uma redistribuição contínua das integrações sociais, por um lado, e das capacidades e energias dos indivíduos, por outro” (DEWEY, 1946, p. 193), mantendo os indivíduos em um contínuo movimento organizacional e estrutural, com o intuito de não criar rotinas, padronizações, estereótipos, e assim enriquecer as experiências pessoais. Mesmo que esse arranjo exija algum sofrimento individual, a princípio, tanto a associação como o indivíduo, crescem pelo aumento de oportunidades. “A vida tem sido empobrecida não pela predominância da ‘sociedade’ em geral sobre a individualidade, mas pela dominação de uma forma de associação, a família, o clã, a igreja, as instituições econômicas sobre outras formas reais e possíveis” (DEWEY, 1946, p. 194, grifo do autor), que restringem as oportunidades e, conseqüentemente, as experiências pessoais e sociais. O “principal inimigo de um pensamento social que importa aos assuntos públicos é o estéril e impotente porque totalmente irrelevante” (DEWEY, 1946, p. 194).

O *segundo ponto* é reagir contrariamente às filosofias absolutas que isolam e enrijecem o conhecimento, descontextualizando-o historicamente. Desse pensamento absoluto deriva a ideia de um indivíduo orgânico, isolado da dimensão cultural. A lógica que preserva um pensamento absoluto “[s]eja qual for a forma que assuma, resulta no fortalecimento do reinado do dogma. Seu conteúdo pode variar, mas o dogma persiste. [...] Nossa linguagem e nosso pensamento ainda estão saturados com a ideia de leis que os fenômenos ‘obedecem’” (DEWEY, 1946, p. 201, grifo do autor). A mentalidade absolutística é dogmática e acrítica, *locus* em que se estabelecem leis indiscutíveis.

A pessoa que sustenta a doutrina do “individualismo” ou do “coletivismo” tem seu programa determinado por ele com antecedência. [...] Ele sabe de antemão o tipo de coisa que deve ser feita, assim como na filosofia física antiga em que o pensador sabia de antemão o que deveria acontecer, de

modo que tudo o que ele tinha que fazer era fornecer uma estrutura lógica de definições e classificações (DEWEY, 1946, p. 202).

O que se contrapõe ao absolutístico é a fluidez do experimental, da qual derivam todas as construções intelectuais que são instrumentos para a inquirição, de forma que as políticas propostas para as ações sociais sejam tratadas como hipóteses.

Quando dizemos que o pensamento e as crenças devem ser experimentais, e não absolutísticas, temos então em mente uma certa lógica de método, e não, principalmente, o desenvolvimento da experimentação como a dos laboratórios. Tal lógica envolve os seguintes fatores: primeiro, que aqueles conceitos, princípios gerais, teorias e desenvolvimentos dialéticos que são indispensáveis para qualquer conhecimento sistemático sejam moldados e testados como ferramentas de investigação. Em segundo lugar, que políticas e propostas de ação social sejam tratadas como hipóteses de trabalho, não como programas a serem rigidamente aderidos e executados. Eles serão experimentais no sentido de que estarão sujeitos a uma observação constante e bem equipada das consequências que acarretam quando submetidos à ação e sujeitos à revisão pronta e flexível à luz das consequências observadas (DEWEY, 1946, p. 202-203).

Esta forma hipotética e experimental de lidar com as ações sociais oferece muito mais alternativas de ação, limitando em número e relevância aquele tipo de “opinião, no sentido de crenças formuladas e mantidas na ausência de evidência [...]”. As visões geradas em vista de situações especiais não mais serão congeladas em padrões absolutos e mascaradas como verdades eternas” (DEWEY, 1946, p. 203).

O experimentalismo social requer uma habilidade de julgamento criativa o bastante para fazer suposições estimativas dos dados obtidos pela inquirição. Também requer o que Dewey chama de *inteligência eficiente*, que o filósofo equipara ao método científico aplicado às transações humanas (Cf. DEWEY, 1946, p. x), também denominado método empírico, conforme tratado no capítulo 1 deste trabalho. Vale ressaltar que, para Dewey, a inteligência e todas as capacidades humanas não são inatas: “Tudo o que é distintivamente humano é aprendido, não [é] nativo” (DEWEY, 1946, p. 154).

A inteligência eficiente é aquela que realiza coisas, mescla de planejamento e ações práticas; é uma inteligência integrativa que compreende as condições a que está exposta e percebe as consequências das ações utilizadas. Esta inteligência não é exclusividade de algum tipo de elite, ela é parte integrante da mente, uma função da mente que todos os usuários de linguagem têm. “A noção de que a inteligência é um dom ou uma capacidade pessoal é o grande conceito da classe intelectual, tal como a riqueza é para a classe comercial algo que ela

pessoalmente criou e possui” (DEWEY, 1946, p. 211). O grau de eficiência se refere ao desenvolvimento e ao crescimento desta habilidade que depende da experiência educativa a que o indivíduo teve acesso e aproveitou.

O *terceiro ponto* é o nível de ação permitida pela inteligência incorporada aos instrumentos e ao conhecimento – este também um instrumento (Cf. DEWEY, 1946, p. 210), que ampliam ou limitam as capacidades humanas.

As capacidades são limitadas pelos objetos e ferramentas disponíveis. Elas são ainda mais dependentes dos hábitos predominantes de atenção e interesse que são estabelecidos pela tradição e pelos costumes institucionais. Significados correm pelos canais formados pelas instrumentalidades dos quais, no final, a linguagem, o veículo do pensamento, assim como da comunicação, são os mais importantes (DEWEY, 1946, p. 210).

Tomemos como exemplo aqueles que são chamados de “gênios”. Newton conhecia menos de mecânica do que um mecânico hoje; Faraday não imaginava o poder dos rádios atuais (Cf. DEWEY, 1946, p. 210). Em suma, tanto Newton quanto Faraday não tinham uma genialidade única, intransponível e incondicional. O que conseguiram fazer na época foi a partir da herança de descobertas e ideias de outros pensadores. Hoje, um jovem que estude mecânica ou ondulatória sabe tanto ou mais do que eles, porque suas condições e oportunidades são mais vantajosas em função do conhecimento socializado.

[A] realidade da mente é dependente da educação advinda das condições sociais. Assim como a mente especializada e o conhecimento do passado são incorporados em implementos, utensílios, dispositivos e tecnologias, que outros graus de inteligência não poderiam produzi-los, mas que podem, assim mesmo, utilizá-los inteligentemente; também será assim quando as correntes de conhecimento público abalarem os assuntos sociais (DEWEY, 1946, p. 209-210).

Dito de outra forma, todos podem valer-se das produções dos especialistas, pois o grau de inteligência não faz diferença se o público estiver de posse desse conhecimento. O que se deseja realçar é que as condições postas atualmente pelos instrumentos desenharam uma vivência social que não era possível no passado.

O *quarto ponto*: enriquecer as interações locais, de modo que sejam criadas pequenas comunidades interligadas a todas as outras comunidades, com o propósito de formar o que Dewey chama de “Grande Comunidade”.

Em seu sentido mais profundo e rico, a comunidade deve permanecer

sempre como uma relação cara a cara. É por isso que a família e a vizinhança, com todas as suas deficiências, sempre foram as principais iniciativas de criação, os meios pelos quais as disposições são formadas de forma estável e as ideias adquiridas, que se apegaram às raízes do caráter. A Grande Comunidade, no sentido da intercomunicação livre e completa, é concebível. Mas nunca pode possuir todas as qualidades que marcam uma comunidade local. Ela fará seu trabalho final em ordenar as relações e enriquecer a experiência das associações locais (DEWEY, 1946, p. 211).

A sugestão de Dewey não é retroceder no tempo e formar localidades isoladas, como já foram historicamente. Este filósofo pensa em *indivíduos integradores*, cujos relacionamentos sejam próximos, que construam sociedades pequenas e integradas às outras comunidades, formando uma complexa rede de relacionamentos. O desafio é como tornar possível “uma organização durável e estável que, ao mesmo tempo, seja flexível e móvel” (DEWEY, 1946, p. 212-213).

A sugestão deweyana de formação da Grande Comunidade espelha o funcionamento da mente conforme concebido por ele. A mente se relaciona com o imediato pela linguagem e o imediato *tem* que estar próximo enquanto o mediato não precisa de proximidade. As necessidades mais básicas estão no domínio do imediato: comida, banho, esforço físico, etc. Já as relações interpessoais podem ser mantidas “próximas” via mediação. O longínquo se faz próximo pela comunicação via rádio, telefone, internet, etc., possibilidades que o camponês da era feudal não tinha. As condições atuais oferecidas pela tecnologia da informação permitem comunicação à distância, “transformando” o mediato, aquilo que é longínquo, em imediato. “A comunicação pode sozinha criar a Grande Comunidade” (DEWEY, 1946, p. 142).

A Grande Comunidade sugerida por Dewey é uma somatória comunicativa de muitas pequenas comunidades, são os laços comunicativos que as tornam “grandes”, e não a somatória algébrica de pessoas. O entendimento e a compreensão do “outro”, do estrangeiro, do estranho, que é também o vizinho de porta, por meio da comunicação é a resposta para este desafio em compartilhar oportunidades de experiências. “Democracia deve começar em casa, e sua casa é a comunidade vizinha” (DEWEY, 1946, p. 213). A diferença entre uma enorme organização e a Grande Comunidade preconizada por Dewey, está nas condições de existência, sendo que a primeira é inflexível e sem liberdade de expressão – por isso impessoal e isolacionista –, enquanto a última é o oposto. “Uma organização enorme é compatível com a demolição dos laços que formam as comunidades locais e com a substituição de uniões pessoais por vínculos impessoais, cujo fluxo é hostil à estabilidade” (DEWEY, 1946, p. 215). Dewey não está falando de uma verdade universal e eterna, mas

daquela verdade lógica que orienta ações enquanto perdurar o desejo de estabilidade.

A questão não respondida é até que ponto essas tendências restabelecerão o vazio deixado pela desintegração da família, igreja e vizinhança. Nós não podemos prever o resultado. Mas podemos afirmar com confiança que não há nada intrínseco nas forças que efetuaram a uniformização estandardizante, a mobilidade e as relações remotas invisíveis que são fatalmente obstrutivas para o movimento de retorno de suas consequências para os lares locais da humanidade (DEWEY, 1946, p. 215).

Seja qual for o futuro que nos espera, a “menos que a vida comunitária local possa ser restaurada, o público não poderá resolver adequadamente seu problema mais urgente: encontrar e identificar a si mesmo” (DEWEY, 1946, p. 216), o que só ocorrerá quando essa vida comunitária se tornar meio para articular as condições que fundam a Grande Comunidade.

[P]ode-se dizer que quando o homem está saciado com a busca incansável do remoto que não produz satisfação duradoura, o espírito humano retornará para buscar a calma e a ordem dentro de si mesmo. Isso, repetimos, pode ser encontrado apenas nas relações vitais, firmes e profundas que estão presentes apenas em uma comunidade imediata (DEWEY, 1946, p. 214).

3.6 Grande Sociedade *versus* Grande Comunidade

A Segunda Guerra assumiu proporções globais de efeitos duradouros. A organização social montada por militares e administradores sem histórico político desenhou o formato social que se mantém até hoje, mantendo países tão divididos quanto interdependentes. Assim, forças “não políticas” acabaram por reorganizar as estruturas políticas formando uma Grande Sociedade, mas não a “Grande Comunidade”. “Nossa preocupação neste momento é definir como a era das máquinas durante o desenvolvimento da Grande Sociedade invadiu e desintegrou parcialmente as pequenas comunidades dos tempos antigos sem gerar uma Grande Comunidade” (DEWEY, 1946, p. 126-127).

A Grande Sociedade, desorganizada e não integrada, foi sobreposta às pequenas comunidades, sem eliminar suas práticas e ideias, assim como passou a englobar as regiões não habitadas entre elas.

O local desabitado é gradualmente subjugado; uma rede de rodovias, depois de ferrovias, une as comunidades anteriormente dispersas. Grandes cidades crescem; os estudos aumentam de número e os métodos são mais cuidadosamente examinados. [...] O padrão da comunidade é mais

complicado, mas não é destruído (DEWEY, 1946, p. 113).

Nossas associações ainda são orientadas por práticas e ideias das pequenas comunidades. Sobre as quais as formas políticas e as instituições legais se instituíram de maneira improvisada.

As conexões e ligações que transferiram energias postas em ação de um ponto para todas as partes da Terra não eram tangíveis e nem visíveis; elas não se impuseram como o fizeram os Estados politicamente interligados. Mas a guerra está aí para mostrar que elas são reais e para provar que não são organizadas e nem reguladas. Isto sugere que as formas políticas e legais existentes são incompetentes para lidar com a situação (DEWEY, 1946, p. 128).

Os novos modos de interação, a diversidade racial, de credo, de hábitos desafiam um governo centralizado que responde sempre da mesma maneira, tentando homogeneizar as práticas e as ideias para conseguir controle social.

A eliminação da distância, que é a base das iniciativas físicas, entalham uma nova forma de associação política. [...] A recepção de novos elementos das populações em grande número, oriundos de povos heterogêneos, muitas vezes hostis uns aos outros em casa, e fundi-los em uma aparente demonstração de unidade é um feito extraordinário (DEWEY, 1946, p. 114-115).

A resistência dessa nova integração faz fracassar todas as tentativas de “conformar” a população aos paradigmas do governo. “O problema é mais profundo; é em primeiro lugar um problema intelectual: a busca de condições sob as quais a Grande Sociedade pode se tornar a Grande Comunidade. Quando essas condições forem criadas, elas farão suas próprias formas” (DEWEY, 1946, p. 147).

3.7 A corrente democrática

Como nos diz Dewey, “Democracia é uma palavra com muitos significados” (DEWEY, 1946, p. 82). Poderíamos dizer que uma concepção de “democracia” constituiu-se na adaptação precária das ideias da Revolução Francesa ao contexto da Grande Sociedade do pós-guerra, cujo grande feito foi forjar a máscara da “unidade” a partir da heterogeneidade de muitos povos. No entanto, seriam os preceitos de fraternidade, igualdade e liberdade aplicáveis a esse momento histórico de transição para a consolidação da democracia?

Sem dúvida, fraternidade, igualdade e liberdade são hábitos que poderiam fazer parte de uma receita democrática. Porém, quando se apresentam segregados dos vínculos sociais, se transformam: a fraternidade torna-se pieguice ou violência fanática; a igualdade, passa a ser mecanicamente aplicada, tornando tudo mediano e homogêneo; e a liberdade redundando em subtração de qualquer regra social ou moral: o resultado é uma dissolução previsível em todos os campos sociais.

Em sua justa conexão com a experiência comunal, a fraternidade é outro nome para os bens conscientemente apreciados que derivam de uma associação na qual todos compartilham e que orientam a conduta de cada um. Liberdade é aquela realização segura de potencialidades pessoais que ocorre apenas em ricas e múltiplas associações com os outros: o poder de ser um eu individualizado, que faz uma contribuição distinta e que desfruta, à sua própria maneira, dos frutos da associação. Igualdade denota o compartilhamento livre ao qual cada membro individual da comunidade tem sobre as consequências da ação associada. É justo porque é medido apenas pela necessidade e capacidade de utilizá-la e não por fatores externos que privam um para que outro possa tomar e ter. Um bebê na família é igual aos outros, não por causa de alguma qualidade antecedente e estrutural que é a mesma que a dos outros, mas na medida em que suas necessidades de cuidado e desenvolvimento são atendidas sem que se sacrifique a força superior, as posses e as habilidades amadurecidas dos outros. Igualdade não significa aquele tipo de equivalência matemática ou física, em virtude da qual qualquer elemento pode ser substituído por outro. Denota uma consideração efetiva pelo que é distintivo e único em cada um, independentemente das desigualdades físicas e psicológicas (DEWEY, 1946, p. 150-151).

A democracia emerge de milhões de vozes anteriormente caladas pelas forças da aristocracia feudal. A “unidade do movimento democrático se encontra no esforço de remediar os males experimentados em consequência das anteriores instituições políticas” (DEWEY, 1946, p. 84). Não aconteceu de uma vez, o movimento foi pouco a pouco se constituindo como esforços não políticos, a princípio, para remediar as condições indesejadas. Havia um cenário político em formação, contrário ao governo, que foi impulsionado por mudanças religiosas, científicas e econômicas (Cf. DEWEY, 1946, p. 85).

Quanto às mudanças religiosas, as reformas protestantes que têm início no século XVI trouxeram à tona os conceitos de liberdade e de individualismo.

A liberdade se apresentava como um fim em si, embora significasse, de fato, libertação da opressão e da tradição. Uma vez que era necessário, do lado intelectual, encontrar justificativa para os movimentos de revolta, e uma vez que a autoridade estabelecida estava do lado da vida institucional, o recurso natural era um apelo a alguma autoridade sagrada inalienável que residia nos

indivíduos que protestavam [os protestantes]. Assim nasceu o "individualismo", uma teoria que admite que as pessoas singulares fiquem isoladas de quaisquer associações, exceto aquelas que elas deliberadamente formaram para seus próprios fins, cujos direitos são naturais ou nativos. A revolta contra associações antigas e limitadoras foi convertida, intelectualmente, na doutrina da independência de toda e qualquer associação (DEWEY, 1946, p. 86-87, grifo do autor).

Embora o movimento reformista protestante tivesse como foco a Igreja Católica, rapidamente o conceito de “liberdade” foi associado à política. John Locke, no século XVII, sistematizou a ideia de que a única função do governo seria a de proteger o indivíduo, sobrepondo-o ao governo. Tanto Locke quanto Descartes estavam de acordo com a identificação da mente com o ego e, assim, da filosofia esse conceito vazou para a psicologia introspectiva. “O movimento ‘individualista’ encontra sua expressão clássica nos grandes documentos da Revolução Francesa, que de um só golpe acabaram com todas as formas de associação, deixando, em teoria, o indivíduo nu frente a frente com o Estado (DEWEY, 1946, p. 89, grifo do autor).

A ciência contribuiu com as invenções e os usos de utensílios mecânicos; “[o] uso de máquinas na produção e no comércio foi seguido pela criação de novas condições sociais poderosas, oportunidades pessoais e desejos” (DEWEY, 1946, p. 89). Ao mesmo tempo, enquanto a ciência prometia liberdade e oportunidade, desempenhou um papel na sujeição dos indivíduos às máquinas: um “papel na geração da escravização dos homens, mulheres e crianças em fábricas nas quais tornam-se máquinas animadas para cuidar de máquinas inanimadas” (DEWEY, 1946, p. 175).

As mudanças mais significativas foram as econômicas, “porque operou, não em nome do indivíduo e de seus direitos inerentes, mas em nome da Natureza” (DEWEY, 1946, p. 90). Começaram nos primórdios da industrialização inglesa, no século XVI, com as leis de cercamento (*Enclosure Acts*) cujo objetivo foi o de privatizar as terras que eram de uso comum pelos camponeses. Era tradicional os camponeses retirarem seu sustento das terras “comuns” a todos, porém, com os cercamentos, começaram a abandoná-las, encaminhando-se para as cidades fabris, tornando-se assalariados e formando a nova classe operária¹⁹. Com mão de obra para movimentar as indústrias, as condições necessárias à industrialização estavam completas.

As “leis econômicas naturais” passaram a regular as relações entre os industriais, cujo

¹⁹ PINTO, Tales dos Santos. "Cercamentos e Revolução Industrial Inglesa". **Brasil Escola**. Disponível em <<https://brasilescola.uol.com.br/historiag/cercamentos-revolucao-industrial-inglesa.htm>>. Acesso em 7/5/2019, 17h.

objetivo seria obter o máximo possível de prosperidade e progresso, sob a crença de que os indivíduos agiriam para si, ao mesmo tempo em que contribuiriam providencialmente para o bem social e para o equilíbrio econômico, guiados pela invisível mão que naturalmente promoveria a harmonia das trocas e da produção. Assim se configuraram as bases da teoria econômica utilitária, como explica Dewey:

Cada pessoa é naturalmente o melhor juiz de seus próprios interesses e, se for deixada livre da influência de restrições impostas artificialmente, expressará seu julgamento em sua escolha de trabalho e troca de serviços e bens. Assim, salvo acidente, contribuirá para sua própria felicidade na medida de sua energia no trabalho, sua astúcia nas trocas e sua austeridade. Riqueza e segurança são as recompensas naturais das virtudes econômicas (DEWEY, 1946, p. 91).

De acordo com esta teoria, a interferência do governo deve ser limitada apenas a manter a justiça entre as partes conflitantes, garantindo o cumprimento de contratos. O comércio “natural”, harmônico, por si mesmo promoveria a prosperidade e o progresso, sendo o governo constituído por oficiais com autoridade para proteger os interesses econômicos de comerciantes e industriais.

No entanto, o fato é que as leis econômicas “naturais” são totalmente artificiais, construídas para beneficiar a classe dos homens de negócios, e a aposta no individualismo não se sustenta se considerarmos que o indivíduo não se encontra face a face com outro indivíduo, mas com uma organização impessoal (Cf. DEWEY, 1946, p. 96).

Seria um grande erro, entretanto, considerar a ideia do indivíduo isolado possuidor de direitos inerentes “por natureza” à parte da associação, e a ideia de leis econômicas como naturais, em comparação com as leis políticas que, sendo artificiais, são prejudiciais [...], tanto quanto ociosas e impotentes (DEWEY, 1946, p. 95, grifo do autor).

A situação histórica em que nos encontramos contemporaneamente, embora seja de transição entre hábitos feudais e a formação de novos hábitos republicanos, já se enveredou por um caminho que exige maior participação das decisões. As condições feudais foram alteradas inelutavelmente pela comunicação de massa e as consequências sociais estão se estruturando a partir disso.

Carlyle não era admirador da democracia, mas em um momento lúcido ele disse; ‘Invente a imprensa e a democracia é inevitável’. Adicione a isso: Invente a ferrovia, o telégrafo, a produção em massa e a concentração da população nos centros urbanos e alguma forma de governo democrático é,

humanamente falando, inevitável (DEWEY, 1946, p. 110).

Se, para Dewey, a ideia de alguma forma democrática de governo é inevitável, por outro lado o filósofo evita definir um conceito de democracia, preferindo indicar uma direção: o método para a formação do público, condição *sine qua non* para constituição desse tipo de relação social.

[N]ão estamos preocupados com profecias, mas com análises. É suficiente, para o propósito presente, se o problema ficou claro: se vimos que o principal problema do Público é a descoberta e a identificação de si mesmo, e se fomos bem-sucedidos, de algum modo tateando uma maneira, em apreender as condições das quais a resolução do problema depende (DEWEY, 1946, p. 185).

As condições impostas historicamente – a integração mundial resultante do anti-isolacionismo – conduzem necessariamente à participação do público no governo de si mesmo, pois a “corrente se firmou em uma direção: em direção às formas democráticas. [...] Isto marca uma bem atestada conclusão de fatos históricos” (DEWEY, 1946, p. 146). Portanto, a formação do público é prioridade nesse processo.

A primeira dificuldade, como vimos, é a de descobrir os meios pelos quais um público disperso, móvel e diversificado pode se reconhecer de modo a definir e expressar seus interesses. Essa descoberta é necessariamente precedente a qualquer mudança fundamental na maquinaria (DEWEY, 1946, p. 146).

A formação do público será decorrente da mudança de hábitos que, por sua vez, relaciona-se inevitavelmente à flexibilidade intelectual e comportamental, à liberdade de expressão, à recusa do pensamento dogmático, ao enriquecimento das interações, à ampla distribuição do conhecimento e ao desenvolvimento da inteligência eficiente. Não há como esse processo se desenrolar sem a educação:

uma mudança nos métodos educacionais liberaria novas potencialidades capazes de todos os tipos de permutações e combinações que modificariam os fenômenos sociais e essa modificação afetaria, por sua vez, a natureza humana e sua transformação educativa num processo contínuo e interminável (DEWEY, 1946, p. 199).

Considerações finais

Dewey percebeu no decorrer de sua longa jornada como filósofo que as conclusões dos pensadores, especialmente os que pesquisaram o arco reflexo, são aprioristas, essencialistas e dualistas, e que isso não é lógico, tampouco natural. Para este autor 1) nada é *a priori*; 2) tudo exige experiência; 3) o dualismo não está nas coisas, mas no discurso; 4) tudo é processo e mudança; portanto, não é possível tampouco a existência de coisas fixas e perenes. Esses três conceitos – o *a priori*, o dualismo e a fixidez do essencialismo – são, para Dewey, hábitos culturais históricos que atenderam politicamente a uma classe dominante, cujo poder se sustenta no argumento de que há “leis” naturais imutáveis, impostas pela natureza, regendo as relações humanas e estabelecendo situações, hierarquias ou condições sociais com as quais os seres humanos devem se conformar.

A investigação da natureza feita por Dewey levou-o a conclusões diferentes daquelas tradicionalmente ensinadas. Para este pensador, a natureza oferece muito mais liberdade do que é veiculado pelo discurso tradicional porque a mente é plástica, adaptando-se às condições em que se encontra ou alterando as antigas condições para atender aos seus interesses. A partir dessa investigação, concluiu que o corpo e a mente não são duas coisas separadas, pelo contrário, são uma coisa só; chamou a união do corpo com a mente, no capítulo VII de *Experience and Nature*, de *body-mind* (“corpo-mente”). Esta estratégia semântica tem por função igualar os valores tanto do corpo quanto da mente, sem os quais não é possível viver. Porém, dependendo da circunstância, tanto um quanto outro podem ser mais ou menos atuantes: famintos, a preponderância é do corpo; ignorantes, é da mente. Num mundo em que há primazia do âmbito social e cultural, quase todos os problemas e soluções envolvem a esfera mental, sendo a influência do mundo orgânico mais sutil. Vivemos na segunda natureza, uma natureza intelectual altamente social, que constrói a realidade a partir das relações sociais ou da cultura. A mente, entendida como a totalidade das relações abstratas, é uma função, a mais totalizante, desta “coisa” dita humana; seu funcionamento encontra similaridade no vórtex, “um fluxo em movimento, uma constante mudança que, no entanto, tem eixo e direção” (DEWEY, 1958, p. 282). A atividade da mente é altamente dinâmica, móvel, fazendo “rodopiar” memórias, aprendizagens e significados de maneira difusa e criativa.

A imagem do vórtex diverge significativamente da noção de pensamento como fluxo. Diferentemente de Dewey, William James entende a mente – que para ele se confunde com a consciência – como um fluxo contínuo:

Historicamente, William James é o responsável pela expressão “fluxo de pensamentos” da psicologia, da qual derivou a de fluxo de consciência, posteriormente usada na literatura. James fundou a expressão no capítulo IX de seu livro “Princípios de Psicologia”. Nas páginas iniciais do capítulo, encontram-se informações sobre as características primordiais do “fluxo de pensamentos”. James (1979, p.121) afirma que "o pensamento de algum modo continua" e identifica cinco pontos que podem traçar o que seria uma possível definição: 1. Todo pensamento tende a ser parte de uma consciência pessoal. 2. Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento está sempre mudando. 3. Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento é sensivelmente contínuo. 4. Ele sempre parece lidar com objetos independentes de si próprio. 5. Ele está interessado em algumas partes desses objetos com exclusão de outras partes, e acolhe ou rejeita – ‘escolhe’ dentre elas, em uma palavra – o tempo todo (JAMES, 1979, p.121). Proposta no fim do século XIX, a expressão foi utilizada para definir o funcionamento da mente ao processar pensamentos. Nesse momento, sua existência é garantida como padrão individual de variação e seleção. O fluxo de consciência, para James, é o processo da atividade consciente que organiza informações de maneira contínua (OLIVEIRA, 2009, p. 1-2).

A relevância dessa comparação entre fluxo e *vórtex* deve-se ao caráter historicamente assumido pela psicologia, que se consolidou durante o século XX valendo-se do conceito de mente como fluxo contínuo, de James, ideia que é dualista, porque pressupõe um “antes” e um “depois”, e essencialista, porque afirma a existência de uma parte imutável: a consciência humana, que “organiza” o processo mental. Dewey considerou como principal falha desse conceito a equiparação do fluxo de consciência a uma corrente contínua, quando, ao contrário, a consciência se caracterizaria pela intermitência, fato observado empiricamente (Cf. DEWEY, 1958, p. 312). O filósofo também nega a equivalência que James efetua entre mente e consciência, porque distingue uma da outra: para Dewey, a consciência é um *fluxo intermitente*, enquanto a mente é um *fluxo contínuo* – mas não imutável – dotado de mais duas qualidades, ter um centro e ter uma direção. A mente tem um centro relativamente estável, que muda lentamente, mas sem limites inicial e final. Logo, enquanto a noção de fluxo permite pensar numa “ancoragem” das ideias criando “portos seguros” emocionais e intelectuais, na analogia do vórtex, por sua vez, os pensamentos “rodopiam”, relacionando ou modificando uns aos outros, imagem que possibilita a compreensão do *modus operandi* de uma mente que se vale de mobilidade, flexibilidade, plasticidade, estabilidade temporária, contingencialidade, etc. As teorias psicológicas certamente teriam tomado outro rumo se tivessem assumido o formato proposto por Dewey.

A cultura, ou o complexo de comportamentos sociais consolidados, orienta nossas ações; sejam elas tidas como socialmente “certas” ou socialmente “erradas”, estão inscritas

nos hábitos sociais. Todas as características humanas, a mente, a consciência, a percepção, a inteligência, a imaginação, a razão, entre outras, são hábitos aprendidos socialmente – portanto, culturais –, que se misturam, o que significa dizer que são também heterogêneos e sem limites nítidos. O indivíduo “corpo-mente” se define pela somatória dos hábitos: somos os hábitos que aprendemos socialmente, que dirigem nossas ações e pensamentos. Sendo o ser humano a somatória dos hábitos não cabe considerar um sujeito como estritamente “individual”, formado “de dentro para fora”, cuja singularidade depende de características, disposições e comportamentos *a priori* imanes em cada um. Pelo contrário, o indivíduo é uma criação social, “o significado das atividades nativas não é nativo; ele é adquirido. Depende da interação com um meio social” (DEWEY, 1922, p. 90), sua formação deriva do grupo ou da comunidade em que vive, bem como de tudo o que o afeta, como o meio circunstancial próximo, e a proximidade, aqui, abarca tanto a espacial, física, quanto a intelectual.

Sendo os hábitos uma construção cultural, simbólica, e, portanto, baseada em significados, então podem ser modificados pelo pensamento reflexivo. Para Dewey, as funções linguísticas permitiram o desenvolvimento de um hábito específico, o pensamento reflexivo, capaz de operar a modificação dos demais hábitos ao possibilitar a inquirição de dada situação, a seleção entre as diversas opções possíveis que se apresentem e o redirecionamento das ações rumo à formação de novos hábitos: “A escolha está entre adotar costumes mais ou menos inteligentes e significativos” (DEWEY, 1956, p. 71). O indivíduo que pensa reflexivamente pode optar entre se conformar à situação em que se encontra ou alterar seus hábitos – e seja escolhendo a conformidade ou a mudança, as opções conscientes modificarão as circunstâncias, as crenças habituais e, conseqüentemente, a organização social.

Não estivessem todos os hábitos em atividade contínua e influenciando todo ato, não poderia existir tal coisa que se denomina caráter; existiria, sim, simplesmente um feixe de atos desconexos e isolados. Caráter é a interpenetração de hábitos. Se cada hábito existisse em um compartimento estanque e em atividade sem afetar ou ser afetado por outros, caráter não existiria, isto é, a conduta não seria uniforme, mas simplesmente uma justaposição de reações incoerentes a situações isoladas (DEWEY, 1956, p. 40).

Como vimos, o pensamento reflexivo tem o poder de afetar a organização social. O que chamamos de mundo é um conjunto de condições e contingências criadas por hábitos, bem como das conseqüências dessas; logo, mudando-se os hábitos, mudam-se também as condições e as conseqüências: “Hábitos humanos modificáveis e alteráveis sustentam e geram

o fenômeno político” (DEWEY, 1946, p. 6).

Para Dewey, a Segunda Guerra Mundial modificou as condições sociopolíticas, dando início a uma grande transformação, que ainda está em andamento – e que tem estreita ligação com a ideia deweyana de democracia. Até a Segunda Guerra, as famílias dinásticas eram isolacionistas e proprietárias de grande parte das terras; atualmente, do pós-guerra em diante, o contato entre culturas diversas de todo planeta passou a engendrar um modo integrativo entre os povos que provocou a recusa ao direito dinástico familiar, bem como a crescente reivindicação pela distribuição mais igualitária dos recursos e por maiores direitos políticos. Estaríamos vivendo, segundo Dewey, a transição entre o mundo feudal e um mundo que pede igualdade.

Atualmente, a fronteira é moral e não física. O período de terras livres que pareciam ilimitadas em extensão desapareceu. Recursos não utilizados são agora humanos e não materiais. Eles são encontrados no desperdício de homens e mulheres adultos que não têm a chance de trabalhar, e nos homens e mulheres jovens que encontram as portas fechadas onde antes havia oportunidade (DEWEY, 1976, p. 225).

A mudança das condições sociais desta era tende a formar hábitos mais flexíveis e comunicativos, em grande parte impelidos por tecnologias que multiplicam a capacidade de interação. Dewey considera que as condições para uma vida democrática já estão presentes: anti-isolacionismo, comunicação extensiva, integração de povos, concentração em grandes centros de pessoas de variadas etnias e culturas, tudo isso apontando para o inevitável redirecionamento dos hábitos (Cf. DEWEY, 1946, p. 110). Ainda que forças contrárias se oponham a essas mudanças, o fato é que já aconteceram e, portanto, não podem ser desfeitas. Logo, algum “tipo de democracia” já está se constituindo: “a ideia de democracia, que se opõe a qualquer concepção de aristocracia, consiste em que cada indivíduo deve ser consultado de forma ativa e não passiva, de maneira que ele próprio se torne parte do processo de autoridade, do controle social” (DEWEY, 1952, p. 38).

Dewey não define em detalhes o significado de democracia justamente porque ela é radical, tem que ser formada pela interação social, e experimental, constituída pela implementação de hipóteses de convívio geral, mantendo-se condições que funcionam, descartando-se as que forem disfuncionais, recuperando-se o que deixou de funcionar em outra época, mas voltou a ser proveitoso, etc. “A crença democrática no princípio da liderança é generosa. É universal. É a crença na capacidade de cada pessoa de levar sua própria vida livre de coerção e imposição por parte de outros, desde que as condições certas sejam

fornecidas” (DEWEY, 1976, p. 227).

As condições presentes para a vida democrática, porém, são potenciais, e não deterministas. Não há um “destino democrático” a ser atingido pela “correnteza social”. O que há é uma corrente formada historicamente em direção às formas democráticas, que não está imune à reação das forças que a ela se se opõe.

A democracia não é uma utopia; é de fato uma possibilidade. O que chamamos de “democracia”, de maneira vaga, Dewey considera que é apenas uma reação ao sistema feudal, este de caráter excludente, autoritário, em que uma aristocracia detinha poder e riqueza, enquanto cabia ao restante da população a obediência e condições sociais predeterminadas e inalteráveis. Porém, o poder atribuído à nobreza era um hábito, uma crença que já não existe mais, ainda que persistam suas consequências, como concentração de renda e poder ainda concentrado nas mãos de poucos. O contraponto ao sistema feudal é o modelo republicano representativo, ainda fortemente autoritário, valendo-se de oficiais públicos para fazer a mediação entre o público e o governo, que frequentemente agem seguindo suas próprias noções de justiça e de moral ou segundo seus interesses privados. Ainda que o republicanismo seja um modo de governo representativo, o diálogo, a negociação e a elaboração de acordos não estão ao alcance de todos os cidadãos, entre os quais prevalece ainda o costume de obedecer ordens sem discuti-las. É ainda difícil imaginar uma sociedade em que todos teriam voz e meios para avaliar as ações a serem aplicadas sobre o conjunto da sociedade porque a ideia de democracia foi aplicada sobre um cenário formado por resquícios do feudalismo.

Para Dewey, a democracia implica um público que dirija a si mesmo e à *res publica*, tornando-se condutor das ações e também dos recursos. Ao público caberia tomar todas as decisões que afetassem os interesses comuns. Esse “público”, portanto, será obrigatoriamente composto por *indivíduos* que aprenderam a manipular seus hábitos pelo pensamento reflexivo, porém que sejam *integradores*, ou seja, precisam negociar o que desejam em relação às condições e interesses dos outros, que reconhece como sendo tão importantes quanto os seus. Uma organização social formada por esse público não é espontânea e não há limites “naturais” que a impeçam: os únicos limites são os hábitos sociais autoimpostos. E como a mudança dos hábitos depende da inquirição, então, *pensar reflexivamente* não é condição opcional na democracia. Logo, longe de tratar de uma utopia democrática, Dewey propõe um caminho possível para a democracia, que passa por uma educação baseada no desenvolvimento do pensamento reflexivo.

Eu disse que a democracia e a educação têm uma relação recíproca, porque

não só é certo que a democracia constitui em si mesma um princípio educacional, mas que a democracia não pode perdurar, muito menos se desenvolver, sem a educação, no sentido mais restrito que comumente lhe damos, a educação que é dada pela família, e especialmente na escola. A escola constitui o agente essencial de distribuição de todos os valores e finalidades que um grupo social tende (DEWEY, 1952, p. 39).

Costumamos chamar de “educação” um certo complexo formal organizado de conteúdos, porém o termo é muito mais amplo do que isso, abrangendo tudo o que um indivíduo aprende desde as suas primeiras experiências. No entanto, isso não implica afirmar que o princípio da constituição humana é simplesmente a interação, o encontro com as coisas do mundo que provoca sensações, pois isso, por si só, não tem significado algum; é quase como uma colisão acidental ou como o funcionamento de uma mera corrente nervosa. No entanto, este trabalho procurou mostrar que o indivíduo, para se tornar humano, precisa que esse encontro passe do imediato para o mediato, transformando-se em uma experiência significativa por meio do aprendizado da linguagem oriunda do meio social. Assim, pode-se dizer que a vida consciente e perceptiva só tem início quando passa a criar significados – e que o ser humano só se torna “ser humano” quando *aprende* a sê-lo. Essa aprendizagem equivale à educação, que é, esse sim, o princípio de tudo, o início dos inícios, o momento em que o acontecimento se torna um significado: “O coração da sociabilidade do homem está na educação” (DEWEY, 2004a, p. 185). A educação é, portanto, o primeiríssimo acontecimento porque sem ela não há significado.

Para Dewey, “[t]oda existência é um evento” (DEWEY, 1958, p. 71). Em outras palavras, a existência é um acontecimento que tem relação com o passado, com tudo o que aconteceu em algum momento, e com tudo o que existe. “A natureza *intrínseca* dos eventos é revelada na experiência como as qualidades imediatamente sentidas das coisas” (DEWEY, 1958, p. xii, grifo do autor). A mente faz a passagem da imediatez da interação para a mediatez consciente; cria significações que são manipuladas abstratamente: esse processo, resultado da experiência, é a educação.

“Uma vez que o processo de experiência é capaz de ser educativo, a fé na democracia é a mesma coisa que ter fé na experiência e na educação” (DEWEY, 1976, p. 229). Com esta frase, Dewey relaciona diretamente experiência e educação, em duas instâncias: primeiramente vinculando a educação ao processo orgânico da experiência e, por meio da continuidade, ligando a experiência tanto a essa imediatez orgânica quanto à mediatez dos hábitos; em um segundo momento, associando a educação à democracia, ao afirmar a dependência desta para com o pensamento reflexivo e a mudança de hábitos. A “fé” a que

Dewey se refere, é justamente nesta crença na capacidade humana: “A democracia é um modo de vida pessoal controlado não apenas pela fé na natureza humana em geral, mas pela fé na capacidade de julgamento e de ação inteligente dos seres humanos, se existirem condições para tanto” (DEWEY, 1976, p. 227). Como “natureza humana em *geral*”, entenda-se a segunda natureza – os hábitos – já abordada neste trabalho.

A educação é, pois, o processo da experiência: acontece sempre que houver uma experiência que resulte em um significado, que, por sua vez, passe a ser organizado pelos hábitos já aprendidos, tornando-se ele mesmo um novo hábito. Ou seja, os significados tornam-se hábitos e os hábitos passam a ordenar todas as ações, fazendo com que se confundam, a partir de certo momento, interação, experiência e educação.

Em síntese, a educação é o resultado da experiência; com ela, se apreendem os símbolos sociais que irão definir o sujeito, um ser formado por hábitos; mudando os símbolos habituais por meio da educação e pelo pensamento reflexivo qualquer comunidade é possível, até mesmo a democrática.

Uma fé genuinamente democrática na paz é a fé na possibilidade de condução de disputas, controvérsias e conflitos como empreendimentos cooperativos em que ambas as partes aprendem, dando ao outro uma chance de se expressar, em vez uma parte conquistar a outra pela repressão forçada – uma supressão que não deixa de ser violenta quando ocorre por meios psicológicos de ridicularização, abuso, intimidação, em vez de encarceramento declarado ou em campos de concentração. Cooperar, dando às diferenças uma chance de se mostrar por causa da crença de que a expressão da diferença não é apenas um direito das outras pessoas, mas é um meio de enriquecer a própria experiência de vida, é inerente ao modo de vida pessoal democrático (DEWEY, 1976, p. 228).

Referências bibliográficas

Obras de John Dewey consultadas:

- DEWEY, John. The New Psychology. **Andover Review**, 2, 278-289, 1884.
- DEWEY, John. **Psychology**. New York: Harper & Brothers, Franklin Square, 1893.
- DEWEY, John. The Reflex Arc Concept in Psychology. **The Psychological Review**, vol. 3, n. 4, p. 357-370, julho de 1896.
- DEWEY, John. My pedagogic creed. **School Journal**. Vol. 54, p. 77-80. January, 1897.
- DEWEY, John. **The Influence of Darwin on Philosophy, And Other Essays in Contemporary Thought**. New York: Henry Holt and Company. 1910.
- DEWEY, John. **Interest and effort in education**. Cambridge, Massachusetts: The Riverside Press, 1913.
- DEWEY, John. **Human nature and conduct: An Introduction to Social Psychology**. New York: Henry Holt and Company. 1922.
- DEWEY, John. **The quest for certainty: a study of the relation of knowledge and action**. New York: Minton, Balch & Company, 1929.
- DEWEY, John. **Pedagogía y filosofía**. Tradução de J. Méndez Herrera. Madrid: Francisco Beltrán Librería Española y Extranjera, 1930.
- DEWEY, John. **How we think. A restatement of the relation of reflective thinking to the educative process**. Lexington, Massachusetts: D.C. Heath and Company, 1933.
- DEWEY, John. **Logic, the theory of inquiry**. New York, USA: Henry Holt and Company, 1938.
- DEWEY, John. **The public and its problems: An Essay in Political Inquiry**. Chicago, USA: Gateway Books, 1946.
- DEWEY, John. **Logica, teoria dell'indagine**. Torino, Itália: Giulio Einaudi editore, 1949.
- DEWEY, John. **El hombre y sus problemas**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1952.
- DEWEY, John. **Vida e Educação**. São Paulo: Melhoramentos, 1954.
- DEWEY, John. **A natureza humana e a conduta**. Bauru, SP: Tipografias e Livrarias Brasil S. A., 1956.
- DEWEY, John. **La ciencia de la educación**. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 1957.
- DEWEY, John. **Experience and Nature**. New York: Dover Publications, Inc. 1958.
- DEWEY, John. **Democracia e educação**. 3ª edição. S. Paulo: Cia Editora Nacional, 1959.
- DEWEY, John. **Reconstrução em filosofia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959a.
- DEWEY, John. **Como pensamos: como se relaciona o pensamento reflexivo com o**

processo educativo: uma reexposição. 3ª edição. S. Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959b.

DEWEY, John. **Liberalismo, liberdade e cultura.** São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1970.

DEWEY, John. **Experiência e natureza** (p. 159-210). ; **Lógica – A teoria da investigação** (p. 211-244); **Arte como experiência** (p. 245-264). Coleção “Os pensadores XL”. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

DEWEY, John. La influencia del darwinismo en la filosofía. In **The moral writings of John Dewey.** New York: Prometheus Books, 1994. Traduzido para o espanhol por: Maria Luisa Femenías.

DEWEY, John. **Creative democracy: The task before us.** In J. Boydston (Ed.), John Dewey: The later works, 1925-1953, volume 14 (p. 224-230). Carbondale: Southern Illinois University Press (Original work published 1939) 1976.

DEWEY, John. **Experience and education.** New York: Touchstone, 1997.

DEWEY, John. “Pode a Educação Participar na Reconstrução Social?” in **Currículo sem Fronteiras, v.1, n.2, p. 189-193, Jul/Dez 2001.** Traduzido por João M. Paraskeva (Universidade do Minho, Portugal) e Luís Armando Gandin (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil).

DEWEY, John. **Democracy and Education.** New York: Dover Publications, Inc. 2004.

DEWEY, John. **Reconstruction in philosophy.** New York: Dover Publications, Inc. 2004a.

DEWEY, John. **Art as experience.** New York, USA: Berkley Pub. 2005.

DEWEY, John. **O desenvolvimento do pragmatismo americano.** Traduzido do original em inglês de 1931 por Renato Rodrigues Kinouchi. In: Scientiae Studia, São Paulo, v. 5, n. 2, 2007.

DEWEY, John. **O desenvolvimento do pragmatismo americano.** Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. In: COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, Volume 5, Número 2, julho – dezembro, 2008, p. 119-132. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/5782>>. Acesso em: 18/06/2019, 15h50.

DEWEY, John. **Democracia Criativa: a tarefa diante de nós.** In: Democracia Cooperativa: escritos políticos escolhidos de John Dewey: 1927-1939. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008a.

DEWEY, John. **Arte como experiência.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DEWEY, John. **Experiência e educação.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

DEWEY, John. **Unmodern philosophy and modern philosophy.** Carbondale, Illinois:

Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 2012.

DEWEY, John. **Logic, the theory of inquiry**. USA: Read Books Ltd., 2013.

DEWEY, John. **Esperienza e natura**. Milano, Itália: Ugo Mursia Editore, 2014.

Obras de comentadores e referências:

ALCARO, Mario. **La logica sperimentale di John Dewey**. Messina, Itália: Editrice La Libria, 1972.

ALEXANDER, Thomas. Linguistic Pragmatism and Cultural Naturalism: Noncognitive Experience, Culture, and the Human Eros. In: **European Journal of Pragmatism and American Philosophy**, VI, 2, 2014.

AMARAL, Maria Nazaré de C. P. **Dewey: filosofia e experiência democrática**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

BARALDI, Sandro Adrián. **Dewey: a educação como instrumento para a democracia**. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Filosofia e Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, orientação Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo: s.n., 2013.

BOCHENSKI, I. M. **Diretrizes do pensamento filosófico**. São Paulo, SP: EPU - Editora Pedagógica e Universitária Ltda., 1977.

BOISVERT, Raymond D. **Dewey's Metaphysics**. New York: Fordham University Press. 1988.

CAMPBELL, James. Dewey's Conception of Community. In: HICKMAN, Larry A. **Reading Dewey: interpretations for a postmodern generation**. Indiana: Indiana University Press. 1998.

CARVALHO, Antonio P. O pensamento de Dewey. In: DEWEY, John. **Reconstrução em filosofia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959a.

DEWEY, John. **Reconstrução em filosofia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959a.

DEEN, Phillip. Introduction. In: DEWEY, John. **Unmodern philosophy and modern philosophy**. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 2012.

DYKHUIZEN, George. **The Life and Mind of John Dewey**. Southern Illinois University Press, 1978.

FOGAÇA, Jennifer R. V. **Natureza da luz**. Disponível em: <<https://mundoeducacao.bol.uol.com.br/quimica/natureza-luz.htm>>, 18/01/2019, às 15h50.

GARRISON, James W. John Dewey, Philosophy as Education. In: HICKMAN, Larry A. **Reading Dewey: interpretations for a postmodern generation**. Indiana: Indiana University

Press. 1998.

HICKMAN, Larry A. **Reading Dewey: interpretations for a postmodern generation**. Indiana: Indiana University Press. 1998.

HICKMAN, Larry A. **Pragmatism as post-postmodernism: lessons from John Dewey**. New York: Fordham University Press. 2007.

HILDEBRAND, David. **Dewey, a beginner's guide**. Oxford: Oneworld, 2008.

HOOK, Sidney. **John Dewey: An intellectual portrait**. New York: Cosimo Classics, 2008.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

MACHADO, Heloisa Guaracy. **De res publica e de republica: o significado histórico de um conceito**. In. Cadernos de História. v. 1, n. 1, Belo Horizonte: PUC-MG, 1995. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/1641>>. Acesso em: 13/05/2019, 14h30.

MARCONDES, Ofélia Maria. **Dewey: estética social e educação democrática**. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Filosofia da Educação). Orientação Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2017.

MARINARO, Guillermo Salvador. No hay lugar para la muerte. In: MARINARO, Guillermo Salvador [et al.]. **Filosofía sub 40 ensayos sobre la democracia contemporánea**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Aurelia Rivera; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Centro Cultural de España, 2016.

MOGILKA, Maurício. Educar para a democracia. **Cadernos de Pesquisa**, n. 119, (julho/2003), p.129-143. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cp/n119/n119a07.pdf>>.

NASCIMENTO, Edna Maria Magalhães. **Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da cultura**. Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia. São Paulo, Volume 7, Número 1, janeiro - junho, 2010, p. 052-070. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em <<http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo>>

OLIVEIRA, Ângela Francisca Almeida de. Fluxo de consciência, psicologia, literatura, teatro: um início de conversa. **Cena em movimento**. N. 1, 2009, ISSN: 2178-2172. p. 1-14. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/cenamov/article/view/21605/12442>>. Acesso em: 19/05/2019, às 17h.

OLIVEIRA, Ricardo Costa de. Na teia do nepotismo. Curitiba, PR: Insight, 2012.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Coleção: Os pensadores – 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

- RIBEIRO, Paulo S. “Preconceito de classe social”; Brasil Escola, Disponível em <<https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/preconceito-classe-social.htm>>. Acesso em 17/01/2019, às 15h.
- ROGERS, Melvin L. Introduction: Revisiting The Public and Its Problems. In: DEWEY, John. **The public and its problems: An Essay in Political Inquiry**. Athens, Ohio: Swallow Press. Edição do Kindle, 2016.
- SAVIANI, Dermeval. **Educação: do senso comum à consciência filosófica**. São Paulo: Cortez Editora, 1991.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. **Educação, ideologia e contra-ideologia**. São Paulo: EPU, 1986.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. A busca do sentido da formação humana: tarefa da Filosofia da Educação. **Educação e Pesquisa - Revista da Faculdade de Educação da USP** - set./dez. 2006, ISSN 1517-9702.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. **Educação, sujeito e história**. São Paulo: Olho d'Água, 3ª edição, 2012.
- TEIXEIRA, Anísio. A pedagogia de Dewey. In: TEIXEIRA, Anísio. **Vida e Educação**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1954.
- TEIXEIRA, Anísio. Bases da teoria lógica de Dewey. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Rio de Janeiro, v.23, n.57, jan./mar. 1955. p.3-27.
- TEIXEIRA, Anísio. Dewey e a filosofia da educação. **Boletim Informativo CAPES**. Rio de Janeiro, n.85, dez. 1959. p.1-2.
- WESTBROOCK, Robert B. **John Dewey**. (Coleção Educadores) Tradução de: José Eustáquio Romão, Verone Lane Rodrigues (org.). – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.