

Democracia Cooperativa

Escritos Políticos Escolhidos de John Dewey



Augusto de Franco e Thamy Pogrebinski (Editores)

Democracia Cooperativa

Escritos Políticos Escolhidos de John Dewey (1927-1939)

Democracia Cooperativa: Escritos Políticos Escolhidos de John Dewey (1927-1939)

© 2008, Conferência Mundial sobre o Desenvolvimento de Cidades

Tradução: Traduzca.

Edição: Augusto de Franco e Thamy Pogrebinski (2008).

Seleção de textos: Augusto de Franco (com base na seleção feita por Larry A. Hickman e Thomas M. Alexander, em *The Essential Dewey, vol. 1: Pragmatism, Education, Democracy*. Bloomington: Indiana University Press, 1998).

Revisão Científica: Thamy Pogrebinski

*“The idea of democracy is a wider and fuller idea
than can be exemplified in the State even at its best.
To be realized it must affect all modes of human association...”*

John Dewey (1927) in *“The public and its problems”*.

ADVERTÊNCIA

Infelizmente os editores não podem se responsabilizar pela tradução dos presentes escritos políticos escolhidos de John Dewey. Circunstâncias particularmente desfavoráveis, decorrentes, entre outros fatores, da falta de tempo e de recursos, impediram tanto uma revisão técnica, quanto uma revisão literária do material traduzido. O máximo que pôde ser feito foi uma revisão científica (por Thamy Pogrebinschi), com o objetivo de escoimar absurdos que pudessem levar a interpretações muito equivocadas do pensamento do autor. O presente volume deve ser considerado, portanto, como uma **versão preliminar** – em certo sentido experimental – dos *Escritos Políticos Escolhidos de John Dewey*, que agora tiveram que vir à luz de qualquer maneira, face ao imperativo imposto pelo compromisso do seu lançamento durante a Conferência Mundial sobre Desenvolvimento de Cidades (Porto Alegre, 13 a 16 de fevereiro de 2008). Os editores se comprometem, entretanto, a preparar uma nova versão deste livro, com certeza revista do ponto de vista técnico e literário e, talvez, aumentada – para o que gostariam de contar com a contribuição dos leitores –, se possível ainda neste ano de 2008.

Prefácio

John Dewey (1859-1952), o chamado “filósofo da América”, acabou ficando mais conhecido no Brasil como filósofo da educação. Até agora seus escritos políticos – sobretudo os publicados entre 1927 e 1939 – são praticamente desconhecidos entre nós. Nenhum deles foi traduzido e publicado no Brasil. Ou seja, ficamos oitenta anos sem conhecer as importantíssimas (e avançadíssimas) idéias de John Dewey como, vamos dizer, filósofo da democracia.

Assim, por ocasião da Conferência Mundial sobre Desenvolvimento de Cidades, como coordenador do comitê científico do evento, resolvi propor aos seus organizadores a realização de um grande painel sobre as idéias de John Dewey sobre a democracia, que permanecem ignoradas, em especial (e curiosamente), por aqueles que se dedicam a refletir sobre a democracia participativa e a experimentar formas inovadoras de participação democrática na gestão das cidades (um dos temas-eixo do encontro). Minha proposta contemplava também o lançamento – durante a realização do referido painel – de uma pequena coletânea dos escritos políticos de John Dewey.

A tarefa, entretanto, era maior do que supúnhamos. Em primeiro lugar pelas imensas dificuldades de tradução (conforme foi explicado na advertência que abre a presente edição). Em segundo lugar pela exigüidade do tempo. Para ser lançado na conferência, o livro deveria ficar pronto em prazo recorde.

Não teríamos conseguido cumpri-la sem o auxílio da professora Thamy Pogrebinschi, que – pegando a tarefa na undécima hora – trabalhou arduamente, *pro bono*, para fazer a revisão científica da tradução, dividindo comigo as responsabilidades pela edição da presente obra. E que, além de tudo, ainda se dispôs a escrever o interessante posfácio que qualifica esta modesta tentativa de divulgar as idéias políticas de Dewey no Brasil.

Boa leitura a todos. E para os que estão iniciando agora a leitura de Dewey, recomendo que comecem pelos dois últimos artigos reunidos aqui: “A democracia é radical” (1937) e “Democracia criativa: a tarefa diante de nós” (1939).

Conferência Mundial sobre o Desenvolvimento de Cidades

Porto Alegre, verão de 2008

Augusto de Franco
www.augustodefranco.com.br

Sumário

Prefácio

Introdução, por Augusto de Franco

Em busca do público (1927)

Em busca da grande comunidade (1927)

A idéia filosófica inclusiva (1928)

Liberalismo renascente (1935)

A democracia é radical (1937)

Democracia criativa: a tarefa diante de nós (1939)

Posfácio: Uma outra fundação para a democracia, por Thamy Pogrebinski

Introdução

Por Augusto de Franco

“The fundamental principle of democracy is that the ends of freedom and individuality for all can be attained only by means that accord with those ends... [but] There is no opposition in standing for liberal democratic means combined with ends that are socially radical”.

John Dewey (1937) in *“Democracy is radical”*.

Bastaria a citação acima para justificar o esforço de editar uma coletânea de escritos políticos de John Dewey, cujas idéias – a meu ver – constituem uma vacina contra as iniciativas de autocratizar a democracia, tanto aquelas claramente ditatoriais ou protoditatoriais, quanto as que pretendem usar a democracia contra a democracia, parasitando-a para – substantiva e objetivamente – restringi-la no presente em nome de um reino de liberdade para todos a ser conquistado no futuro. Dewey é implacável com esses projetos autocratizantes: “o princípio fundamental da democracia é que os fins de liberdade e individualidade para todos apenas podem ser obtidos por meios que estejam de acordo com esses objetivos... [mas] Não há oposição na defesa de meios democráticos liberais combinados com fins que são socialmente radicais”.

Para quem apreendeu, como Dewey, a essência da idéia de democracia, deveria ser óbvio que só se pode alcançar a democracia praticando democracia. Não é possível tomar um atalho autocrático para uma sociedade democrática. A democracia é, como ele diz, simultaneamente, meio e fim, constituindo-se, portanto, como alternativa de presente e não apenas como modelo utópico de futura sociedade ideal. Assim, não se pode chegar a uma sociedade democrática a não ser por meio do exercício da democracia.

Repisar tais constatações é um reconhecimento tardio a John Dewey. Como ele escreveu, no artigo “A democracia é radical” (1937): a “democracia significa não só os fins que até mesmo as ditaduras agora afirmam ser seus fins, segurança para os indivíduos e oportunidade para seu desenvolvimento pessoal. Significa também uma ênfase precípua nos *meios* pelos quais esses fins devem ser cumpridos. Os

meios aos quais ela se dedica são as atividades voluntárias dos indivíduos ao invés da coerção; são assentimento e consentimento ao invés de violência; são a força da organização inteligente *versus* aquela da organização imposta de fora e de cima. *O princípio fundamental da democracia é que os fins de liberdade e individualidade para todos apenas podem ser obtidos por meios que estejam de acordo com esses objetivos.*"

Sim, é preciso repetir. Dewey deveria ser lido e relido todos os dias pelos democratas hoje confrontados com renovadas tentativas de usar a democracia (como fim) contra a democracia (como meio). O que espanta é a clareza desse senhor de quase 80 anos – e há 70 anos – diante de uma questão que se arrasta sem solução teórica e prática até os dias de hoje. Por que John Dewey pôde ter tamanha clareza? A meu juízo, por duas razões pelo menos: em primeiro lugar porque ele estava realmente convertido à democracia como idéia (ou seja, a democracia no sentido “forte” do conceito) e, em segundo lugar, porque ele vivia um momento histórico em que a democracia estava sendo usada instrumentalmente para legitimar a autocracia (tanto à direita, com o nacional-socialismo alemão, quanto à esquerda, com o bolchevismo da III Internacional ainda em expansão).

Tudo indica que vivemos agora um momento semelhante. Não estamos na iminência de uma guerra generalizada (como estava Dewey em 1937, na ante-sala da segunda grande guerra mundial) e não existem ameaças totalitárias globais equivalentes ao nazismo e ao comunismo. No entanto, a perversão da política promovida pelos diversos populismos (remanescentes ou reflorescentes, sobretudo na América Latina) constitui uma ameaça seriíssima à democracia que só pode ser plenamente percebida por quem está convencido – como Dewey estava – da necessidade da radicalização da democracia. Infelizmente tanto os liberais quanto os socialdemocratas de hoje não estão convencidos disso. Crêem que basta se posicionar (e ainda por cima timidamente) na defesa das regras formais do sistema representativo, com suas instituições e procedimentos limitados ao voto secreto, às eleições periódicas, à alternância de poder, aos direitos civis e à liberdade de organização política e, enfim, ao chamado Estado de direito e ao império da lei. Parodiando Tayllerand, parecem não ter esquecido nada e também não ter aprendido nada com o século passado. Mas enquanto eles cochilam, vai avançando o uso da democracia contra a democracia com o fito de manter no poder, por longo prazo, grupos privados que proclamam o ideal democrático como cobertura para enfrear o processo de democratização das sociedades que parasitam.

No discurso “Democracia criativa: a tarefa que temos pela frente” (1939), em que lançou sua derradeira contribuição às bases de uma nova teoria normativa da democracia que poderíamos chamar de democracia cooperativa, John Dewey deixou claro que estava tomando o conceito em seu sentido “forte”. A democracia, para ele, não se refere – nem apenas, nem principalmente – ao funcionamento das instituições políticas, mas é “um modo de vida” baseado em uma aposta “nas

possibilidades da natureza humana”, no “homem comum”, como ele diz, “nas atitudes que os seres humanos revelam em suas mútuas relações, em todos os acontecimentos da vida cotidiana”. Segundo Dewey, a democracia é uma aposta generosa na capacidade de todas as pessoas para dirigir sua própria vida, livre de toda coerção e imposição por parte dos demais, sempre que estejam dadas as devidas condições.

Doze anos antes, em “O público e seus problemas” (1927), ele já tinha deixado claro que existe uma distinção entre a democracia como uma idéia de vida social e a democracia política como um sistema de governo. A idéia – argumentava ele – permanece estéril e vazia sempre que não se encarne nas relações humanas. Porém na discussão há que distinguí-las. A idéia de democracia é uma idéia mais ampla e mais completa do que se possa exemplificar no Estado, ainda no melhor dos casos. Para que se realize, deve afetar todos os modos de associação humana, a família, a escola, a indústria, a religião. Inclusive no que se refere às medidas políticas, as instituições governamentais não são senão um mecanismo para proporcionar a essa idéia canais de atuação efetiva.

Essa democracia, no sentido “forte” do conceito, na base da sociedade e no cotidiano do cidadão, só pode ser experimentada, pelo menos em escala mais ampla, no interior de regimes formalmente democráticos.

Isso não significa, portanto, que a democracia como sistema de governo seja menos importante que a democracia em seu sentido “forte”, como “modo-de-vida”, porquanto a condição para que a democracia em seu sentido “forte” possa se realizar é a existência da democracia em seu sentido de regime político ou forma de administração do Estado. Onde não existe um sistema representativo funcionando, em geral também não há práticas realmente participativas, na base da sociedade e no cotidiano do cidadão, que possam ser consideradas como democráticas. Em outras palavras, a chamada democracia liberal – pelo menos nos tempos que correm – é condição para o exercício de formas inovadoras de democracia radical.

Para Dewey, não há nada mais radical do que insistir na articulação de métodos democráticos que sirvam como meios para efetuar mudanças sociais radicais. Radicalizar (no sentido de democratizar) a democracia é realizá-la no sentido “forte” do conceito. Neste sentido, a democracia deve ser tomada como o valor principal da vida pública e tudo – qualquer evento, qualquer proposta – deve ser avaliado, medido e pesado, do ponto de vista da democracia.

Assim, só é possível democratizar (mais, e cada vez mais) a democracia enquanto existir essa (reconhecidamente imperfeita e insuficiente) democracia formal, com suas instituições e procedimentos limitados. É possível, sim, radicalizar a

democracia, mas tal possibilidade existe na exata medida em que tais instituições e procedimentos da democracia liberal não forem pervertidos e degenerados pela prática da política como uma ‘continuação da guerra por outros meios’ (a chamada “fórmula inversa – e leniniana – de Clausewitz”).

Em suma, não se pode usar métodos autocráticos para atingir fins democráticos e é contra essa falsa alternativa – do ponto de vista da democracia – que Dewey se insurgia. É mais ou menos como se preparar para a guerra para atingir a paz: parece óbvio que se alguém se prepara a guerra terá mais chances de praticar a guerra, na medida em que se organiza para tal; da mesma forma, se alguém se organiza autocraticamente estará “produzindo” autocracia, ou seja, menos-democracia e não mais-democracia. Mal comparando, essa história se assemelha àquele mito, difundido pelas esquerdas, segundo o qual, na transição socialista para o comunismo, trata-se de reforçar o poder de Estado (como meio) para atingir o objetivo da sua extinção (como fim) – como se fosse possível alguém enfraquecer alguma coisa fortalecendo-a.

Todavia, Dewey vai mais além. Não basta resistir e se insurgir contra a autocracia. Radicalizar a democracia, realizar o conteúdo radical da idéia de democracia, exige participação voluntária e prática cooperativa. Para ele, a democracia não é um ensinar, mas um deixar aprender. É uma aposta de que os seres humanos comuns podem, sim, aprender a se autoconduzir – mesmo que não possuam nenhuma ciência ou técnica específica – quando imersos em ambientes que favoreçam ao exercício coletivo dessa educação democrática. Ora, esses ambientes são os ambientes comunitários, constituídos pela prática cooperativa das pessoas que se conectam umas as outras e atuam coletivamente em prol de objetivos comuns.

Sim, se Dewey, como vimos, não encarava a democracia como mera forma de legitimação institucional, ele também não tinha uma visão procedimental da democracia, nem a encarava apenas como “as regras do jogo”. Para ele, esse modo de vida que é um meio e simultaneamente um fim, é o único capaz de promover a conversão de inimizade em amizade política: tratar os que discordam de nós – por muito grave que seja a discrepância – como pessoas com as quais podemos aprender e, neste sentido, como amigos. Ora, isso é algo capaz de surpreender quem aprendeu a rezar pela cartilha do realismo de Carl Schmitt (em “O Conceito do Político”, escrito poucos anos antes da última conferência de Dewey de 1939).

Sim, a democracia para Dewey era, como ele mesmo afirma, uma espécie de “fé democrática na paz”, aquela fé que confia na possibilidade de dirimir as disputas, as controvérsias e os conflitos como empreendimentos cooperativos nos quais cada uma das partes aprende dando à outra a possibilidade de expressar-se, em lugar de considerá-la como um inimigo a derrotar e suprimir pela força.

O juízo de Dewey, de que cooperar, deixando que as diferenças possam ganhar livre expressão, é algo inerente ao modo de vida democrático, por isso que a democracia é a crença de que inclusive quando as necessidades, os fins ou as consequências diferem de indivíduo para indivíduo, o hábito da cooperação amistosa – hábito que não exclui a rivalidade e a competição, como no esporte – é por si uma valiosa contribuição à vida, estabelece uma ruptura com as concepções adversariais de democracia que contaminaram as práticas totalitárias ou autoritárias, sejam provenientes da “direita” ou da “esquerda”.

Todavia, o que parece mais relevante no discurso de Dewey é sua visão antecipatória da rede social. Quando ele diz que todo modo de vida carente de democracia limita os contatos, os intercâmbios, as comunicações e as interações que estabilizam, ampliam e enriquecem a experiência e que o propósito da democracia é e será sempre a criação de uma experiência mais livre e mais humana, na qual todos participemos e para a qual todos contribuamos, está antevendo as relações entre a democracia (como modo de vida comunitário) e a dinâmica de redes sociais distribuídas. Está dizendo que o poder (autocrático) age obstruindo fluxos ou colocando obstáculos à livre fluência, separando e excluindo nodos da rede social. E com isso, ao mesmo tempo, está indicando o que devemos fazer para nos livrar da dominação desse tipo de poder.

Nos termos de hoje poderíamos dizer que uma democracia radicalizada (que é, assim, segundo Dewey, sempre uma democracia cooperativa), exige um padrão de organização em rede. E poderá ser tanto mais cooperativa quanto maior for a conectividade dessa rede e quanto mais ela apresentar uma topologia distribuída (ou quanto menos centralizada ou descentralizada ela for).

Isso significa que a democracia em seu sentido “forte” não é um projeto destinado ao Estado-nação, às suas formas de administração política (tal como até hoje as conhecemos), e sim à sociedade mesmo, ou melhor, às comunidades que se formam por livre pactuação entre iguais, caracterizadas por múltiplas relações horizontais entre seus membros. E que, portanto, não se pode pretender substituir os procedimentos e as regras dos sistemas políticos democráticos representativos formais pelas inovações políticas inspiradas por concepções democráticas radicais.

Por outro lado, a emergência de inovações políticas na base da sociedade e no cotidiano dos cidadãos, inspiradas por concepções radicais de democracia cooperativa, pode exercer uma influência sobre o sistema político, de fora para dentro e de baixo para cima, capaz de mudar a estrutura e o funcionamento dos regimes democráticos formais. Ou seja, por essa via, a democracia no sentido “forte” acaba democratizando a democracia no sentido formal, mas não exatamente para tomar seu lugar e sim para democratizar cada vez mais a política que se pratica no âmbito do Estado e das suas relações com a sociedade.

Em todo caso, o caminho é mais democracia na sociedade, mais participação cooperativa dos cidadãos, o que, obviamente, só é viável na dimensão local (e sob regimes políticos que não proíbam nem restrinjam seriamente tal experimentação inovadora: daí a necessidade da democracia liberal).

Para Dewey, a democracia (como idéia, na sua acepção “forte”) é local, no sentido de que a democracia é um projeto comunitário; ou, como ele próprio escreveu, em *O público e seus problemas* (1927), “a democracia há de começar em casa, e sua casa é a comunidade vicinal”.

A formação democrática da vontade política não pode se dar apenas por meio da afirmação da liberdade do indivíduo perante o Estado, mas envolve um processo social. A atividade política dos cidadãos não pode se restringir ao controle regular sobre o aparato estatal (com o fito de assegurar que o Estado garanta as liberdades individuais).

A liberdade do indivíduo depende de relações comunicativas (cada cidadão só pode atingir autonomia pessoal em associação com outros), mas o indivíduo só atinge liberdade quando atua comunitariamente para resolver um problema coletivo, o que exige – necessariamente – cooperação (voluntária). Há portanto, uma conexão interna entre liberdade, democracia e cooperação. Isso evoca um outro conceito (deweyano) de esfera pública, como instância em que a sociedade tenta, experimentalmente, explorar, processar e resolver seus problemas de coordenação da ação social. Assim, é somente a experiência de participar voluntária e cooperativamente em grupos para resolver problemas e aproveitar oportunidades, que pode apontar para o indivíduo a necessidade de um espaço público democrático. O indivíduo como participante ativo de empreendimentos comunitários – tendo consciência da responsabilidade compartilhada e da cooperação – é o agente político democrático (no sentido “forte” do conceito).

A concepção de esfera pública democrática como meio pelo qual a sociedade tenta processar e resolver seus problemas (como Dewey já havia proposto no final da década de 1920), permite a descoberta de uma conexão intrínseca entre democracia e desenvolvimento, apenas sugerida implicitamente por ele e seus comentadores quando perceberam a existência de um nexos conotativo entre democracia e cooperação*.

Dewey elabora uma idéia normativa de democracia como um ideal social. Se quisermos inferir conseqüências dessa concepção, devemos explorar a conexão entre esse seu conceito de ‘democrático-social’ e o papel regulador da rede social no estabelecimento do que atualmente se chama, segundo uma visão sistêmica, de sustentabilidade (ou desenvolvimento).

Esse trabalho de articulação entre democracia e sustentabilidade (ou desenvolvimento) vem sendo feito por alguns teóricos do capital social (ou das redes sociais) a partir da década de 1990. Capital social é um recurso para o desenvolvimento aventado recentemente para explicar por que certos conjuntos humanos conseguem criar ambientes favoráveis à boa governança, à prosperidade econômica e à expansão de uma cultura cívica capaz de melhorar suas condições de convivência social. Como tais ambientes são ambientes sociais cooperativos, capital social é, fundamentalmente, cooperação ampliada socialmente. Ora, rede social (distribuída) é um meio pelo qual (ou no qual) a cooperação pode se ampliar socialmente (inclusive, em certas circunstâncias especiais, convertendo competição em cooperação). A democracia que casa com a idéia de capital social é a democracia cooperativa ou comunitária. Logo, a democracia pode então ser vista como uma espécie de “metabolismo” próprio de redes sociais (e será uma democracia democratizada na razão direta do grau de distribuição dessas redes). Pelo que se pode inferir das tendências atuais, essa é a democracia radical – desejável e possível – e não o retorno às concepções assembleístas, soviéticas, conselhistas, praticadas como “arte da guerra”, segundo as quais caberia a um destacamento organizado, um partido de intervenção, “acarrear” gente para vencer os inimigos de classe e para “acumular forças” em prol da tomada (legal ou ilegal) do poder e instaurar o paraíso na Terra depois de ter conquistado hegemonia sobre (ou destruído) as elites supostamente responsáveis por todo o mal que assola a humanidade.

Dewey não concordaria com esse ponto de vista. Para ele, como vimos, uma prática democrática radicalizada – tomando-se a democracia no sentido “forte” do conceito – deveria ser, necessariamente, cooperativa. Com efeito, no livro *O público e seus problemas*, ele escreveu que “vista como uma idéia, a democracia não é uma alternativa a outros princípios da vida associativa. É a própria idéia de vida comunitária”.

O fato é que o esforço de Dewey para buscar uma nova noção de público desemboca no comunitário. Não importa o que se diga para tentar reinterpretar as idéias deweyanas à luz de qualquer visão particular hodierna centrada na legitimação ou na negação dos sistemas representativos açambarcados pelo Estado. Acrescente-se que não se trata daquele grande e talvez demasiadamente vago conceito de comunidade dos alemães (com o qual, aliás, já trabalhava Althusius, desde o dealbar do século 17) – da grande comunidade – e sim da pequena comunidade mesmo (em termos socioterritoriais e não necessariamente geográfico-populacionais), quer dizer, da vizinhança, da comunidade local. Para ele, o desenvolvimento e o fortalecimento da compreensão e do juízo pessoais mediante uma riqueza intelectual acumulada e transmitida na comunidade só se pode conseguir no seio das relações pessoais da comunidade local. É por isso que ele afirma que não existe limite à livre expansão dos dotes intelectuais pessoais que

podem fluir da inteligência social quando essa circula de boca a boca na comunicação da comunidade local.

Sim, Dewey percebeu que toda democracia é local, no sentido de que a democracia é um projeto comunitário. Ele não tinha, como é óbvio, as palavras atuais para descrever o que pensava, mas farejou os conceitos – como se ouvisse ecos do futuro – de rede comunitária e de rede social distribuída, antevendo talvez os processos de disseminação “viral” que só podem se efetivar pelos meios próprios de redes P2P (*peer-to-peer*).

É claro que essas últimas inferências já são por minha conta e têm a ver com meu trabalho atual sobre as relações dentre desenvolvimento, redes sociais e democracia. Que o leitor julgue por si mesmo se são válidas no contexto do pensamento de John Dewey, depois de examinar esta breve coletânea de seus escritos políticos sobre o conceito de público e sobre a idéia de democracia.

NOTA

(*) Cf., por exemplo, Honneth, Axel (1998). “*Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje*”, (publicado originalmente em “*Political Theory*”, v. 26, dezembro 1998) traduzido na coletânea: Souza, Jessé (org.) (2001). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

Em busca do público (1927)

Se alguém desejar perceber a distância que pode haver entre os “fatos” e o significado dos fatos, permitam que esse alguém entre no campo da discussão social. Muitas pessoas parecem supor que os fatos carregam em si o seu significado, na sua própria face. Acumule bastante fatos e a interpretação deles está diante de você. Acredita-se que o desenvolvimento da ciência física confirme a idéia. Mas o poder dos fatos físicos de coagir a crença não reside nos simples fenômenos. Ele provém do método, da técnica de pesquisa e cálculo. Ninguém é jamais forçado apenas pelo acúmulo dos fatos a aceitar uma teoria específica sobre seu significado, contanto que se mantenha intacta alguma outra doutrina pela qual se possa organizá-los. Somente quando se permite livre curso aos fatos para a sugestão de novos pontos de vista é que alguma conversão significativa da convicção quanto ao significado é possível. Tire da ciência física seu aparato laboratorial e a sua técnica matemática e a imaginação humana poderia fluir sem controle em suas teorias de interpretação mesmo se supusermos que os fatos brutos permanecem os mesmos.

De qualquer maneira, a filosofia social exhibe uma lacuna imensa entre fatos e doutrinas. Compare, por exemplo, os fatos da política com as teorias existentes sobre a natureza do Estado. Se os investigadores se limitarem aos fenômenos observados, ao comportamento de reis, presidentes, legisladores, juízes, xerifes, assessores e de todos os outros agentes públicos, certamente não é difícil chegar a um consenso razoável. Contraste este acordo com as diferenças que existem quanto à fundação, natureza, funções e justificação do Estado e observe o desacordo aparentemente irremediável. Se for requerida não uma enumeração dos fatos, mas uma definição do Estado, mergulha-se em controvérsia, em uma mistura de

clamores contraditórios. De acordo com uma tradição, que alega derivar-se de Aristóteles, o Estado é vida associada e harmonizada elevada à sua mais alta potência: o Estado é, simultaneamente, a base do arco social e o arco na sua totalidade. De acordo com outra concepção, o Estado é apenas uma de muitas instituições sociais, tendo uma função limitada, porém importante, de árbitro no conflito entre outras unidades sociais. Cada grupo surge e percebe um interesse humano positivo: a igreja, os valores religiosos; as associações, sindicatos e corporações, os interesses econômicos materiais, e assim por diante. O Estado, no entanto, não tem um interesse próprio; o seu propósito é formal, como o do regente da orquestra, que não toca instrumento algum e não faz música, mas que serve para manter os outros participantes, os quais produzem música, em uníssono uns com os outros. Há ainda uma terceira concepção, que toma o Estado como opressão organizada, simultaneamente uma excrescência social, um parasita e um tirano. Uma quarta concepção diz que o Estado é um instrumento meio canhestro, feito para impedir que as pessoas disputem muito umas com as outras.

A confusão aumenta quando adentramos as subdivisões dessas diferentes concepções e os fundamentos oferecidos para elas. Em uma filosofia, o Estado é o ápice e a completude da associação humana e manifesta a maior realização de todas as capacidades distintivamente humanas. Esta concepção teve uma certa pertinência quando foi formulada pela primeira vez. Ela se desenvolveu na antiga cidade-Estado, onde ser um homem completamente livre e ser um cidadão que participa do teatro, dos esportes, da religião e do governo da comunidade eram coisas equivalentes. Mas esta concepção persiste e é aplicada ao Estado de hoje. Outra visão combina o Estado e a Igreja (ou, como uma visão variante, subordina-o ligeiramente à segunda) como o braço secular de Deus mantendo a ordem externa e o decoro entre os homens. Uma teoria moderna idealiza o Estado e suas atividades, tomando emprestado as concepções de razão e vontade, engrandecendo-as até que o Estado apareça como a manifestação objetificada de

uma vontade e razão que transcendem muito os desejos e objetivos que podem ser encontrados entre os indivíduos ou grupos de indivíduos.

Não estamos preocupados, no entanto, em escrever uma enciclopédia ou uma história das doutrinas políticas. Então interrompemos essas ilustrações arbitrárias da proposição de que pouco conhecimento geral foi descoberto entre os fenômenos factuais do comportamento político e a interpretação do significado desses fenômenos. Uma saída para o impasse é destinar toda essa questão de significado e interpretação à filosofia política, concebida como algo distinto da ciência política. Pode-se, então, ressaltar que a especulação fútil é uma companhia de toda filosofia. A moral é livrar-se de todas as doutrinas desse tipo e agarrar-se aos fatos comprovadamente averiguados.

A solução proposta é simples e atraente. Mas não é possível empregá-la. Os fatos políticos não estão fora do desejo e julgamento humanos. Mude a estimativa dos homens quanto ao *valor* das agências e formas políticas existentes e as últimas mudam mais ou menos. As diferentes teorias que marcam a filosofia política não crescem externamente aos fatos que elas visam interpretar: elas são amplificações de fatores selecionados entre esses fatos. Hábitos humanos modificáveis e alteráveis sustentam e geram os fenômenos políticos. Esses hábitos não são inteiramente formados por um propósito racional e por uma escolha deliberada – longe disso – mas eles são mais ou menos receptivos a eles. Grupos de homens estão constantemente envolvidos em atacar e tentar mudar alguns hábitos políticos, enquanto outros grupos de homens estão ativamente apoiando e justificando-os. É mero fingimento, então, supor que podemos nos agarrar ao *de facto*, e não levantar em alguns pontos a questão do *de jure*: a questão do por qual direito, a questão da legitimidade. E tal questão tem uma forma de crescer até se tornar uma questão sobre a natureza do próprio Estado. A alternativa diante de nós não é a ciência factualmente limitada, de um lado, e a especulação descontrolada, de outro. A escolha é entre ataque e defesa cegos e irracionais, de

um lado, e o criticismo distintivo que emprega um método inteligente e um critério consciente, do outro.

O prestígio das ciências matemáticas e físicas é enorme, o que é apropriado. Mas a diferença entre os fatos que são o que são independentemente do desejo e empenho humanos e os fatos que são até certo ponto o que são por causa do interesse e objetivo humanos – e que alteram com modificações os últimos – não pode ser descartada por nenhuma metodologia. Quanto mais sinceramente apelamos aos fatos, maior é a importância da distinção entre fatos que condicionam a atividade humana e fatos que são condicionados pela atividade humana. Quando ignorarmos essa diferença a ciência social se torna pseudociência. As idéias políticas de Jefferson e Hamilton não são meramente teorias que residem na mente humana, remotas dos fatos do comportamento político norte-americano. Elas são expressões de fases e fatores escolhidos entre esses fatos, mas elas são algo mais: a saber, são forças que moldaram esses fatos e que ainda lutam para moldá-los no futuro de uma ou de outra forma. Há mais do que uma diferença especulativa entre uma teoria do Estado que o considera como um instrumento ao proteger os indivíduos nos direitos que eles já têm e uma que concebe a sua função como sendo a de efetuar uma distribuição mais eqüitativa dos direitos entre os indivíduos. Pois as teorias são mantidas e aplicadas pelos legisladores no congresso e pelos juizes no tribunal e fazem uma diferença nos próprios fatos subsequentes.

Não tenho dúvida de que a influência prática das filosofias políticas de Aristóteles, dos estóicos, de Santo Tomás, Locke, Rousseau, Kant e Hegel tenha sido freqüentemente exagerada em comparação com a influência das circunstâncias. Mas uma medida devida de eficácia não pode ser negada a elas nos termos que às vezes são alegados; a eficácia não pode ser negada com o pretexto de que as idéias não têm potência. Pois as idéias pertencem a seres humanos que têm corpos, e não há separação entre as estruturas e processos da parte do corpo que nutre as idéias e a parte do corpo que realiza ações. Cérebro e músculos trabalham juntos, e o

cérebro dos homens é um dado muito mais importante para a ciência social do que seu sistema muscular e seus órgãos sensoriais.

Não é nossa intenção entrar em uma discussão sobre filosofias políticas. O conceito de Estado, como a maior parte dos conceitos que são introduzidos por “O”, é muito rígido e vinculado a controvérsias para poder ser usado prontamente. É um conceito que pode ser abordado mais facilmente por um movimento de flanco do que por um ataque frontal. No momento em que pronunciamos as palavras “O Estado”, uma série de fantasmas intelectuais surge para obscurecer nossa visão. Sem pretendermos e sem notarmos, a noção de “O Estado” nos leva imperceptivelmente a uma consideração da relação lógica de várias idéias umas com as outras, e longe dos fatos da atividade humana. É melhor, se possível, começar por aqui e ver se não somos levados, assim, a uma idéia de algo que acabará por implicar as marcas e sinais que caracterizam o comportamento político.

Não há nada novo nesse método de abordagem. Mas muito depende do que nós selecionamos para começar e se selecionamos nosso ponto de partida a fim de dizer no final o que o Estado *deve* ser ou o que ele *é*. Se estamos muito preocupados com o primeiro, há uma probabilidade de que tenhamos inadvertidamente tratado os fatos selecionados a fim de resultar em um ponto predeterminado. A fase da ação humana a partir da qual *não* deveríamos começar é aquela à qual se atribui um poder causativo direto. Não devemos procurar por forças formadoras do Estado. Se procurarmos, provavelmente nos envolveremos na mitologia. Explicar a origem do Estado afirmando que o homem é um animal político é viajar em um círculo verbal. É como atribuir a religião a um instinto religioso, a família a uma afecção matrimonial e parental, e a linguagem a um dom natural que impele os homens à fala. Tais teorias meramente reduplicam em uma suposta força causal os efeitos a serem considerados. Elas são como a potência notória do ópio de fazer os homens dormirem devido ao seu poder sonífero.

O aviso não é dirigido contra um espantalho. A tentativa de derivar o Estado, ou qualquer outra instituição social, de dados estritamente “psicológicos” é pertinente. O apelo a um instinto gregário para explicar os arranjos sociais é o exemplo notável da falácia preguiçosa. Os homens não correm juntos e não se unem em uma massa maior como fazem as gotas de mercúrio e, se fizessem, o resultado não seria um Estado nem qualquer modo de associação humana. Os instintos, sejam chamados de gregarismo, afinidade, senso de dependência mútua ou dominação, por um lado, e degradação e sujeição, por outro, na melhor das hipóteses esclarece tudo em geral e nada em particular. E, na pior, o instinto e o dom natural supostamente apelados como sendo eles mesmos as forças causais representam tendências fisiológicas previamente moldadas como hábitos de ação e expectativa por meio das próprias condições sociais que eles supostamente explicam. Homens que viveram em bandos desenvolvem um vínculo com a horda à qual eles se acostumaram; as crianças que forçosamente viveram em dependência crescem com hábitos de dependência e sujeição. O complexo de inferioridade é socialmente adquirido, e o “instinto” de exibição e domínio é apenas a sua outra face. Há órgãos estruturais que se manifestam fisiologicamente em vocalizações como os órgãos de um pássaro induzem ao canto. Mas o latido dos cães e o canto dos pássaros são suficientes para provar que essas tendências nativas não geram linguagem. Para ser convertida em linguagem, a vocalização nativa requer transformação por condições extrínsecas, tanto orgânicas quanto extra-orgânicas ou ambientais: note bem, formação, não apenas estimulação. O choro de um bebê pode, sem dúvida, ser descrito em termos puramente orgânicos, mas o choro se torna um substantivo ou verbo apenas por suas conseqüências no comportamento responsivo dos outros. Esse comportamento responsivo toma a forma de educação e cuidados, eles próprios dependentes da tradição, costume e padrões sociais. Por que não postular um “instinto” de infanticídio bem como um de orientação e instrução? Ou um “instinto” de expor as meninas e cuidar dos meninos?

Podemos, no entanto, tomar o argumento de uma forma menos mitológica do que é encontrada no atual apelo aos instintos sociais de um tipo ou de outro. As atividades dos animais, como a dos minerais e das plantas, são correlacionadas com a sua estrutura. Os quadrúpedes correm, os vermes rastejam, os peixes nadam, os pássaros voam. Eles são feitos assim; é “a natureza do animal”. Nós não ganhamos nada inserindo instintos de correr, rastejar, nadar e voar entre a estrutura e a ação. Mas as condições estritamente orgânicas que levam os homens a se unirem, reunirem, congregarem e combinarem são exatamente aquelas que levam outros animais a se unirem em enxames, matilhas e bandos. Ao descrever o que é comum em junções e consolidações humanas e em outras junções e consolidações animais, deixamos de abordar o que é distintivamente humano nas associações humanas. Essas condições e ações estruturais podem ser *sine qua nons* das sociedades humanas; mas também o são as atrações e repulsões que são exibidas em coisas inanimadas. A física e a química, bem como a zoologia, podem nos informar sobre algumas das condições sem as quais os seres humanos não se associariam. Mas elas não nos fornecem as condições suficientes de vida em comunidade e das formas que ela toma.

Devemos, em todo o caso, começar pelas ações realizadas, não pelas causas hipotéticas dessas ações, e considerar suas conseqüências. Também devemos introduzir a inteligência, ou a observação das conseqüências *como* conseqüências, isto é, em conexão com as ações das quais elas decorrem. Já que devemos introduzi-la é melhor fazer isso conscientemente do que fazê-la entrar às escondidas de uma forma que engane não apenas o oficial alfandegário – o leitor – mas a nós mesmos também. Tomamos então nosso ponto de partida do fato objetivo que as ações humanas têm conseqüências sobre os outros, que algumas dessas conseqüências são percebidas e que a percepção delas leva a um esforço posterior para controlar a ação a fim de garantir algumas conseqüências e evitar outras. Seguindo essa pista, somos levados a notar que as conseqüências são de dois tipos, aquelas que afetam as pessoas diretamente envolvidas em uma

transação e aquelas que afetam outras além daquelas diretamente envolvidas. Nessa distinção encontramos o germe da distinção entre o privado e o público. Quando conseqüências indiretas são reconhecidas e há um esforço para regulá-las, algo que se assemelha a um Estado ganha existência. Quando as conseqüências de uma ação são restringidas, ou quando se acredita que sejam restringidas, principalmente às pessoas diretamente envolvidas nela, a transação é privada. Quando A e B mantêm uma conversa juntos, a ação é uma trans-ação: ambos estão envolvidos nela; seus resultados passam, por assim dizer, de um para o outro. Um ou outro ou ambos podem ser ajudados ou prejudicados assim. Mas, presumivelmente, as conseqüências de vantagem e dano não se estendem além de A e B; a atividade reside entre eles; é privada. No entanto, se for constatado que as conseqüências da conversa se estendem além dos dois diretamente envolvidos, que elas afetam o bem-estar de muitos outros, a ação adquire uma condição pública, quer a conversa seja realizada por um rei e seu primeiro-ministro ou por Catilina e um companheiro conspirador ou por comerciantes planejando monopolizar um mercado.

Assim, a distinção entre privado e público de modo algum é equivalente à distinção entre individual e social, mesmo se supusermos que a segunda distinção tem um significado definido. Muitas ações privadas são sociais; suas conseqüências contribuem para o bem-estar da comunidade ou afetam sua situação e expectativas. No sentido amplo qualquer transação deliberadamente realizada entre duas ou mais pessoas é social por natureza. É uma forma de comportamento associado e suas conseqüências podem influenciar associações adicionais. Um homem pode ajudar outros, mesmo na comunidade em geral, a fazer um negócio privado. Até certo ponto é verdade, como Adam Smith afirmou, que a nossa mesa do café da manhã é mais bem provida pelo resultado convergente das atividades de agricultores, merceeiros e açougueiros realizando negócios privados visando lucro privado do que seria se fôssemos servidos com base em filantropia ou espírito público. As comunidades têm sido abastecidas com

obras de arte e descobertas científicas por causa do prazer pessoal encontrado por pessoas privadas em envolverem-se nessas atividades. Há filantropos privados que agem para que pessoas carentes ou para que a comunidade como um todo se beneficie com fundos doados para bibliotecas, hospitais e instituições de ensino. Em suma, ações privadas podem ser socialmente valiosas tanto pelas conseqüências indiretas como pela intenção direta.

Não há, portanto, nenhuma conexão necessária entre o caráter privado de uma ação e seu caráter não-social ou anti-social. O público, além disso, não pode ser identificado com o socialmente útil. Uma das atividades mais regulares da comunidade politicamente organizada tem sido guerrear. Até mesmo o mais belicoso dos militaristas dificilmente afirmará que todas as guerras foram socialmente úteis ou negará que algumas foram tão destrutivas dos valores sociais que teria sido infinitamente melhor se elas não tivessem sido travadas. O argumento para a não-equivalência do público e do social, em qualquer sentido louvável de social, não se baseia somente no caso da guerra. Não há ninguém, suponho, tão apaixonado pela ação política a ponto de afirmar que ela nunca tenha sido míope, tola e prejudicial. Há também aqueles que afirmam que a presunção é sempre de que o prejuízo social resultará de agentes do público fazendo qualquer coisa que poderia ser feita por pessoas em sua condição privada. Há muitos mais que afirmam que algumas atividades públicas especiais são prejudiciais à sociedade, sejam elas protecionismo, uma tarifa protecionista ou o significado ampliado dado à Doutrina Monroe. De fato, toda controvérsia política séria gira em torno da questão de se uma determinada ação política é socialmente benéfica ou prejudicial.

Assim como o comportamento não é anti-social ou não-social porque foi realizado privadamente, ele não é necessariamente valioso socialmente porque foi realizado em nome do público por agentes públicos. O argumento não nos levou muito longe, mas pelo menos ele nos desaconselhou a identificar a comunidade e seus interesses com o Estado ou com a comunidade politicamente organizada. E a

diferenciação nos pode tornar dispostos a olhar com mais aprovação a proposta já apresentada: isto é, que o limite entre privado e público deve ser fixado com base na extensão e no escopo das conseqüências das ações que são tão importantes a modo a precisarem de controle, seja por inibição ou por promoção. Distinguimos prédios privados e públicos, escolas privadas e públicas, vias privadas e rodovias públicas, bens privados e fundos públicos, pessoas particulares e agentes públicos. É a nossa tese que nessa distinção nós encontramos a chave da natureza e da função do Estado. Não é sem importância que etimologicamente “privado” é definido em oposição a “oficial”, uma pessoa particular sendo uma pessoa privada da posição pública. O público consiste em todos aqueles que são afetados pelas conseqüências indiretas das transações a tal ponto que se considera necessário ter essas conseqüências tratadas sistematicamente. Os agentes públicos são aqueles que cuidam dos interesses assim afetados e os protegem. Como aqueles que são indiretamente afetados não são participantes diretos das transações em questão, é necessário que certas pessoas sejam reservadas para representá-los e para providenciar para que seus interesses sejam conservados e protegidos. Os prédios, propriedades, fundos e outros recursos físicos envolvidos na execução dessa função são *res publica*, coisa pública. O público, enquanto organizado por meio de agentes públicos e agências materiais para cuidar das vastas e contínuas conseqüências indiretas das transações entre as pessoas, é o *Populus*.

É lugar-comum que as agências legais para proteção das pessoas e das propriedades dos membros de uma comunidade e reparação das ofensas que elas sofrem nem sempre existiram. As instituições jurídicas originam-se de um período antigo no qual o direito à auto-ajuda era costume. Se uma pessoa fosse prejudicada, dependia estritamente dela o que fazer para acertar as contas. Lesar o outro e exigir uma pena por uma lesão recebida eram transações privadas. Elas diziam respeito àqueles diretamente envolvidos e não eram da conta de mais ninguém. Mas a parte lesada obtinha prontamente a ajuda de amigos e parentes e o agressor fazia o mesmo. Portanto, as conseqüências da disputa não permaneciam

limitadas àqueles imediatamente envolvidos. As hostilidades se seguiam e a rixa sangrenta poderia implicar grandes números e perdurar por gerações. O reconhecimento dessa vasta e duradoura disputa e o dano causado por ela a famílias inteiras trouxeram um público à existência. A transação deixou de envolver apenas as partes imediatas dela. Aqueles indiretamente afetados formaram um público que tomou providências para conservar os interesses instituindo um acordo e outros meios de pacificação para localizar o problema.

Os fatos são simples e familiares. Mas eles parecem apresentar em forma embrionária os traços que definem um Estado, suas repartições e seus oficiais. O exemplo ilustra o que se queria dizer quando foi dito que é uma falácia tentar determinar a natureza do Estado em termos de fatores causais diretos. O seu ponto essencial tem a ver com as vastas e duradouras conseqüências do comportamento, que como todo comportamento decorre, em última análise, de seres humanos individuais. O reconhecimento das conseqüências más trouxe à tona um interesse comum que exigia, para sua manutenção, certas medidas e regras, assim como a seleção de certas pessoas como seus guardiões, intérpretes e, se necessário, seus executores.

Se a perspectiva apresentada estiver de alguma forma na direção certa, ela explica a lacuna já mencionada entre os fatos da ação política e as teorias do Estado. Os homens têm procurado no lugar errado. Eles buscaram a chave da natureza do Estado no campo das agências, naquele dos autores dos feitos ou em alguma vontade ou propósito por trás dos feitos. Eles tentaram explicar o Estado em termos de autoria. Basicamente, todas as escolhas deliberadas provêm de alguém em particular; as ações são realizadas por alguém, e todos os arranjos e planos são feitos por alguém no sentido mais concreto de “alguém”. Algum Fulano e Beltrano figuram em qualquer transação. Não devemos, portanto, encontrar o público se o procurarmos no lado dos originadores de ações voluntárias. Um certo John Smith e seus congêneres decidem se devem ou não cultivar trigo e quanto, onde e como investir o dinheiro, que estradas construir e percorrer, se devem guerrear e, em

caso positivo, como, que leis promulgar e quais obedecer e desobedecer. A alternativa real às ações deliberadas dos indivíduos não é a ação do público; são ações rotineiras, impulsivas e outras irrefletidas também realizadas por indivíduos. Os seres humanos individuais podem perder a sua identidade em uma turba, em uma convenção política, em uma sociedade por ações ou nas urnas. Mas isso não significa que uma certa agência coletiva misteriosa esteja tomando as decisões, mas que algumas poucas pessoas que sabem o que estão fazendo estão se aproveitando da força em massa para conduzir a turba a seu modo, chefiar uma máquina política e administrar os negócios de um empreendimento corporativo. Quando o público ou o Estado está envolvido em fazer planos sociais como promulgar leis, fazer cumprir um contrato, conferir uma licença, ele ainda age através de pessoas concretas. As pessoas são agora oficiais, representantes de um público e do interesse compartilhado. A diferença é importante. Mas não é uma diferença entre simples seres humanos e uma vontade impessoal coletiva. É entre pessoas em seu caráter privado e em seu caráter oficial ou representativo. A qualidade apresentada não é autoria, mas autoridade, a autoridade das conseqüências reconhecidas de controlar o comportamento que gera e evita resultados vastos e duradouros de prosperidade e miséria. Os funcionários públicos são de fato agentes públicos, mas agentes no sentido de fatores fazendo o negócio de outros ao garantir e prevenir conseqüências que dizem respeito a eles.

Quando procuramos no lugar errado, naturalmente não encontramos o que estamos procurando. No entanto, o pior disso é que ao procurar no lugar errado, por forças causais em vez de conseqüências, o resultado da busca se torna arbitrário. Não há controle sobre isso. A “interpretação” flui desenfreadamente. Daí a variedade de teorias conflitantes e a falta de consenso de opinião. Poderia-se argumentar *a priori* que o conflito contínuo de teorias sobre o Estado é a própria prova de que o problema tem sido erroneamente colocado. Pois, como observamos anteriormente, os principais fatos da ação política, embora os fenômenos variem imensamente com a diversidade de tempo e lugar, não estão ocultos mesmo

quando são complexos. Eles são fatos do comportamento humano acessíveis à observação humana. A existência de uma multidão de teorias contraditórias do Estado, o que é tão desnorteante do ponto de vista das próprias teorias, é prontamente explicável assim que vemos que todas as teorias, apesar de suas divergências umas com as outras, se originam da raiz de um erro compartilhado: considerar o agenciamento causal como o cerne do problema, ao invés das conseqüências.

Considerando essa atitude e postulado, alguns homens em algum momento encontrarão o agenciamento causal em um esforço metafísico atribuído à natureza; e o Estado será então explicado em termos de uma “essência” do homem realizando-se em um fim da Sociedade aperfeiçoada. Outros, influenciados por outras pré-concepções e outros desejos, encontrarão o autor requerido na vontade de Deus reproduzindo através do veículo da humanidade decaída tal imagem de ordem e justiça divina conforme o material corrompido permitir. Outros procuram isso em um encontro das vontades dos indivíduos que se reúnem e por contrato ou promessa mútua de lealdades trazem um Estado à existência. Não obstante outros encontram isso em uma vontade autônoma e transcendente personificada em todos os homens como um universal dentro dos seus seres particulares, uma vontade que por sua natureza interna ordena o estabelecimento de condições externas nas quais é possível que a vontade expresse externamente a sua liberdade. Outros encontram isso no fato de que a mente ou razão é ou um atributo da realidade ou a própria realidade, enquanto eles se compadecem de que a diferença e pluralidade das mentes, a individualidade, é uma ilusão atribuível ao sentido ou é meramente uma aparência em contraste com a realidade monística da razão. Quando várias opiniões provêm de um erro comum e compartilhado, uma é tão boa quanto a outra, e os acidentes da educação, temperamento, interesse de classe e as circunstâncias dominantes da época decidem qual é adotada. A razão só entra em cena para encontrar justificativa para a opinião que foi adotada, ao invés de analisar o comportamento humano com respeito às suas conseqüências e moldar a

política de acordo com elas. É uma velha estória que a filosofia natural progrediu constantemente só depois de uma revolução intelectual. Isso consistiu em abandonar a busca por causas e forças e voltar-se para a análise do que está acontecendo e de como isso acontece. A filosofia política ainda precisa, em grande medida, levar a sério essa lição.

A falha em notar que o problema é perceber as conseqüências da ação humana de um modo completo e distinto (incluindo negligência e inação) e instituir medidas e meios de dar importância a essas conseqüências não se restringe à produção de teorias conflitantes e irreconciliáveis do Estado. Esta falha também teve o efeito de deturpar as visões daqueles que, até certo ponto, perceberam a verdade. Afirmamos que todas as escolhas e planos deliberados são por fim o trabalho de simples seres humanos. Conclusões completamente falsas foram tiradas dessa observação. Pensando ainda em termos de forças causais, tirou-se desse fato a conclusão de que o Estado, o público, é uma ficção, uma máscara para desejos privados de poder e cargos. Não só o Estado, mas a própria sociedade foi pulverizada em um agregado de desejos e vontades não-relacionadas. Como conseqüência lógica, o Estado é concebido ou como pura opressão, nascido do poder arbitrário e sustentado pela fraude, ou como um agrupamento das forças de homens sós em uma força massiva que pessoas sozinhas são incapazes de resistir, sendo o agrupamento uma medida de desespero, já que sua única alternativa é o conflito de todos contra todos que gera uma vida desamparada e bruta. Assim, o Estado aparece como um monstro a ser destruído ou como um Leviatã a ser apreciado. Em suma, sob a influência da principal falácia de que o problema do Estado refere-se à forças causais, o individualismo foi gerado como um ismo, como uma filosofia.

Embora a doutrina seja falsa, ela parte de um fato. Necessidades, escolhas e objetivos têm seu lócus em seres isolados: o comportamento que manifesta desejo, intenção e determinação decorre deles em sua singularidade. Mas somente a preguiça intelectual nos leva a concluir que uma vez que a forma de pensamento e

decisão é individual, o seu conteúdo, o seu tema, é também algo puramente pessoal. Mesmo se a “consciência” fosse a matéria inteiramente privada que a tradição individualista na filosofia e na psicologia supõe que ela seja, ainda seria verdade que a consciência é *de* objetos, não de si mesma. A associação no sentido de conexão e combinação é uma “lei” de tudo que se sabe existir. Coisas singulares agem, mas elas agem juntas. Nada foi descoberto que aja em isolamento total. A ação de todas as coisas se dá junto com a ação de outras coisas. O “junto com” é de tal modo que o comportamento de cada um é modificado pela sua conexão com os outros. Há árvores que apenas podem crescer em uma floresta. As sementes de muitas plantas apenas podem germinar com sucesso e se desenvolver sob condições fornecidas pela presença de outras plantas. A reprodução da mesma espécie depende das atividades de insetos que causam a fertilização. O ciclo de vida de uma célula animal é condicionado à conexão com o que as outras células estão fazendo. Os elétrons, átomos e moléculas exemplificam a onipresença do comportamento conjunto.

Não há mistério sobre o fato da associação, de uma ação interconectada que afeta a atividade de elementos singulares. Não há sentido em perguntar como os indivíduos se tornam associados. Eles existem e operam em associação. Se há algum mistério sobre esse assunto, é o mistério de que o universo seja o tipo de universo que é. Tal mistério não poderia ser explicado sem ir para fora do universo. E se alguém fosse a uma fonte externa para elucidá-lo, algum lógico, sem um saque excessivo contra a sua ingenuidade, observaria que o estranho teria que estar conectado ao universo a fim de explicar qualquer coisa nele. Ainda estaríamos exatamente onde começamos, com o fato da conexão como um fato a ser aceito.

Há, no entanto, uma questão inteligível sobre a associação humana: – não a questão de como indivíduos ou seres singulares se tornam conectados, mas como eles se tornam conectados exatamente daquelas maneiras que dão às comunidades humanas traços tão diferentes daqueles que marcam conjuntos de elétrons, uniões

de árvores nas floretas, enxames de insetos, bandos de ovelhas e constelações de estrelas. Quando consideramos a diferença, imediatamente nos deparamos com o fato de que as conseqüências da ação conjunta adquirem um novo valor quando são observadas. Pois a observação dos efeitos da ação conectada força os homens a refletirem sobre a própria conexão; ela a torna um objeto de atenção e interesse. Cada um age, na medida em que a conexão é conhecida, em vista da conexão. Os indivíduos ainda pensam, desejam e propõem, mas *o que* eles pensam é nas conseqüências do seu comportamento sobre o dos outros e no dos outros sobre eles mesmos.

Todo ser humano nasce um bebê. É imaturo, desamparado, dependente das atividades dos outros. Que muitos desses seres dependentes sobrevivam é prova de que outros, de alguma forma, cuidam deles. Seres maduros e mais bem preparados estão cientes das conseqüências de suas ações sobre as ações dos mais novos. Eles não apenas agem conjuntamente com eles, mas agem naquele tipo especial de associação que manifesta interesse nas conseqüências da sua conduta sobre a vida e crescimento dos jovens.

A existência fisiológica continuada dos jovens é apenas uma fase do interesse nas conseqüências da associação. Os adultos estão igualmente preocupados em agir para que os imaturos aprendam a pensar, sentir, desejar e habitualmente se comportem de certas formas. Não a menor das conseqüências que são buscadas é que os jovens devem eles mesmos aprender a julgar, propor e escolher do ponto de vista do comportamento associado e suas conseqüências. Na verdade, freqüentemente esse interesse toma a forma de esforços para fazer com que os jovens acreditem e planejem assim como os adultos fazem. Só este exemplo já é suficiente para mostrar que embora seres singulares na sua singularidade pensem, queiram e decidam, *o que* eles pensam e aquilo pelo que se esforçam, o conteúdo de suas crenças e intenções, é algo dado pela associação. Assim, o homem não é meramente associado *de facto*, mas ele *se torna* um animal social na construção de suas idéias, sentimentos e comportamento deliberado. *O que* ele acredita, espera e

almeja é o resultado da associação e do intercuro. A única coisa que traz obscuridade e mistério na influência da associação sobre o que pessoas individuais querem e pelo que agem é o esforço para descobrir forças causais supostas, especiais, originais, formadoras da sociedade, sejam elas instintos, acordos de vontade, razão pessoal ou imanente, universal, prática, ou uma essência e natureza social, interior, metafísica. Essas coisas não explicam, pois são mais misteriosas do que os fatos que são evocadas para explicar. Os planetas em uma constelação formariam uma comunidade se eles fossem cientes das conexões das atividades de cada um com as dos outros e se pudessem usar esse conhecimento para dirigir o comportamento.

Fizemos uma digressão da consideração do Estado para o tópico mais amplo da sociedade. No entanto, o excuro nos permite distinguir o Estado de outras formas de vida social. Há uma antiga tradição que considera o Estado e a sociedade completamente organizada como sendo a mesma coisa. Dizem que o Estado é a realização completa e inclusiva de todas as instituições sociais. Quaisquer valores que resultem de todo e qualquer arranjo social são reunidos e tomados como trabalho do Estado. A contrapartida desse método é aquele anarquismo filosófico que reúne todos os males que resultam de todas as formas de agrupamento humano e os atribui *en masse* ao Estado, cuja eliminação então traria um milênio de organização fraternal voluntária. Que o Estado seja para alguns uma divindade e para outros um demônio é outra evidência dos defeitos das premissas das quais a discussão parte. Uma teoria é tão indiscriminada quanto a outra.

Há, no entanto, um critério definido pelo qual demarcar o público organizado de outras formas de vida em comunidade. As amizades, por exemplo, são formas não-políticas de associação. Elas são caracterizadas por um sentido íntimo e sutil dos frutos do intercuro. Elas contribuem para a experiência com alguns de seus valores mais preciosos. Somente as exigências de uma teoria preconcebida confundiriam com o Estado a textura de amizades e vínculos, os quais são o principal laço em qualquer comunidade, ou insistiriam que o primeiro depende da

segunda para existir. Os homens também se agrupam para investigação científica, para culto religioso, produção artística e diversão, para o esporte, para dar e receber instrução, para empreendimentos industriais e comerciais. Em cada caso uma ação combinada ou conjunta, que cresceu a partir de condições “naturais”, isto é, biológicas, e da vizinhança local, resulta em produzir conseqüências distintivas – isto é, conseqüências que diferem em espécie daquelas do comportamento isolado.

Quando essas conseqüências são intelectual e emocionalmente percebidas, um interesse compartilhado é gerado e a natureza do comportamento interconectado é por meio disso transformada. Cada forma de associação tem sua própria qualidade e valor peculiar, e nenhuma pessoa de posse de seus sentidos confunde uma com a outra. A característica do público como um Estado decorre do fato de que todos os modos de comportamento associado podem ter conseqüências vastas e duradouras que envolvam outros além daqueles diretamente envolvidos neles. Quando essas conseqüências são por sua vez percebidas em pensamento e sentimento, o reconhecimento delas reage para refazer as condições das quais elas surgiram. Deve-se cuidar das conseqüências e se prestar atenção a elas. Essa supervisão e regulação não podem ser efetuadas pelos próprios agrupamentos primários. Pois a essência das conseqüências que dão existência a um público é o fato de que elas se expandem além daqueles diretamente envolvidos em produzi-las. Conseqüentemente, agências e medidas especiais devem ser formadas se elas tiverem que ser assistidas, ou então algum grupo existente deve assumir novas funções. A marca externa óbvia da organização de um público ou de um Estado é portanto a existência de agentes públicos. O governo não é o Estado, pois isso inclui o público bem como os governantes encarregados de deveres e poderes especiais. O público, no entanto, é organizado em e através desses oficiais que atuam em defesa de seus interesses.

Assim, o Estado representa um interesse social importante, embora distintivo e restrito. Sob esse ponto de vista não há nada de extraordinário, na maioria das

circunstâncias, na superioridade das reivindicações do público organizado sobre outros interesses quando eles entram em cena, nem na sua total indiferença e inaplicação a amizades, associações para fins de ciência, arte e religião. Se as conseqüências de uma amizade ameaçam o público, ela é então tratada como uma conspiração; normalmente não é da conta do Estado. Naturalmente, os homens unem-se uns aos outros em parceria a fim de fazer um trabalho mais lucrativo ou para defesa mútua. Deixe suas operações ultrapassarem um certo limite e outros que não participam das mesmas acharão que sua segurança ou prosperidade encontram-se ameaçada por elas, e de repente as engrenagens do Estado estão enredadas. Acontece então que o Estado, em vez de ser completamente absorvedor e inclusivo, é, em algumas circunstâncias, o mais ocioso e vazio dos arranjos sociais. No entanto, a tentação de generalizar a partir desses exemplos e concluir que o Estado genericamente não é importante é imediatamente contestada pelo fato de que quando uma empresa ou instituição de ensino se comporta de modo a afetar muitas pessoas fora dela, aqueles que são afetados formam um público que se esforça para agir através de estruturas adequadas e assim se organiza para supervisão e regulação.

Não conheço melhor maneira de perceber o absurdo das alegações que às vezes são feitas em defesa da sociedade politicamente organizada do que lembrar da influência sobre a vida em comunidade de Sócrates, Buda, Jesus, Aristóteles, Confúcio, Homero, Virgílio, Dante, Santo Tomás, Shakespeare, Copérnico, Galileu, Newton, Boyle, Locke, Rousseau e inúmeros outros, e então nos perguntar se consideramos esses homens agentes públicos do Estado. Qualquer método que amplie dessa forma o escopo do Estado a ponto de levar a tal conclusão meramente o torna um nome para a totalidade de todos os tipos de associações. No momento em que tomamos a palavra de forma tão indefinidamente assim, é imediatamente necessário distinguir, dentro dela, o Estado em seu usual sentido político e jurídico. Por outro lado, se somos tentados a eliminar ou desconsiderar o Estado, podemos pensar em Péricles, Alexandre, Júlio e Augusto César, Elizabeth,

Cromwell, Richelieu, Napoleão, Bismarck e centenas de nomes desse tipo. Supõe-se que eles tenham tido uma vida privada, mas quão insignificamente ela importa em comparação com a ação deles como representantes de um Estado!

Essa concepção de Estado não implica nenhuma crença quanto à propriedade ou justiça de qualquer ato político, medida ou sistema específico. As observações das conseqüências são, pelo menos, tão sujeitas a erro e ilusão quanto a percepção dos objetos naturais. Julgamentos sobre o que fazer para regulá-las e como fazê-lo são tão falíveis quanto outros planos. Os erros se acumulam e se consolidam em leis e métodos de administração que são mais prejudiciais do que as conseqüências que eles originalmente pretendiam controlar. E como toda a história política mostra, o poder e o prestígio que acompanham o comando de um cargo oficial tornam o governo algo a ser compreendido e explorado em seu próprio interesse. O poder para governar é distribuído por acidente de nascimento ou pela posse de qualidades que habilitam uma pessoa a obter um cargo oficial, mas que são bastante irrelevantes para a execução de suas funções representativas. Mas a necessidade que provoca a organização do público por meio de governantes e agências de governo persiste e até certo ponto é encarnada no fato político. Tal progresso, como registrado pela teoria política, depende do surgimento luminoso de alguma idéia na massa de irrelevâncias que o obscurece e atravanca. Assim uma reconstrução ocorre, fornecendo à função órgãos mais adequados ao seu cumprimento. O progresso não é constante e contínuo. O retrocesso é tão periódico quanto o avanço. A indústria e as invenções da tecnologia, por exemplo, criam meios que alteram as formas de comportamento associado e que mudam radicalmente a quantidade, o caráter e o lugar de impacto das suas conseqüências indiretas.

Essas mudanças são extrínsecas às formas políticas que, uma vez estabelecidas, persistem com sua própria força. O novo público que é gerado permanece longamente disforme e desorganizado, uma vez que ele não pode usar os agenciamentos políticos herdados. Os últimos, se elaborados e bem

institucionalizados, obstruem a organização do novo público. Elas impedem o desenvolvimento de novas formas de Estado que poderiam crescer rapidamente se a vida social fosse mais fluida, menos precipitada em moldes políticos e jurídicos estabelecidos. Para se formar, o público precisa romper com as formas políticas existentes. Isso é difícil de fazer porque essas próprias formas são o meio usual para se instituir mudanças. O público que gerou as formas políticas está se findando, mas o poder e a avidez de posse permanece nas mãos dos oficiais e instituições constituídas por esse público em vias de morte. É por isso que a mudança de forma dos Estados é tão freqüentemente realizada apenas por meio de revolução. A criação de mecanismos políticos e jurídicos adequadamente flexíveis e responsivos esteve, até agora, além da capacidade do homem. Uma época na qual as necessidades de um novo público em formação forem frustradas pelas formas estabelecidas de Estado é uma época em que há crescente descrédito e desconsideração do Estado. Apatia geral, negligência e desprezo encontram expressão no recurso a vários atalhos para a ação direta. E a ação direta é tomada por muitos outros interesses do que aqueles que empregam a “ação direta” como um slogan, com freqüência mais energicamente por interesses de classe arraigados que professam a maior reverência pela “lei e ordem” estabelecida do Estado existente. Por sua própria natureza, um Estado é sempre algo a ser escrutinado, investigado e examinado. Quase sempre, assim que sua forma é estabilizada, ele precisa ser refeito.

Assim, o problema de descobrir o Estado não é um problema para investigadores teóricos envolvidos unicamente em estudar instituições que já existem. É um problema prático de seres humanos vivendo em associação uns com os outros, da humanidade genericamente. É um problema complexo. Ele exige poder para perceber e reconhecer as conseqüências do comportamento dos indivíduos unidos em grupos e para localizá-las em sua fonte e origem. Isso envolve a seleção de pessoas para servir como representantes dos interesses criados por essas conseqüências percebidas e para definir as funções que deverão possuir e

empregar. Isso exige a instituição de um governo tal que aqueles que têm a reputação e o poder que acompanham o exercício dessas funções devem empregá-las para o público e não utilizá-las para seu próprio benefício privado. Não é de se admirar, portanto, que os Estados tenham sido muitos, não somente em número, mas em tipo e espécie. Pois existiram inúmeras formas de atividade conjunta com conseqüências correspondentemente diversas. O poder para detectar as conseqüências tem variado especialmente com os instrumentos de conhecimento disponíveis. Governantes têm sido escolhidos com base em toda sorte de fundamentos diferentes. Suas funções têm variado e também variaram sua vontade e zelo de representar os interesses comuns. Somente as exigências de uma filosofia rígida podem nos levar a supor que há uma única forma ou idéia de 'O Estado' que esses Estados históricos multiformes realizaram em vários graus de perfeição. A única afirmação que pode ser feita é puramente formal: o Estado é a organização do público realizada através de agentes públicos para a proteção dos interesses compartilhados por seus membros. Mas o que o público pode ser, o que os agentes públicos são, quão adequadamente eles cumprem sua função, são coisas que temos que recorrer à história para descobrir.

No entanto, nossa concepção fornece um critério para determinar quão bom um determinado Estado é: isto é, o grau de organização do público que é atingido, e o grau no qual seus oficiais são constituídos para cumprir sua função de cuidar dos interesses públicos. Mas não há uma regra *a priori* que possa ser estabelecida que assegure pelo seu cumprimento a criação de um bom Estado. O mesmo público não existe em dois momentos ou lugares. As condições tornam diferentes as conseqüências da ação associada e do conhecimento delas. Além disso, os meios pelos quais um público pode induzir o governo a servir seus interesses variam. Apenas formalmente podemos dizer como o melhor Estado seria. Concretamente, em organização e estrutura real e concreta, não há nenhuma forma de Estado que possamos dizer ser a melhor: pelo menos não até que a história tenha terminado e se possa pesquisar todas as suas variadas formas. A formação dos Estados deve ser

um processo experimental. O processo experimental deve continuar com diversos graus de cegueira e acidente, e ao custo dos procedimentos desregulamentados de tentativa e erro, de tatear e tentear, sem clareza quanto ao que os homens estão em busca e sem conhecimento claro do que seja um bom Estado mesmo quando ele for alcançado. Ou ele pode continuar mais inteligentemente, orientado pelo conhecimento das condições que devem ser atendidas. Mas ainda é experimental. E como as condições da ação, da investigação e do conhecimento estão sempre mudando, o experimento deve ser sempre reexperimentado; o Estado deve ser sempre redescoberto. Exceto, mais uma vez, na afirmação formal das condições a serem atendidas, não temos idéia do que a história ainda pode produzir. Não é função da filosofia e ciência políticas determinar como o Estado em geral deve ser ou precisa ser. O que elas podem fazer é ajudar na criação de métodos para que a experimentação possa continuar menos cegamente, menos à mercê de acidentes, mais inteligentemente, de modo que os homens possam aprender com seus erros e se beneficiar com seus êxitos. A crença na fixidez política, na santidade de alguma forma de Estado consagrado pelos esforços de nossos antepassados e santificado pela tradição, é um dos obstáculos no caminho da mudança ordenada e direcionada; é um convite à revolta e à revolução.

Uma vez que o argumento caminhou de um lado para outro, ele agora conduzirá à clareza para resumir suas etapas. A ação conjunta, combinada e associada é uma característica universal do comportamento das coisas. Tal ação tem resultados. Alguns dos resultados da ação coletiva humana são percebidos, isto é, são observados de algumas formas que são levadas em consideração. Então surgem propósitos, planos, medidas e meios para garantir as conseqüências que são apreciadas e eliminar aquelas que são consideradas ruins. Assim, a percepção gera um interesse comum; isto é, aqueles afetados pelas conseqüências estão necessariamente envolvidos na conduta de todos aqueles que com eles compartilham a produção dos resultados. Às vezes as conseqüências são limitadas àqueles que compartilham diretamente a transação que as produz. Em outros

casos, elas se estendem muito além daqueles imediatamente envolvidos em produzi-las. Assim, dois tipos de interesses e de medidas de regulação das ações são gerados em vista das conseqüências. No primeiro, interesse e controle são limitados àqueles diretamente envolvidos; no segundo, eles se estendem àqueles que não compartilham diretamente a realização das ações. Se, então, o interesse constituído por serem afetados pelas ações em questão tiver alguma influência prática, o controle sobre as ações que as produz deve ocorrer por algum meio indireto.

Até agora as afirmações, alega-se, propõem questões de fato real e verificável. Agora segue a hipótese. Aqueles indireta e seriamente afetados por bem ou por mal formam um grupo suficientemente distinto para exigir reconhecimento e um nome. O nome escolhido é O Público. Esse público é organizado e tornado efetivo por meio de representantes que, como guardiões do costume, como legisladores, como membros do executivo, juízes, etc. cuidam de seus interesses especiais por métodos destinados a regular as ações conjuntas dos indivíduos e grupos. Então, e até certo ponto, a associação acrescenta a ela mesma organização política e algo que pode vir a ser governo passa a existir: o público é um estado político.

A confirmação direta da hipótese é encontrada na exposição das séries de fatos observáveis e verificáveis. Estes constituem condições que são suficientes para explicar, acredita-se, os fenômenos característicos da vida política ou da atividade do Estado. Se explicam, é desnecessário procurar outra explicação. Para concluir, duas restrições devem ser acrescentadas. A explicação que acaba de ser dada tem a intenção de ser genérica; conseqüentemente, ela é esquemática e omite muitas condições diferenciais, algumas das quais recebem atenção em capítulos posteriores. O outro ponto é que na parte negativa do argumento, o ataque às teorias que explicariam o Estado por meio de forças causais e agências especiais, não há a negação de relações causais ou conexões entre os próprios fenômenos. Isso é obviamente suposto em cada ponto. Não pode haver conseqüências e medidas para regulamentar o modo e a qualidade da ocorrência deles sem o nex

causal. O que é negado é um apelo a forças especiais fora da série de fenômenos conectados observáveis. Tais poderes causais não são diferentes em espécie das forças ocultas das quais a ciência física teve que se emancipar. Na melhor das hipóteses, eles são apenas fases dos próprios fenômenos relacionados que são então empregados para explicar os fatos. O que é necessário para conduzir e realizar uma investigação social frutífera é um método que proceda com base nas inter-relações das ações observáveis e de seus resultados. Este é o cerne do método que propomos seguir.

Excertos de **O público e seus problemas (1927)**. Cf. Hickman, Larry A. & Alexander, Thomas. *The Essential Dewey, vol. 1: Pragmatism, Education, Democracy*. Bloomington: Indiana University Press, 1998: pp. 281-292. A menção, contida no livro acima, à obra de Dewey [LW 2: 238-258] se refere ao volume e às páginas das *Later Works: 1925-1953* in Boydston, Jo Ann (ed.). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1969-1991.

Em busca da grande comunidade (1927)

Já tivemos a oportunidade de nos referir, de passagem, à distinção entre democracia como uma idéia social e democracia política como um sistema de governo. As duas estão, é claro, conectadas. A idéia permanece infecunda e vazia, exceto quando ela é encarnada nas relações humanas. No entanto, na discussão elas devem ser distinguidas. A idéia de democracia é uma idéia mais ampla e mais plena que pode ser exemplificada no Estado. Para ser percebida ela deve afetar todas as formas de associação humana, a família, a escola, a indústria, a religião. E mesmo no que diz respeito às organizações políticas, as instituições governamentais são apenas um mecanismo para garantir a uma idéia canais de operação efetiva. Dificilmente adiantará dizer que as críticas ao mecanismo político deixam aquele que acredita na idéia intocado. Pois, até onde elas são justificadas – e ninguém que acredite na idéia sinceramente pode negar que muitas dessas críticas são muito bem fundamentadas – elas o levam a se movimentar para que a idéia possa encontrar um mecanismo mais adequado por meio do qual operar. O que aquele que tem fé na idéia insiste, no entanto, é que a mesma e seus órgãos e estruturas externas não sejam identificados. Nós objetamos a suposição comum dos inimigos do governo democrático existente de que as acusações contra ele dizem respeito às aspirações e idéias sociais e morais que subjazem às formas políticas. O velho ditado que a cura para os males da democracia é mais democracia não é adequado se ele significa que os males podem ser remediados introduzindo-se mais mecanismos do mesmo tipo daquele que já existe, ou refinando e aperfeiçoando esse mecanismo. Mas a expressão também pode indicar a necessidade de voltar à própria idéia, de esclarecer e aprofundar nossa

compreensão sobre ela e de empregar nossa percepção do seu significado para criticar e refazer suas manifestações políticas.

Limitando-nos, por enquanto, à democracia política, devemos, em todo o caso, renovar nosso protesto contra a suposição de que a idéia tenha, ela mesma, produzido as práticas governamentais que existem nos Estados democráticos: sufrágio universal, representantes eleitos, regra da maioria e assim por diante. A idéia influenciou o movimento político concreto, mas ela não o causou. A transição do governo familiar e dinástico apoiado pela lealdade da tradição para o governo popular foi principalmente resultado das descobertas e invenções tecnológicas que efetuaram uma mudança nos costumes por meio dos quais os homens se juntaram uns aos outros. Não foi devido às doutrinas dos doutrinários. As formas às quais estamos acostumados nos governos democráticos representam o efeito cumulativo de uma multitude de eventos, não-premeditados no que dizia respeito aos efeitos políticos, e tendo conseqüências imprevisíveis. Não há nenhuma santidade no sufrágio universal, nas eleições periódicas, na regra da maioria, no governo de gabinete ou congressual. Essas coisas são mecanismos desenvolvidos na direção da corrente, na qual cada onda envolvia, no momento da sua impulsão, um mínimo de afastamento dos costumes e do direito antecedentes. Os mecanismos serviam a um propósito; mas o propósito era, em vez disso, o de atender às necessidades existentes que tinham se tornado intensas demais para serem ignoradas, em vez do propósito de promover a idéia democrática. Apesar de todos os defeitos, eles serviram bem ao seu próprio propósito.

Olhando para trás, com a ajuda que a experiência *ex posto facto* pode dar, seria difícil para o mais sábio inventar projetos que, em tais circunstâncias, teriam atendido melhor às necessidades. Nesse olhar retrospectivo, é possível, no entanto, ver como as formulações doutrinárias que os acompanharam eram inadequadas, unilaterais e inegavelmente errôneas. De fato, elas não eram mais do que gritos de guerra políticos adotados para ajudar a realizar alguma agitação imediata ou justificar alguma forma determinada de organização política prática lutando por

reconhecimento, embora fossem declaradas como sendo verdades absolutas da natureza humana ou de moral. As doutrinas serviram a uma determinada necessidade pragmática local. Mas com frequência a sua própria adaptação às circunstâncias imediatas as incapacitavam, pragmaticamente, a atender necessidades mais duradouras e vastas. Elas viveram para obstruir o terreno político, impedindo o progresso, sobretudo porque elas eram pronunciadas e consideradas não como hipóteses para condução da experimentação social, mas como verdades finais, dogmas. Não é de admirar que elas precisem urgentemente de revisão e destituição.

No entanto, a corrente se estabeleceu firmemente em uma direção: rumo às formas democráticas. Que o governo existe para servir à sua comunidade e que esse propósito não pode ser alcançado a menos que a própria comunidade compartilhe a escolha de seus governantes e a determinação de suas políticas consistem em depósitos de fatos deixados, até onde podemos ver, permanentemente como resultado das doutrinas e formas, por mais transitória que sejam as últimas. As formas não são a totalidade da idéia democrática, mas elas a expressam em sua fase política. A crença nesse aspecto político não é uma fé mística como a fé em alguma providência governante que cuida das crianças, dos bêbados e de outros incapazes de se ajudarem. Ela marca uma conclusão bem atestada a partir de fatos históricos. Temos todos os motivos para pensar que sejam quais forem as mudanças que possam ocorrer no mecanismo democrático existente, elas serão de modo a tornar o interesse do público um guia e critério mais supremo da atividade governamental e a habilitar o público a formar e manifestar seus objetivos ainda mais imperativamente. Nesse sentido, a cura para os males da democracia é mais democracia. A principal dificuldade, como vimos, é descobrir os meios pelos quais um público disperso, inconstante e múltiplo possa se reconhecer de forma a definir e expressar seus interesses. Essa descoberta deve necessariamente preceder qualquer mudança fundamental no mecanismo. Não estamos preocupados, portanto, em dar conselhos sobre melhorias aconselháveis nas formas políticas da

democracia. Muitas foram sugeridas. Não é nenhuma depreciação do seu valor relativo dizer que a consideração dessas mudanças não é, atualmente, algo de fundamental importância. O problema é mais profundo; é, em primeira instância, um problema intelectual: a busca das condições sob as quais a Grande Sociedade pode se tornar a Grande Comunidade. Quando essas condições passarem a existir elas farão as suas próprias formas. Até que ocorram, é um tanto inútil considerar que mecanismo político convirá a elas.

Na busca das condições sob as quais o público amorfo agora existente possa funcionar democraticamente, podemos partir de uma declaração da natureza da idéia democrática em seu sentido social genérico (1). Do ponto de vista do indivíduo, ela consiste em ter uma parte responsável de acordo com a capacidade de formar e dirigir as atividades dos grupos aos quais se pertence e em participar conforme a necessidade dos valores que os grupos sustentam. Do ponto de vista dos grupos, isso exige a liberação das potencialidades dos membros de um grupo em harmonia com os interesses e bens que são comuns. Como todo indivíduo é um membro de muitos grupos, essa especificação não pode ser satisfeita exceto quando grupos diferentes interagem flexível e plenamente junto com outros grupos. Um membro de um bando de ladrões pode expressar seus poderes de uma forma consoante ao pertencimento àquele grupo e ser dirigido pelo interesse comum aos seus membros. Mas ele somente faz isso à custa de repressão das suas potencialidades que somente podem ser percebidas através da associação a outros grupos. O bando de ladrões não pode interagir flexivelmente com outros grupos; ele apenas pode agir se isolando. Ele deve impedir a operação de todos os interesses exceto aqueles que o circunscrevem no seu isolamento. Mas um bom cidadão acha a sua conduta como membro de um grupo político enriquecedora e enriquecida pela sua participação na vida familiar, em associações industriais, científicas e artísticas. Há uma troca livre: a plenitude da personalidade integrada é, portanto, possível de ser alcançada, uma vez que as ações e reações de diferentes grupos se reforçam mutuamente e seus valores se adaptam.

Considerada como uma idéia, a democracia não é uma alternativa a outros princípios de vida associada. Ela é a idéia da própria vida em comunidade. É um ideal no único sentido inteligível de um ideal: isto é, a tendência e movimento de uma coisa que existe levada ao seu limite final, vista como concluída, aperfeiçoada. Como as coisas não alcançam tal realização mas são, na realidade, distraídas e interferidas, a democracia, nesse sentido, não é um fato e nunca será. Mas nem nesse sentido há ou jamais houve qualquer coisa que seja uma comunidade em sua dimensão plena, uma comunidade não combinada por elementos estrangeiros. A idéia ou o ideal de uma comunidade apresenta, no entanto, fases reais de vida associada na medida que elas são libertadas de elementos restritivos e perturbadores e são contempladas como tendo atingido seu limite de desenvolvimento. Onde quer que haja atividade conjunta cujas conseqüências sejam percebidas como boas por todas as pessoas singulares que participam dela, e quando a percepção do bem for tamanha a ponto de promover um desejo e esforço enérgico para mantê-lo justamente porque ele é um bem compartilhado por todos, há, em certa medida, uma comunidade. A consciência clara de uma vida comunitária, em todas as suas implicações, constitui a idéia de democracia.

Somente quando partimos de uma comunidade como um fato, quando compreendemos o fato no pensamento de modo a esclarecer e ampliar seus elementos constituintes, podemos alcançar uma idéia de democracia que não seja utópica. As concepções e chavões que são tradicionalmente associados à idéia de democracia assumem um significado verídico e instrutivo somente quando são interpretados como marcas e traços de uma associação que percebe as características definidoras de uma comunidade. Fraternidade, liberdade e igualdade isoladas da vida comunitária são abstrações inúteis. A sua afirmação separada leva ao sentimentalismo piegas ou então à violência exorbitante e fanática que no fim derrota suas próprias metas. A igualdade então se torna um credo de identidade mecânica que é falso aos fatos e impossível de se realizar. O esforço para alcançá-la causa a divisão dos laços vitais que mantêm os homens unidos; na

medida em que propõe o debate, o resultado é uma mediocridade na qual o bem é comum apenas no sentido de ser mediano e vulgar. A liberdade é então considerada como independência de vínculos sociais e termina em dissolução e anarquia. É mais difícil separar a idéia de irmandade daquela de comunidade e, portanto, ela é ou praticamente ignorada nos movimentos que identificam a democracia com Individualismo ou então ela é uma etiqueta sentimentalmente pendurada. Em sua justa conexão com a experiência comunitária, a fraternidade é outro nome para os bens conscientemente percebidos que resultam de uma associação na qual todos compartilham e que dão direção à conduta de cada um. A liberdade é aquela liberação e realização segura das potencialidades pessoais que ocorrem somente na rica e múltipla associação com outros: o poder para ser um ser individualizado fazendo uma contribuição distintiva e desfrutando, do seu próprio modo, dos frutos da associação. A igualdade denota a parte não-tolhida que cada membro individual da comunidade tem nas conseqüências da ação associada. Ela é eqüitativa porque é medida apenas pela necessidade e capacidade de utilizar, não por fatores extrínsecos que privam um para que outro possa tomar e ter. Um bebê na família é igual aos outros, não por causa de alguma qualidade anterior e estrutural que é a mesma dos outros, mas na medida em que suas necessidades de cuidados e desenvolvimento sejam atendidas sem serem sacrificadas à força superior, posses e capacidades amadurecidas dos outros. Igualdade não significa aquele tipo de equivalência matemática ou física em virtude da qual qualquer elemento possa ser substituído por outro. Ela denota consideração real por aquilo que é distintivo e único em cada um, independente de desigualdades físicas e psicológicas. Ela não é uma posse natural, mas é um fruto da comunidade quando a sua ação é dirigida por seu caráter como uma comunidade.

A atividade associada ou conjunta é uma condição da criação de uma comunidade. Mas a própria associação é física e orgânica, enquanto a vida comunitária é moral, isto é, emocional, intelectual, conscientemente sustentada. Os seres humanos se combinam em comportamento tão direta e inconscientemente quanto os átomos,

massas estelares e células; tão direta e inconscientemente como se dividem e se repelem. Eles fazem isso em virtude da sua própria estrutura, como homem e mulher se unem, como o bebê procura o seio e o seio está lá para suprir a sua necessidade. Eles fazem isso a partir de circunstâncias externas, pressão exterior, como os átomos se combinam ou separam na presença de uma carga elétrica, ou como as ovelhas se ajuntam para fugir do frio. A atividade associada não precisa de explicação; as coisas são feitas assim. Mas nenhuma quantidade de ação coletiva agregada de si mesma constitui uma comunidade. Para os seres que observam e pensam, e cujas idéias são absorvidas por impulsos e se tornam sentimentos e interesses, “nós” é tão inevitável quanto “eu”. Mas “nós” e “nosso” existem apenas quando as conseqüências da ação combinada são percebidas e se tornam um objeto de desejo e esforço, assim como “eu” e “meu” entram em cena somente quando uma parte distintiva na ação mútua é conscientemente afirmada ou reivindicada. As associações humanas podem ser sempre muito orgânicas na origem e firmes na operação, mas elas se desenvolvem nas sociedades em um sentido humano somente na medida que suas conseqüências, sendo conhecidas, são estimadas e buscadas. Mesmo se a “sociedade” fosse um organismo como alguns escritores afirmaram, ela não seria, nesse caso, sociedade. As interações, transações, ocorrem *de facto* e os resultados da interdependência se seguem. Mas a participação nas atividades e o compartilhamento dos resultados são preocupações adicionais. Eles exigem *comunicação* como um pré-requisito.

A atividade combinada acontece entre seres humanos; mas quando nada mais acontece, ela passa tão inevitavelmente para alguma outra forma de atividade interconectada quanto a interação do ferro e do oxigênio da água. O que ocorre é inteiramente descritível em termos de energia, ou, como dizemos no caso das interações humanas, de força. Somente quando existem *sinais* ou *símbolos* das atividades e de seus resultados é que o fluxo pode ser visto de fora, ser captado para consideração e julgamento e ser regulado. O raio cai e racha uma árvore ou rocha e os fragmentos resultantes continuam o processo de interação e assim por

diante. Mas quando fases do processo são representadas por sinais, um novo meio de comunicação é introduzido. Como os símbolos são relacionados uns com os outros, as relações importantes de uma série de eventos são registradas e são preservadas como significados. A recordação e previsão são possíveis; o novo meio de comunicação facilita o cálculo, o planejamento e um novo tipo de ação que intervém no que acontece a fim de direcionar seu curso para o interesse do que é previsto e desejado.

Os símbolos, por sua vez, dependem da comunicação e a promovem. Os resultados da experiência conjunta são considerados e transmitidos. Os eventos não podem ser passados de um para o outro, mas os significados podem ser compartilhados por meio de sinais. As necessidades e impulsos são então vinculados a significados comuns. Eles são, assim, transformados em desejos e propósitos que, visto que eles implicam um significado comum ou mutuamente entendido, apresentam novos laços, convertendo uma atividade conjunta em uma comunidade de interesse e empenho. Assim é gerado o que, metaforicamente, pode ser chamado de vontade geral e consciência social: desejo e escolha da parte de indivíduos em nome de atividades que, por meio de símbolos, são comunicáveis e compartilhadas por todos envolvidos. Uma comunidade, assim, apresenta uma ordem de energias transmutada em uma de significados que são percebidos e mutuamente referidos por cada um para todos os outros da parte daqueles envolvidos na ação combinada. A “força” não é eliminada, mas é transformada em uso e direção pelas idéias e sentimentos possibilitados por meio de símbolos.

O trabalho de conversão da fase física e orgânica do comportamento associado em uma comunidade de ação saturada e regulada por interesse mútuo em significados compartilhados, conseqüências que são traduzidas em idéias e objetos desejados por meio de símbolos, não ocorre inesperadamente nem completamente. Em um determinado momento qualquer, ele estabelece um problema em vez de marcar uma conquista consolidada. Nós nascemos seres orgânicos associados com os

outros, mas nós não nascemos membros de uma comunidade. Os jovens precisam ser criados dentro das tradições, perspectivas e interesses que caracterizam uma comunidade por meio da educação: através de instrução constante e de aprendizado em conexão com os fenômenos de associação. Tudo que é distintivamente humano é aprendido, não-inato, embora isso não pudesse ser aprendido sem estruturas natas que distinguem os homens de animais. Aprender de forma humana e para efeito humano não é apenas adquirir habilidade extra através do aperfeiçoamento das capacidades originais.

Aprender a ser humano é desenvolver, através da troca da comunicação, um sentido efetivo de ser um membro individualmente distinto de uma comunidade; alguém que entende e percebe suas crenças, desejos e métodos e que contribui para uma nova conversão dos poderes orgânicos em recursos e valores humanos. Mas essa tradução nunca é concluída. O velho Adão, o elemento não regenerado na natureza humana, persiste. Ele se mostra onde quer que o método consiga alcançar resultados pelo uso da força em vez de pelo método da comunicação e esclarecimento. Ele se manifesta mais sutil, penetrante e efetivamente quando o conhecimento e os instrumentos da habilidade que são o produto da vida comunitária são empregados ao serviço dos desejos e impulsos que não foram modificados com referência a um interesse compartilhado. Para a doutrina da economia “natural” que afirmava que a troca comercial causaria tal interdependência que a harmonia resultaria automaticamente, Rousseau deu uma resposta adequada antecipadamente. Ele salientou que a interdependência fornece a situação que torna possível e válido para o mais forte e mais capaz explorar os outros para seus próprios fins, manter os outros em um estado de sujeição onde eles possam ser utilizados como ferramentas animadas. A solução que ele sugeriu, um retorno a uma condição de independência baseada no isolamento, não foi proposta a sério. Mas o seu desespero é evidência da urgência do problema. O seu caráter negativo foi equivalente a abandonar qualquer esperança de solução. Em contraste, ele indica a natureza da única solução possível: o aperfeiçoamento dos

meios e formas de comunicação de significados para que o interesse genuinamente compartilhado nas conseqüências das atividades interdependentes possa formar o desejo e o esforço e assim dirigir a ação.

Esse é o significado da afirmação de que o problema é moral e depende de inteligência e educação. Nós enfatizamos suficientemente em nosso relato anterior o papel dos fatores tecnológicos e industriais na criação da Grande Sociedade. O que foi dito pode até ter parecido implicar a aceitação da versão determinista de uma interpretação econômica da história e das instituições. É absurdo e inútil ignorar e negar os fatos econômicos. Eles não deixam de funcionar porque nós nos recusamos a observá-los ou porque nós os cobrimos com idealizações sentimentais. Como nós também observamos, eles geram como seu resultado condições patentes e externas de ação e essas são conhecidas em vários graus de adequação. O que realmente acontece em conseqüência das forças industriais depende da presença ou ausência de percepção e comunicação das conseqüências, de previsão e do seu efeito sobre o desejo e diligência. As agências econômicas produzem um resultado quando se deixa que elas funcionem no nível meramente físico, ou naquele nível modificado somente à medida que o conhecimento, habilidade e técnica que a comunidade acumulou são transmitidos aos seus membros desigualmente e por acaso. Elas têm um resultado diferente na medida em que o conhecimento das conseqüências é eqüitativamente distribuído e a ação é animada por um senso fundamentado e vivo de interesse compartilhado. A doutrina da interpretação econômica conforme usualmente declarada ignora a transformação que os significados podem efetuar; ela passa sobre o novo meio que a comunicação pode introduzir entre a indústria e suas conseqüências finais. Ela é obcecada pela ilusão que corrompeu a “economia natural”: uma ilusão causada por não notar a diferença feita na ação pela percepção e publicação das suas conseqüências, reais e possíveis. Ela pensa em termos de antecedentes, não do eventual; das origens, não dos frutos.

Retornamos, por meio deste aparente excursão, à questão na qual nossa discussão anterior culminou: Quais são as condições sob as quais é possível para a Grande Sociedade se aproximar mais vitalmente do status de uma Grande Comunidade, e assim tomar forma em sociedades e Estados genuinamente democráticos? Quais são as condições sob as quais podemos razoavelmente visualizar o Público emergindo do seu eclipse?

Nosso estudo será intelectual ou hipotético. Não haverá uma tentativa de declarar como as condições necessárias poderiam vir a existir e também não haverá uma tentativa de profetizar que elas ocorrerão. O objetivo da análise será mostrar que *a menos* que especificações averiguadas sejam realizadas, a Comunidade não pode ser organizada como um Público democraticamente efetivo. Não reivindico que as condições que serão indicadas bastarão, mas apenas que, pelo menos, elas são indispensáveis. Em outras palavras, nos esforçaremos para construir uma hipótese sobre o Estado democrático para contrastar com a doutrina anterior que foi invalidada pelo curso dos eventos.

Dois elementos essenciais daquela teoria mais antiga, conforme será lembrado, eram as noções que cada indivíduo é equipado com a inteligência necessária, sob a influência do auto-interesse, para se envolver em assuntos políticos; e que o sufrágio universal, eleições periódicas de agentes públicos e a regra da maioria são suficientes para garantir a responsabilidade dos governantes eleitos sobre os desejos e interesses do público. Conforme veremos, a segunda concepção está logicamente ligada à primeira e se mantém ou é derrubada com ela. Na base do esquema reside o que Lippmann chamou adequadamente de a idéia do indivíduo “onipetente”: competente para formular políticas, para julgar seus resultados; competente para saber em todas as situações que demandam ação política o que é para o seu próprio bem; e competente para inculcar sua idéia de bem e a vontade de efetivá-la contra forças contrárias. A história posterior comprovou que a hipótese envolvia ilusão. Se não fosse pela influência ilusória de uma falsa psicologia, a ilusão poderia ter sido detectada antecipadamente. Mas a filosofia

atual afirmava que as idéias e o conhecimento eram funções de uma mente ou consciência que se originava nos indivíduos por meio do contato isolado com os objetos. Mas, na verdade, o conhecimento é uma função de associação e comunicação; ele depende da tradição, de ferramentas e métodos socialmente transmitidos, desenvolvidos e sancionados. As faculdades efetivas de observação, reflexão e desejo são hábitos adquiridos sob a influência da cultura e das instituições da sociedade, não poderes inerentes que já vêm prontos. O fato de que o homem age a partir da emoção cruamente inteligível e baseada no hábito, em vez de baseada na consideração racional, é agora tão familiar que não é fácil perceber que a outra idéia foi levada a sério como a base da filosofia econômica e política. A medida da verdade que ele contém deriva-se da observação de um grupo relativamente pequeno de perspicazes homens de negócio que controlavam suas empresas por cálculo e contabilidade, e de cidadãos de pequenas e estáveis comunidades locais que eram tão intimamente familiarizados com as pessoas e assuntos da sua localidade que poderiam expressar um julgamento competente sobre a relação das medidas propostas com seus próprios interesses.

O hábito é a mola propulsora da ação humana, e os hábitos são formados, em sua maior parte, sob a influência dos costumes de um grupo. A estrutura orgânica do homem acarreta a formação do hábito, pois, quer nós desejemos ou não, quer estejamos cientes ou não, cada ação efetua uma modificação de atitude e disposição que conduz o comportamento futuro. A dependência da formação de hábitos sobre esses hábitos de um grupo que constituem costumes e instituições é uma consequência natural do desamparo da infância. As consequências sociais do hábito foram afirmadas de uma vez por todas por James: "O hábito é o enorme volante da sociedade, sua influência conservadora mais preciosa. É somente ele que nos mantém dentro dos limites da ordem e salva os filhos da fortuna das revoltas dos pobres. É somente ele que impede que os caminhos mais duros e repulsivos sejam desertados por aqueles criados para trilhar neles. Ele mantém o pescador e os marujos no mar todo o inverno, ele mantém o mineiro na sua

escuridão e prende o camponês ao seu casebre de madeira e à sua propriedade solitária ao longo de todos os meses de neve; ele nos protege da invasão pelos nativos do deserto e das zonas congeladas. Ele condena todos a lutarem a batalha da vida nas diretrizes da nossa criação ou de nossa escolha inicial, e a fazer o melhor de uma busca que não convém, pois não há nenhuma outra para a qual estejamos preparados e é tarde demais para recomeçar. Ele impede que camadas sociais diferentes se misturem”.

A influência do hábito é decisiva porque toda a ação distintivamente humana precisa ser aprendida e o coração, sangue e nervos do aprendizado é a criação de hábitos. Os hábitos nos restringem a formas de ação ordenadas e estabelecidas porque eles geram facilidade, habilidade e interesse em coisas às quais nos acostumamos e porque eles instigam o medo de percorrer caminhos diferentes, e porque eles nos deixam incapacitados para experimentá-los. O hábito não impossibilita o uso do pensamento, mas ele determina os canais dentro dos quais ele opera. O pensamento é ocultado nos interstícios dos hábitos. O marinheiro, o mineiro, o pescador e o agricultor pensam, mas seus pensamentos caem dentro da estrutura de ocupações e relações com que estão acostumados. Nós sonhamos além dos limites do uso e do costume, mas apenas raramente o sonho se torna uma fonte das ações que rompem limites; tão raramente, que chamamos aqueles para os quais isso acontece de gênios demoníacos e nos maravilhamos com o espetáculo. O próprio pensamento se torna habitual ao longo de certas linhas; torna-se uma ocupação especializada. Cientistas, filósofos, literatos não são homens e mulheres que, portanto, quebraram os laços dos hábitos, e através dos quais falam a razão e emoção pura, imaculadas pelo uso e costume. São pessoas de um hábito infrequente especializado. Portanto, a idéia de que os homens são movidos por uma consideração inteligente e calculada para o seu próprio bem é pura mitologia. Mesmo se o princípio do amor-próprio influenciasse o comportamento, ainda seria verdade que os *objetos* pelos quais os homens manifestam o seu amor, os objetos

que eles tomam como constituindo seus interesses peculiares, são estabelecidos por hábitos refletindo costumes sociais.

Esses fatos explicam porque os doutrinários sociais do novo movimento industrial tiveram tão pouca presciência sobre o que se seguiria como consequência dele. Esses fatos explicam porque quanto mais as coisas mudavam, mais elas continuavam as mesmas; eles explicam o fato de que em vez da arrebatadora revolução que se esperava resultar da maquinaria política democrática, houve essencialmente apenas uma transferência do poder adquirido de uma classe para outra. Uns poucos homens, quer ou não fossem bons juízes de seus próprios e verdadeiros interesse e bem, eram juízes competentes da condução do negócio para lucro pecuniário, e de como a nova maquinaria governamental poderia ser adaptada para servir aos seus fins. Teria sido necessária uma nova raça de seres humanos para escapar, no uso que foi feito das formas políticas, da influência de hábitos profundamente arraigados, de velhas instituições e status social costumeiro, com suas limitações entrelaçadas de expectativa, desejo e demanda. E essa raça, a menos que fosse de uma constituição angelical desencarnada, simplesmente teria assumido a tarefa onde os seres humanos a assumiram após a emergência da condição de símios antropóides. Apesar de revoluções súbitas e catastróficas, a continuidade essencial da história está duplamente garantida. Não apenas são o desejo e a crença pessoais funções do hábito e do costume, mas condições objetivas que fornecem os recursos e as ferramentas da ação, junto com suas limitações, obstruções e armadilhas, são resultados do passado, perpetuando, quer queira, quer não, seu exercício e poder. A criação de uma *tabula rasa* a fim de permitir a criação de uma nova ordem é tão impossível a ponto de desprezar tanto a esperança dos revolucionários esperançosos e a timidez de conservadores assustados.

No entanto, as mudanças ocorrem e são cumulativas em caráter. A observação delas à luz de suas consequências reconhecidas provoca reflexão, descoberta, invenção, experimentação. Quando um certo estado de conhecimento acumulado,

de técnicas e de instrumentos é alcançado, o processo de mudança é tão acelerado que, como hoje, externamente ele parece ser a característica dominante. Mas há uma defasagem acentuada em qualquer mudança correspondente de idéias e desejos. Os hábitos de opinião são os mais resistentes de todos os hábitos; quando eles se tornam segunda natureza, e são supostamente jogados porta fora, retornam furtiva e certamente como primeira natureza. E à medida que eles são modificados, a alteração primeiramente se mostra negativamente, na desintegração de crenças antigas, para serem substituídos por opiniões instáveis, voláteis e acidentalmente tomadas. É claro que houve um enorme aumento na quantidade de conhecimento possuído pela humanidade, mas ele não se iguala, provavelmente, ao aumento na quantidade de erros e meias-verdades que entraram em circulação. Em questões sociais e humanas, sobretudo, o desenvolvimento de um senso crítico e de métodos de julgamento discernente não acompanhou o crescimento de relatos e de motivos descuidados para declarações explicitamente falsas ou incorretas.

O que é mais importante, no entanto, é que tanto conhecimento não é conhecimento no sentido ordinário da palavra, mas é “ciência”. As aspas não são usadas desrespeitosamente, mas para sugerir o caráter técnico do material científico. O leigo tira certas conclusões que entram em circulação como sendo ciência. Mas o investigador científico sabe que as mesmas constituem ciência apenas em conexão com os métodos pelos quais são alcançadas. Mesmo quando verdadeiras, as conclusões não são ciência em virtude da sua correção, mas em razão do aparato que é empregado para alcançá-las. Esse aparato é tão altamente especializado que ele requer mais trabalho para adquirir a capacidade de usá-lo e entendê-lo do que para obter habilidade em qualquer outro instrumento possuído pelo homem. A ciência, em outras palavras, é uma linguagem altamente especializada, mais difícil de aprender do que qualquer linguagem natural. Ela é uma linguagem artificial, não no sentido de ser fictícia, mas no sentido de ser uma obra de arte intrincada, dedicada a um fim específico e não capaz de ser adquirida nem entendida da forma na qual a língua materna é aprendida. É, de fato,

concebível que no futuro serão criados métodos de instrução que permitirão que os leigos leiam e ouçam o material científico com compreensão, mesmo quando eles próprios não usam o aparato que é a ciência. Esta pode então se tornar para muitos o que os estudantes de idiomas chamam de vocabulário passivo, se não ativo. Mas esse tempo está no futuro.

Para a maioria dos homens, exceto os trabalhadores científicos, a ciência é um mistério nas mãos de iniciados que se tornaram peritos em virtude de seguirem cerimônias ritualísticas das quais o rebanho profano é excluído. Eles são afortunados que atingem uma percepção dos métodos que dão forma ao complicado aparato: métodos de observação analítica, experimental, formulação e dedução matemática, verificação e teste constantes e elaborados. Para a maioria das pessoas, a realidade do aparato só é encontrada em suas personificações em questões práticas, em dispositivos mecânicos e em técnicas que dizem respeito à vida como ela é vivida. Para elas, a eletricidade é conhecida por meio dos telefones, campainhas e luzes que usam, pelos geradores e magnetos nos automóveis que dirigem, pelos bondes elétricos nos quais andam. A fisiologia e biologia com a qual estão acostumadas é aquela que aprenderam ao tomar precauções contra germes e através dos médicos dos quais sua saúde depende. A ciência do que supostamente estaria mais perto delas, a natureza humana, era para elas um mistério esotérico até ser aplicada na publicidade, na arte de vender e na seleção e gestão de pessoal, e até que, através da psiquiatria, ela fosse derramada sobre a vida e consciência popular, através de suas relações com os “nervos”, as morbidades e formas comuns de esquisitice que tornam difícil que as pessoas se dêem bem umas com as outras e com elas mesmas. Mesmo agora, a psicologia popular é uma massa de jargão, de baboseira e de superstição dignas dos dias mais florescentes de um curandeiro.

Enquanto isso a aplicação tecnológica do aparato complexo que é a ciência tem revolucionado as condições sob as quais a vida associativa se passa. Isso pode ser conhecido como um fato que é declarado em uma proposição e com o qual se

concorda. Mas ele não é conhecido no sentido de que os homens o entendem. Eles não o conhecem como a alguma máquina que operam, ou como conhecem a luz elétrica e as locomotivas a vapor. Eles não entendem como a mudança aconteceu nem como ela afeta o seu comportamento. Não entendendo o seu “como”, não podem usar e controlar suas manifestações. Eles sofrem as conseqüências, são afetados por elas. Eles não podem administrá-las, embora alguns sejam afortunados o bastante – o que é comumente chamado de sorte – para poder explorar alguma fase do processo para seu próprio benefício pessoal. Mas mesmo o homem mais perspicaz e bem-sucedido não conhece, de nenhuma forma analítica e sistemática – de uma forma digna de comparação com o conhecimento que ele adquiriu em assuntos menores por meio do esforço da experiência – o sistema dentro do qual ele opera. Habilidade e capacidade trabalham dentro de uma estrutura que nós não criamos e não compreendemos. Alguns ocupam cargos estratégicos que lhes dão informações de forças antecipadas que afetam o mercado; e através de treinamento e de uma propensão inata eles adquiriram dessa forma uma técnica especial que os permite usar a vasta maré impessoal para mudar sua própria sorte. Eles podem represar a corrente aqui e liberá-la lá. A própria corrente está tão além deles quanto sempre esteve o rio ao lado do qual algum mecânico engenhoso, empregando um conhecimento que lhe foi transmitido, ergueu sua serraria para fazer tábuas de árvores que ele não havia cultivado. Que, dentro de limites, aqueles que são bem-sucedidos nos negócios têm conhecimento e habilidade não é de se duvidar. Mas tal conhecimento vai relativamente, embora pouco mais longe, do que o conhecimento do operador qualificado e competente que controla uma máquina. Basta empregar as condições que estão diante de si. A habilidade permite que ele vire o fluxo dos eventos nessa direção ou naquela em sua própria vizinhança. Ela não dá a ele nenhum controle do fluxo.

Por que o público e seus agentes, mesmo se o segundo for chamado de estadistas, deveriam ser mais sábios e mais eficazes? A principal condição de um público democraticamente organizado é um tipo de conhecimento e percepção que ainda

não existe. Em sua ausência, seria o cúmulo do absurdo tentar dizer como ele seria se existisse. Mas algumas das condições que devem ser cumpridas para que ele exista podem ser indicadas. Podemos tomar muitas delas emprestadas do espírito e do método da ciência mesmo sem a conhecermos como um aparato especializado. Uma exigência óbvia é a liberdade da investigação social e de distribuição das suas conclusões. A noção de que os homens podem ser livres em seu pensamento mesmo quando não são em sua expressão e disseminação foi constantemente propagada. Ela teve sua origem na idéia de uma mente completa em si mesma, a despeito da ação e dos objetos. Uma tal consciência apresenta, de fato, o espetáculo da mente privada de seu funcionamento normal, porque frustrada pelos fatos com relação aos quais, sozinha, ela é verdadeiramente uma mente, e é levada de volta ao sonho isolado e impotente.

Não pode haver público sem total publicidade com relação a todas as conseqüências que dizem respeito a ele. O que quer que obstrua e restrinja a publicidade, limita e distorce a opinião pública e impede e distorce o pensamento sobre as questões sociais. Sem liberdade de expressão, nem mesmo os métodos de investigação social podem ser desenvolvidos. Pois as ferramentas somente podem ser evoluídas e aperfeiçoadas em operação; em aplicação para observar, relatar e organizar a questão real; e essa aplicação não pode ocorrer exceto através de comunicação livre e sistemática. A história primitiva do conhecimento físico, das concepções gregas dos fenômenos naturais, prova quão ineptas se tornam as concepções das mentes mais bem-dotadas quando essas idéias são elaboradas longe do contato mais próximo com os eventos que elas pretendem afirmar e explicar. As idéias e métodos dominantes das ciências humanas estão hoje na mesma condição. Eles também são evoluídos com base em observações gerais passadas, remotas do uso constante na regulação do material de novas observações.

A crença de que o pensamento e sua comunicação estão agora livres simplesmente porque as restrições legais que uma vez estavam em vigor foram abolidas é

absurda. O seu uso geral perpetua o estado incipiente do conhecimento social. Pois ele obscurece o reconhecimento de nossa necessidade central de possuir concepções que sejam usadas como ferramentas de investigação dirigida e que sejam testadas, retificadas e que evoluam através de seu uso real. Nenhum homem e nenhuma mente jamais se emancipou meramente por ser deixado intocado. A remoção de limitações formais é apenas uma condição negativa; a liberdade positiva não é um estado, mas uma ação que envolve métodos e instrumentos para o controle das condições. A experiência mostra que, às vezes, o senso de opressão externa, como por meio de censura, age como um desafio e desperta energia intelectual e provoca coragem. Mas uma crença em liberdade intelectual onde ela não existe contribui apenas para complacência em escravização virtual, para desleixo, superficialidade e recurso a sensações como um substituto para idéias: características marcantes de nossa condição atual com relação ao conhecimento social. Por um lado, o pensamento privado do seu curso normal se refugia em especialização acadêmica, comparável em sua forma ao que é chamado de escolasticismo. Por outro lado, as agências físicas de publicidade que existem em tal abundância são utilizadas de maneiras que constituem uma grande parte do atual significado de publicidade: marketing, propaganda, invasão da vida privada, a “apresentação” de incidentes transitórios de uma maneira que viola toda a lógica móvel da continuidade, e que nos deixa com aquelas intrusões e choques isolados que são a essência das “sensações”.

Seria um erro identificar as condições que limitam a comunicação e a circulação livre dos fatos e idéias, e que desse modo detêm e pervertem o pensamento ou a investigação social, meramente com forças patentes que são obstrutivas. É verdade que precisamos ajustar contas com aqueles que têm a capacidade de manipular as relações sociais para sua própria vantagem. Eles têm um instinto excepcional para detectar qualquer tendência intelectual que mesmo remotamente ameace invadir o seu controle. Eles desenvolveram uma facilidade extraordinária de trazer para o seu lado a inércia, os preconceitos e o partidarismo emocional das massas pelo uso

de uma técnica que impede a livre investigação e expressão. Parece que estamos nos aproximando de um Estado governado por promotores de opinião contratados, chamados de agentes publicitários. Mas o inimigo mais grave está fortemente escondido em trincheiras .

As habituações emocionais e as habitudes intelectuais da massa de homens criam as condições das quais os exploradores de sentimento e opinião apenas tiram proveito. Os homens se acostumaram a um método experimental em questões físicas e técnicas. Eles ainda têm medo disso em interesses humanos. O medo é ainda mais eficaz porque como todos os medos enraizados, ele é encoberto e disfarçado por todos os tipos de racionalizações. Uma de suas formas mais comuns é uma idealização verdadeiramente religiosa das - e reverência pelas - instituições estabelecidas; por exemplo, em nossa própria política, a Constituição, a Suprema Corte, a propriedade privada, a liberdade contratual, e assim por diante. As palavras “sagrado” e “santidade” vêm prontamente aos nossos lábios quando tais coisas entram em discussão. Elas comprovam a auréola religiosa que protege as instituições. Se “sagrado” significa aquilo que não deve ser aproximado nem tocado, exceto com precauções cerimoniais e por pessoas especialmente escolhidas, então tais coisas são sagradas na vida política contemporânea. À medida que as questões sobrenaturais têm sido progressivamente abandonadas em uma praia deserta, a realidade dos tabus religiosos tem cada vez mais se concentrado em torno das instituições seculares, sobretudo aquelas ligadas ao Estado nacionalista (2). Os psiquiatras descobriram que uma das causas mais comuns de distúrbio mental é um medo subjacente do qual o sujeito não está ciente, mas que leva à retirada da realidade e à relutância de refletir sobre as coisas. Há uma patologia social que trabalha poderosamente contra a investigação efetiva sobre as instituições e condições sociais. Ela se manifesta de mil maneiras; em rabugice, em divagação impotente, no ato desconfortável de agarrar-se a distrações, na idealização do estabelecido há muito, em um otimismo fácil assumido como um disfarce, na glorificação desenfreada das coisas “como elas são”, na intimidação de

todos os dissidentes – maneiras que deprimem e dissipam o pensamento tanto mais eficazmente porque elas operam com uma penetração sutil e inconsciente.

O atraso do conhecimento social é notado na sua divisão em ramos independentes e isolados de conhecimento. Antropologia, história, sociologia, ciência moral, economia, ciência política seguem seus próprios caminhos sem interação produtiva constante e sistematizada. Somente na aparência há uma divisão semelhante no conhecimento físico. Há uma fecundação cruzada contínua entre astronomia, física, química e as ciências biológicas. As descobertas e os métodos melhorados são tão registrados e organizados que ocorrem troca e intercomunicação constante. O isolamento das disciplinas humanísticas umas das outras liga-se ao seu alheamento do conhecimento físico. A mente ainda faz uma clara separação entre o mundo no qual o homem vive e a vida do homem nesse mundo e por ele, uma divisão refletida na separação do próprio homem em um corpo e uma mente que, supõe-se atualmente, podem ser conhecidos e tratados separadamente. Era de se esperar que nos últimos três séculos a energia tivesse isso principalmente para a investigação física, começando pelas coisas mais remotas do homem tais como corpos celestes. A história das ciências físicas revela uma certa ordem na qual elas se desenvolveram. Ferramentas matemáticas tiveram que ser empregadas antes que uma nova astronomia pudesse ser interpretada. A física avançou quando idéias formuladas em conexão com o sistema solar foram utilizadas para descrever os acontecimentos na terra. A química esperou o avanço da física, as ciências dos seres vivos precisavam do material e dos métodos da física e química para progredir. A psicologia humana deixou de ser principalmente opinião especulativa somente quando as conclusões biológicas e fisiológicas estavam disponíveis. Tudo isso é natural e aparentemente inevitável. Coisas que tinham a conexão mais distante e indireta com interesses humanos tiveram que ser dominadas em algum grau antes que as investigações pudessem convergir competentemente para o próprio homem.

No entanto, o curso do desenvolvimento deixou a nós desta era em uma situação difícil. Quando dizemos que uma disciplina da ciência é tecnicamente especializada, ou que ela é altamente “abstrata”, o que nós queremos dizer praticamente é que ela não é concebida em termos da sua relação com a vida humana. Todo o conhecimento *meramente* físico é técnico, expresso em um vocabulário técnico comunicável apenas para uns poucos. Mesmo o conhecimento físico que afeta o comportamento humano, que modifica o que fazemos e passamos, também é técnico e remoto na medida em que suas relações não são entendidas e utilizadas. A luz do sol, a chuva, o ar e o solo sempre entraram de maneiras visíveis na experiência humana; átomos, moléculas e células e a maior parte das outras coisas com as quais as ciências são ocupadas nos afetam, mas não visivelmente. Como eles entram na vida e modificam a experiência de modos imperceptíveis, e suas conseqüências não são percebidas, o discurso sobre elas é técnico; a comunicação se dá por meio de símbolos específicos. Pensar-se-ia, então, que um objetivo fundamental e sempre operante seria traduzir o conhecimento das condições físicas em termos que sejam geralmente entendidos, em sinais denotando conseqüências humanas dos serviços e desserviços prestados. Pois, essencialmente, todas as conseqüências que entram na vida humana dependem de condições físicas; elas podem ser entendidas e dominadas somente à medida que as mesmas forem levadas em conta. Pensar-se-ia, então, que qualquer estado de coisas que tenda a tornar as coisas do ambiente desconhecidas e incomunicáveis pelos seres humanos em termos de suas próprias atividades e sofrimentos seria lamentado como um desastre; que isso seria considerado intolerável, e agüentado apenas na medida em que isso fosse, em qualquer determinado momento, inevitável.

Mas os fatos são em contrário. A matéria e o material são palavras que nas mentes de muitos transmitem uma nota de descrédito. Eles são tomados como inimigos de tudo que for de valor ideal na vida, em vez de condições da sua manifestação e ser sustentável. Em conseqüência dessa divisão, eles realmente se tornam, de fato,

inimigos, pois o que quer que seja consistentemente mantido longe dos valores humanos debilita o pensamento e torna de fato os valores esparsos e precários. Há até mesmo alguns que consideram o materialismo e a predominância do mercantilismo na vida moderna como frutos da devoção indevida à ciência física, e não vêem que a divisão entre homem e natureza, feita artificialmente por uma tradição que se originou antes que houvesse entendimento das condições físicas que são o meio das atividades humanas, é o fator paralisante. A forma mais influente do divórcio é a separação entre ciência pura e aplicada. Como “aplicação” significa relação reconhecida com a experiência e bem-estar humano, a honra do que é “puro” e o desprezo pelo que é “aplicado” tem, por seu resultado, uma ciência que é remota e técnica, comunicável apenas aos especialistas, e uma condução dos negócios humanos que é fortuita, tendenciosa, injusta na distribuição dos valores. O que é aplicado e empregado como a alternativa ao conhecimento na regulação da sociedade é a ignorância, o preconceito, o interesse de classe e o acidente. A ciência é convertida em conhecimento no seu sentido respeitável e enfático *somente* na aplicação. De outro modo ela é truncada, cega, distorcida. Quando então ela é aplicada, é de maneiras que explicam o sentido desfavorável tão freqüentemente atribuído à “aplicação” e ao “utilitário”: isto é, uso para fins pecuniários para o lucro de poucos.

Atualmente, a aplicação da ciência física se dá mais exatamente *aos* interesses humanos do que *neles*. Isto é, ela é externa, feita nos interesses das suas conseqüências para uma classe possuidora e aquisitiva. A aplicação *na* vida significaria que a ciência foi absorvida e distribuída; que ela foi o instrumento daquele entendimento comum e comunicação completa que são precondição da existência de um público genuíno e efetivo. O uso da ciência para regular a indústria e o comércio aconteceu uniformemente. A revolução científica do século XVII foi a precursora da revolução industrial dos séculos XVIII e XIX. Em conseqüência, o homem sofreu o impacto de um controle enormemente ampliado

das energias físicas sem qualquer capacidade correspondente de controlar a si mesmo e às suas próprias coisas.

O conhecimento dividido contra ele mesmo, uma ciência à cuja incompletude é acrescentada uma divisão artificial, desempenhou seu papel de gerar a escravização de homens, mulheres e crianças em fábricas nas quais eles são máquinas animadas para cuidar de máquinas inanimadas. Ele manteve favelas sórdidas, carreiras confusas e descontentes, pobreza opressiva e riqueza luxuosa, exploração brutal da natureza e do homem em tempos de paz e altos explosivos e gases nocivos em tempos de guerra. O homem, uma criança em termos de compreensão de si mesmo, colocou em suas mãos ferramentas físicas de poder incalculável. Ele brinca com as mesmas como uma criança, e se elas fazem mal ou bem é, em grande parte, uma questão de acaso. O instrumento se torna um mestre e trabalha fatalmente como se possuído por uma vontade própria – não porque ele tem uma vontade, mas porque o homem não tem.

A glorificação da ciência “pura” em tais condições é uma racionalização de uma fuga; ela marca uma construção de um abrigo de refúgio, uma evitação da responsabilidade. A verdadeira pureza do conhecimento existe não quando ele não está contaminado pelo contato com o uso e serviço. Ela é inteiramente uma questão moral, um caso de honestidade, imparcialidade e amplitude generosa de intenção na busca e comunicação. A adulteração do conhecimento não é devida ao seu uso, mas aos vieses e preconceitos adquiridos, à unilateralidade de perspectiva, à vaidade, à presunção de posse e autoridade, ao desprezo ou desconsideração do interesse humano no seu uso. A humanidade não é, como se pensava, o fim para o qual todas as coisas foram formadas; ela é apenas uma coisa pequena e frágil, talvez episódica, na vasta extensão do universo. Mas para o homem, o homem é o centro do interesse e a medida de importância. A ampliação do reino físico às custas do homem é apenas uma abdicação e uma fuga. Tornar a ciência física um rival dos interesses humanos é ruim o bastante, pois isso forma um desvio de energia ao qual mal se pode fazer face. Mas o mal não acaba aqui. O mal definitivo

é que a compreensão pelo homem de suas próprias coisas e sua capacidade de dirigi-las estão minadas em sua raiz quando o conhecimento da natureza é desconectado de sua função humana.

Sugeriu-se até aqui que o conhecimento é comunicação assim como é entendimento. Lembro-me bem da frase de um homem, não-educado do ponto de vista escolar, ao falar de certos assuntos: “Um dia elas serão descobertas e não apenas descobertas, mas elas serão conhecidas”. As escolas podem supor que uma coisa é conhecida quando ela é descoberta. O meu velho amigo estava ciente que uma coisa é totalmente conhecida apenas quando ela é publicada, compartilhada, socialmente acessível. O registro e a comunicação são indispensáveis para o conhecimento. O conhecimento confinado em uma consciência privada é um mito, e o conhecimento dos fenômenos sociais é particularmente dependente da disseminação, pois apenas por distribuição tal conhecimento pode ser obtido ou testado. Um fato da vida comunitária que não seja divulgado a fim de ser uma possessão comum é uma contradição em termos. A disseminação é algo além de dispersar à vontade. Sementes são semeadas, não em virtude de serem lançadas aleatoriamente, mas por serem distribuídas de modo a criarem raízes e terem uma chance de crescer. A comunicação dos resultados da investigação social é a mesma coisa que a formação da opinião pública. Isso marca uma das primeiras idéias construídas no crescimento da democracia política como será uma das últimas a serem realizadas. Pois a opinião pública é julgamento que é formado e considerado por aqueles que constituem o público e diz respeito a questões públicas. Cada uma das duas fases impõe para a sua realização condições difíceis de atender.

Opiniões e crenças relativas ao público pressupõem uma investigação efetiva e organizada. A menos que haja métodos para detectar as energias que estão trabalhando e para rastreá-las através de uma intrincada rede de interações com as suas conseqüências, o que passa como opinião pública será “opinião” no seu sentido pejorativo em vez de verdadeiramente pública, não importa quão difundida seja a opinião. O número dos que compartilham do erro quanto ao fato e

que partilham de uma crença falsa mede o poder para o prejuízo. A opinião casualmente formada e formada sob a direção daqueles que têm algo em jogo só pode ser opinião pública no nome. Chamando-a por esse nome, a aceitação do nome como um tipo de garantia, aumenta sua capacidade de desencaminhar a ação. Quanto maior o número daqueles que a compartilharem, mais prejudicial a sua influência. A opinião pública, mesmo se por acaso for correta, é intermitente quando não é o produto de métodos de investigação e informação constantemente em atividade. Ela só aparece em crises. Portanto, sua “correção” somente diz respeito a uma emergência imediata. Sua falta de continuidade a torna errada do ponto de vista do curso dos eventos. É como se um médico pudesse lidar, por ora, com uma emergência numa doença, mas não pudesse adaptar o seu tratamento às condições subjacentes que a causaram. Ele pode então “curar” a doença – isto é, fazer com que seus atuais sintomas alarmantes diminuam – mas ele não modifica suas causas; o seu tratamento pode até mesmo afetá-las para pior. Somente uma investigação contínua, contínua no sentido de ser conectada assim como persistente, pode fornecer o material de opinião duradoura sobre questões públicas.

Há um sentido no qual “opinião”, ao invés de conhecimento, mesmo sob as circunstâncias mais favoráveis, é o termo adequado a se usar – isto é, no sentido de julgamento, estimativa. Pois em seu sentido estrito, o conhecimento pode se referir somente ao que aconteceu e *foi* feito. O que ainda *está a ser* feito envolve uma previsão de um futuro ainda contingente e não pode escapar da possibilidade de erro de julgamento envolvido em toda a expectativa das probabilidades. Pode muito bem haver uma divergência honesta quanto às políticas a serem buscadas, mesmo quando os planos provêm do conhecimento dos mesmos fatos. Mas uma política genuinamente pública não pode ser gerada a menos que ela seja formada pelo conhecimento, e esse conhecimento não existe exceto quando há busca e registro sistemáticos, completos e bem equipados.

Além disso, a investigação deve ser quase tão contemporânea quanto possível; de outra forma ela é apenas de interesse de antiquários. O conhecimento da história é evidentemente necessário para a conexão do conhecimento. Mas a história que não é trazida para perto do cenário real dos eventos deixa uma lacuna e exerce influência sobre a formação dos julgamentos sobre o interesse público apenas por suposição sobre os eventos intervenientes. Aqui, muito visivelmente, está uma limitação das ciências sociais existentes. O material delas vem tarde demais, muito depois do evento para entrar efetivamente na formação da opinião pública sobre o interesse público imediato e no que deve ser feito a respeito dele.

Uma olhada na situação mostra que os meios físicos e externos de coletar informações em relação ao que está acontecendo no mundo excederam muito a fase intelectual de investigação e organização dos seus resultados. O telégrafo, o telefone, e agora o rádio, correspondências baratas e rápidas, a prensa tipográfica, capaz de reduplicação rápida de material a baixo custo, alcançaram um desenvolvimento notável. Mas quando perguntamos que tipo de material é registrado e como ele é organizado, quando perguntamos sobre a forma intelectual na qual o material é apresentado, a história a ser contada é muito diferente. “Notícia” significa algo que acabou de acontecer e que é novo apenas porque isso se desvia do antigo e do normal. Mas o seu significado depende da relação com o que ela implica, com quais são as suas conseqüências sociais. Esse significado não pode ser determinado a menos que o novo seja colocado em relação ao velho, ao que aconteceu, e tenha sido integrado ao curso dos eventos. Sem coordenação e encadeamento lógico, os eventos não são eventos, mas meras ocorrências, intrusões; um evento implica aquilo do qual um acontecimento se origina. Portanto, mesmo se desconsiderarmos a influência dos interesses privados em causar supressão, sigilo e deturpação, temos aqui uma explicação da trivialidade e qualidade “sensacional” de muito do que passa como notícia. O catastrófico, isto é, crime, acidente, brigas familiares, confrontos e conflitos pessoais, são as formas mais óbvias das quebras de continuidade; elas fornecem o elemento de choque que

é o significado mais exato de sensação, elas são o novo por excelência, embora apenas a data do jornal possa nos informar se aconteceram no ano passado ou neste ano, tão completamente são isolados das suas conexões.

Estamos tão acostumados a esse método de coletar, registrar e apresentar as mudanças sociais que pode muito bem parecer ridículo dizer que uma ciência social genuína manifestaria a sua realidade na imprensa diária, enquanto os livros e artigos eruditos fornecem e lustram as ferramentas de investigação. Mas a investigação que sozinha pode fornecer conhecimento como uma precondição de julgamentos públicos deve ser contemporânea e cotidiana. Mesmo se as ciências sociais como um aparato especializado de investigação fossem mais avançadas do que são, elas seriam comparativamente impotentes na função de conduzir a opinião sobre assuntos de interesse para o público contanto que estejam remotas da aplicação na reunião e interpretação diária e incessante das “notícias”.

Por outro lado, as ferramentas de investigação social serão desajeitadas contanto que elas sejam forjadas em lugares e em condições remotas dos eventos contemporâneos.

O que foi dito sobre a formação das idéias e julgamentos com relação ao público aplica-se também à distribuição do conhecimento que o torna uma posse efetiva dos membros do público. Qualquer separação entre os dois lados do problema é artificial. A discussão de propaganda e propagandismo iria exclusivamente, no entanto, exigir um volume, e poderia ser escrita apenas por alguém muito mais experiente do que o atual escritor. A propaganda somente pode assim ser mencionada com a observação de que a situação atual não tem precedentes na história. As formas políticas da democracia e os hábitos de pensamento quase-democráticos sobre questões sociais forçaram uma certa quantidade de discussão pública e a simulação de consultas gerais para se chegar a decisões políticas. O governo representativo deve pelo menos parecer ser fundado em interesses públicos conforme os mesmos são revelados para crença pública. Já se foram os dias em que um governo pode ser levado adiante sem qualquer simulação de

apuração dos desejos dos governados. Na teoria, seu consentimento deve ser assegurado. Sob as formas antigas, não havia necessidade de obscurecer as fontes de opinião sobre questões políticas. Nenhuma corrente de energia fluía delas. Hoje os julgamentos popularmente formados sobre questões políticas são tão importantes, apesar de todos os fatores em contrário, que há um enorme valor sobre todos os métodos que afetam a sua formação.

O caminho mais regular para o controle da conduta política é pelo controle da opinião. Contanto que os interesses de lucro pecuniário sejam poderosos, e que um público não tenha se localizado e identificado, aqueles que têm esse interesse terão um motivo não-resistido para interferir nas molas da ação política em tudo que os afete. Assim como no comportamento da indústria e câmbio geralmente o fator tecnológico é obscurecido, desviado e derrotado pelos “negócios”, assim é especificamente na gestão da publicidade. A coleta e venda de assunto com importância pública é parte do sistema pecuniário existente. Assim como a indústria conduzida por engenheiros de forma tecnológica factual seria algo muito diferente do que ela realmente é, assim também a coleta e reportagem das notícias seria algo muito diferente se fosse permitido que os interesses genuínos dos repórteres trabalhassem livremente.

Um aspecto da questão diz respeito especificamente ao lado da disseminação. É dito freqüentemente, e com grande aparência de verdade, que a libertação e aperfeiçoamento da investigação não teria nenhum efeito especial. Pois, argumenta-se, a massa do público leitor não está interessada em aprender e assimilar os resultados da investigação exata. A menos que esses sejam lidos, eles não podem afetar seriamente o pensamento e a ação dos membros do público; eles permanecem em alcovas bibliotecárias isoladas e são estudados e entendidos apenas por uns poucos intelectuais. A objeção é bem tomada exceto quando a potência da arte é levada em conta. Uma apresentação intelectual técnica agradaria apenas aos tecnicamente intelectuais; não seria notícia para as massas. A apresentação é fundamentalmente importante, e apresentação é uma questão de

arte. Um jornal que fosse apenas uma edição diária de um periódico trimestral de sociologia ou ciência política indubitavelmente teria uma circulação limitada e uma pequena influência. Mesmo assim, no entanto, a mera existência e acessibilidade de tal material teria algum efeito regulador. Mas podemos olhar muito mais longe do que isso. O material teria um sentido humano tão grande e difundido que sua mera existência seria um convite irresistível a uma apresentação sua que teria um apelo popular direto. A libertação do artista na apresentação literária, em outras palavras, é tanto uma precondição da criação desejável da opinião adequada sobre questões públicas quanto a libertação da investigação social. A vida consciente de opinião e julgamento dos homens freqüentemente ocorre em um plano superficial e trivial. Mas suas vidas atingem um nível mais profundo. A função da arte sempre foi quebrar a crosta da consciência convencionalizada e rotineira. Coisas comuns, uma flor, um brilho do luar, o canto de um pássaro, não coisas raras e remotas, são meios com os quais os níveis mais profundos da vida são tocados para que surjam como desejo e pensamento. Esse processo é arte. A poesia, o drama, o romance, são provas de que o problema da apresentação não é insolúvel. Os artistas sempre foram os verdadeiros fornecedores de notícias, pois não é o acontecimento externo em si que é novo, mas o despertar da emoção, percepção e reconhecimento incitados por ele.

Apenas abordamos de leve e de passagem as condições que devem ser cumpridas se a Grande Sociedade for se tornar uma Grande Comunidade; uma sociedade na qual as conseqüências sempre em expansão e intrincadamente ramificadoras das atividades associadas devem ser conhecidas no sentido pleno dessa palavra, de modo que um Público organizado e articulado passe a existir. O mais elevado e mais difícil tipo de investigação e uma arte de comunicação sutil, delicada, vívida e responsiva devem tomar posse do mecanismo físico da transmissão e circulação e soprar vida para dentro dele. Quando a era da máquina tiver assim aperfeiçoado a sua maquinaria ele será um meio de vida e não o seu mestre despótico.

A democracia se tornará ela mesma, pois democracia é um nome para uma vida de comunhão livre e enriquecedora. Ela teve o seu profeta em Walt Whitman. Ela terá a sua consumação quando a investigação social livre estiver indissoluvelmente unida à arte da comunicação plena e móbil.

Excertos de **O público e seus problemas (1927)**. Cf. Hickman, Larry A. & Alexander, Thomas. *The Essential Dewey, vol. 1: Pragmatism, Education, Democracy*. Bloomington: Indiana University Press, 1998: pp. 293-307. A menção, contida no livro acima, à obra de Dewey [LW 2: 325-50] se refere ao volume e às páginas das Later Works: 1925-1953 in Boydston, Jo Ann (ed.). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1969-1991.

NOTAS

- (1) A discussão mais adequada desse ideal com a qual estou familiarizado é *The Democratic Way of Life*, de T. V. Smith.
- (2) O caráter religioso do nacionalismo foi poderosamente apresentado por Carlton Hayes em seus *Essays on Nationalism*, sobretudo no capítulo 4.

A idéia filosófica inclusiva (1928)

Há no momento presente um número considerável de pessoas que habitualmente empregam o social como um princípio de reflexão filosófica e que lhe atribuem uma força igual e até mesmo superior àquela atribuída ao físico, vital e mental. Há outros, provavelmente em maior número, que se recusam a levar a sério o “social” como categoria de descrição e interpretação para fins filosóficos, e que consideram que qualquer tentativa de levá-lo a sério envolve uma confusão da antropologia e sociologia com a metafísica. O máximo que eles aceitariam é que o material cultural pode elucidar a gênese e a história das crenças humanas sobre questões fundamentais. Então, afirma-se que se trata de nada mais do que um caso da já conhecida falácia genética - a confusão da história da crença com a natureza daquilo que é acreditado - atribuir a tal explicação algum lugar que não seja no interior da história da cultura humana. Tal situação requer atenção; e eu desejo expor, à medida que o espaço permitir, qual é a intenção daqueles que atribuem genuína importância filosófica à idéia do social.

Pode-se iniciar convenientemente observando que o comportamento associado ou conjunto é uma característica universal de todas as existências. O conhecimento é, em termos de objetos relacionados, e a não ser que se suponha que as relações sejam uma intrusão subjetiva, ou que, *a la* Hume, somente as *idéias* sejam associadas, uma relação, pois o ponto sensível da ciência correlaciona-se à associação entre as coisas. Uma vez observado esse fato, observamos que as qualidades das coisas associadas são exibidas somente em associação, visto que nas interações em si há potencialidades liberadas e concretizadas. Além do mais, a manifestação de potencialidades varia conforme o modo e a extensão da associação. Essa afirmação é apenas um modo formal de se chamar atenção para o

fato de que caracterizamos um elemento, digamos, o hidrogênio, não só, como o nome implica, em termos de sua potencialidade de formação de água, mas em última análise em termos das conseqüências obtidas em uma gama inteira de modos de comportamento conjunto (1).

Feitas essas considerações, chama a atenção o fato de que quanto mais numerosas e variadas forem as formas de associação na qual algo ingressa, melhor é a base que temos para descrevê-la e compreendê-la, pois quanto mais complexa for uma associação, mais plenas são as potencialidades liberadas para a observação. Visto que as coisas apresentam-se a nós de tal forma que extensões mais estreitas e mais amplas, mais simples e mais complexas, são rapidamente distinguíveis, parece que a descrição e compreensão metafísicas são demarcadas como aquelas que têm a ver com a extensão mais ampla e mais plena da atividade associada. E afirmo que se a expressão “graus de realidade” pode receber um significado empiricamente inteligível, tal significado parece depender de se seguir a linha de raciocínio assim sugerida (2). Em resumo, parece haver uma estrada razoavelmente reta até a conclusão de que um indicador justo da adequação de qualquer teoria filosófica das coisas é encontrado à medida que a explicação seja baseada em considerar as coisas na escala mais ampla e complexa de associações aberta à observação.

Ao fazer essa afirmação, não desconheço que o método oposto tenha sido seguido e ainda seja recomendado por filósofos de boa reputação: a saber, um método baseado na preferência por simples elementares e independentes chamados por vários escritores de essências, dados, etc. A questão se devemos começar com o simples ou o complexo parece-me o problema mais importante do método filosófico no presente, minando, por exemplo, as distinções tradicionais de real e ideal. Ou, caso seja dito que somos forçosamente compelidos de maneira psicológica e prática a começarmos com o complexo, a *filosofia* inicia somente quando nos deparamos com o simples. O problema do método ainda persiste. Esses simples são isolados e auto-suficientes, ou são o resultado de análise intelectual, eles próprios intelectuais ao invés de existenciais em qualidade, e,

portanto, de valor somente à medida que nos permitem um meio de chegar a uma melhor compreensão das totalidades complexas com que começamos? O tempo não permite considerar essa questão fundamental. Contento-me em observar que a hipótese de que simples fundamentais e independentes sejam os únicos reais para a filosofia parece ser a única lógica alternativa à posição que quanto mais ampla e complexa for a gama de interação associada com que lidamos, mais plenamente é revelada a nós a natureza do objeto do pensamento filosófico. Por isso, a questão quanto ao método reduzir-se à indagação sobre se é possível afirmar, sem autocontradição, que os simples isolados são fundamentais e auto-suficientes por conta própria. Aqueles que não os aceitam como reais parecem comprometidos com a posição aqui exposta.

Enquanto o fato da associação e da extensão de associações como determinantes dos “graus de realidade” dê a nós nosso ponto de partida, ele nos proporciona somente um ponto de partida para discutir o valor do “social” como uma categoria filosófica. Pois por social como modo distinto de associação são denotadas formas especificamente humanas de agrupamento, e essas, de acordo com os achados da ciência, aparecem apenas tardiamente. Daí a objeção que vem à mente de imediato. A visão que o “social” em seu sentido caracteristicamente humano é uma categoria importante é recebida com a réplica que, pelo contrário, ele não passa de um caso altamente especial de associação e como tal é restrito em significância, humanamente interessante, é claro, mas uma questão de detalhe ao invés de um princípio importante. Meus comentários introdutórios tinham a intenção de ser uma resposta antecipatória a tal objeção. A associação por si mesma dificilmente é uma categoria totalmente formal. Ela adquire conteúdo apenas pela consideração das diferentes formas de associação que constituem o material da experiência. Assim, ainda que se admita que a sociedade, no sentido humano, seja uma forma de associação que é restrita em sua manifestação espaço-temporal, ela não pode ser colocada em contraste com a associação em geral. Sua importância pode ser determinada não por sua comparação com a associação em seu sentido formal

genérico, mas somente a comparando e contrastando com outros tipos especiais de associação.

Esse fato resulta no que tem sido dito em relação à importância da extensão e complexidade da associação enquanto medida filosófica de sua importância especial. Se a referência à associação deve ser algo mais do que um ato de deferência cerimonioso e estéril, se é para ser usada num esforço de descrição filosófica e entendimento, isso indica a necessidade de estudo e análise dos diferentes modos de associação que se apresentam na experiência. E a implicação de nosso argumento é que em tal comparação dos tipos definidos de associação, o social, em seu sentido humano, é o mais rico, pleno e delicadamente sutil de todos os modos realmente experimentados. Não é necessário empenhar-se em descobrir, como se fosse pela primeira vez, os diferentes modos típicos que devem ser comparados e contrastados. Eles já se tornaram familiares o suficiente no curso do pensamento. À parte o social, cuja admissão total ainda aguarda um reconhecimento adequado, eles são o físico, o vital ou orgânico, e o mental. A essência de nosso problema consiste em decidir qual dessas formas apresenta a extensão mais ampla e mais completa de associações. A associação em geral não passa de uma matriz: seu preenchimento são os fatos da associação efetivamente exibidos na natureza. De fato, a categoria da associação é apenas uma representação abstrata do que é formalmente comum aos modos especiais.

Antes de chegarmos, contudo, a esse esforço comparativo, o qual se constitui no tópico principal deste trabalho, será bom esclarecer a base de certas noções que conduziram à interpretação errônea e depreciação do significado do “social” enquanto categoria. Há um momento atrás, referi-me aos fatos da associação como são de fato exibidos na vida humana. A referência implicava que os fatos sociais são em si fatos naturais. Essa implicação vai contra pré-concepções engendradas pela oposição comum entre as ciências físicas e sociais; por identificação tácita, em outras palavras, das ciências naturais com o puramente físico. Na medida em que essa idéia perdura em nossa mente, social e natural são concepções opostas; a

tentativa de encontrar a chave para se ler o código da natureza no social é então imediatamente percebida como absurda: essa percepção serve, assim, para provocar o repúdio desdenhoso do “social”. A negação da oposição entre o social e o natural é, no entanto, um elemento importante do *significado* do “social” enquanto categoria; e se alguém estiver interessado em descobrir a intenção daqueles que empregariam o “social” como categoria filosófica, tal pessoa deve começar perguntando a si mesma quais são as implicações da separação atual entre ciências naturais e sociais, e se ao refletir ela está disposta a defendê-las. A negação da separação não é somente possível para uma mente sã, mas é exigida por qualquer adoção metodológica do princípio de continuidade, e também, como será indicado posteriormente, pelos próprios fenômenos sociais. Sob a hipótese de continuidade – caso deva ser designada como uma hipótese que não pode ser negada sem autocontradição – o social, a despeito do que quer que possa ser dito em relação à limitação temporal e espacial de suas manifestações, fornece filosoficamente a categoria inclusiva.

Um dano duplo é acarretado pela atual separação entre ciência social e natural e pela aceitação do significado que é vinculado ao social após este ter sido conseqüentemente divorciado. O ponto principal em que a filosofia pode ser útil nas buscas das ciências sociais reside precisamente aí. Visto que o que passa por ciência social é construído sobre a noção de uma diferença entre fenômenos naturais e sociais, a ciência é truncada, arbitrária e insegura. Um levantamento analítico do estado presente das ciências sociais seria necessário para justificar essa afirmação. Mas existem apenas uns poucos sociólogos que se aventuraram, por enquanto, a afirmar que há algo de distinto ou único nos fenômenos sociais; logo, deparamo-nos com uma situação paradoxal em que os fenômenos sociais são isolados das considerações físicas e orgânicas e, ainda assim, são explicados em termos físicos, orgânicos ou psicológicos, ao invés de em termos caracteristicamente sociais. Na psicologia, a tradição persistente de uma temática puramente individualista e privada deve ser atribuída diretamente à negligência

das condições sociais dos fenômenos mentais, ainda que indiretamente tal negligência retroceda a uma separação entre o social e o natural: pois somente o reconhecimento da continuidade do social e do natural oferece os termos intermediários que vinculam os fenômenos psicológicos aos outros. Algumas formas de behaviorismo, em uma reação contra o isolamento antinatural do físico e do mental, simplesmente descartam o último completamente e os reduzem aos termos do material, tratado na ciência puramente física. Na ciência política, pode-se notar uma oscilação entre a adoção de categorias não-naturais, tais como a “vontade” transcendente, e a resolução dos fenômenos políticos em termos físicos de conflito e ajuste de forças. Um autor recente da área econômica afirma que a ciência econômica tem negligenciado tanto o lugar da tecnologia na indústria que acabou surgindo uma geração que, embora “educada” em ciência econômica, é quase totalmente ignorante a respeito de assuntos econômicos (3). A tecnologia é evidentemente um assunto que se conecta diretamente com o desenvolvimento da ciência física: a questão, ao invés de ser incidental, pode mostrar estar intimamente conectada com todas as sólidas objeções apresentadas contra a abstração do “homem econômico”. O homem econômico não pode ser posto em seu lugar nos fenômenos sociais, em suas relações reais com as instituições jurídicas, políticas, tecnológicas e outras instituições culturais, até que os mesmos sejam conectados aos fenômenos naturais.

Esses não passam de indícios demasiadamente casuais e abreviados do significado da afirmação que a realização do serviço que a filosofia poderia teoricamente prestar às ciências sociais depende do franco reconhecimento do social como uma categoria contínua com e inclusiva das categorias do físico, vital e mental.

Essa referência às ciências não deve ser vista, contudo, como se implicasse na adoção daquela concepção de filosofia que a identifica exclusivamente com uma análise ou uma síntese das premissas ou resultados das ciências especiais. Pelo contrário, as próprias ciências são excrescências de alguma fase da cultura social de onde elas extraem seus instrumentos, físicos e intelectuais, e pelos quais seus

problemas e objetivos são determinados. A única filosofia que pode “criticar” as premissas das ciências especiais sem correr o risco de ser ela própria uma pseudociência é aquela que leva em conta a base antropológica (em seu senso lato) das ciências, assim como a única filosofia que pode sintetizar suas conclusões sem correr um risco semelhante é a que se situa fora dessas conclusões para colocá-las no contexto mais amplo da vida social.

Agora voltando ao ponto principal, o social como uma categoria filosófica categorizável, visto que esse é indicativo da gama mais ampla e mais rica de associação empiricamente acessível (e nenhuma desculpa é oferecida por embasar a filosofia no empiricamente manifesto ao invés do oculto), é necessário indicar uma certa ambigüidade da linguagem que, por causa da brevidade da exposição, necessariamente se vincula à nossa afirmação. Os *fenômenos* sociais não são em si, é claro, equivalentes ao social como *categoria*. O último origina-se dos primeiros por meio de uma análise intelectual que determina qual é seu caráter distintivo. Porém, não estou aqui lidando com o problema importante e em última análise imperativo da categoria *do* social, ou a determinação das características que constituem a natureza distintiva do social, mas, sim, com os fenômenos sociais *en gross*, como fenômenos que abrangem, para análise filosófica, os fenômenos físicos, orgânicos e mentais num modo de associação em que esses últimos assumem novas propriedades e exercem novas funções. Em outras palavras, estou aqui querendo dizer que os fenômenos sociais de fato manifestam *algo* distintivo e esse algo fornece a chave para uma teoria naturalista dos fenômenos que confundem a interpretação filosófica quando é deixada fora da explicação. Para aqueles que aceitam essa visão, o ônus da prova quanto ao valor do “social” enquanto categoria metafísica recai sobre aqueles que habitualmente tratam seu valor como trivial. Pois o que *eles* querem dizer com fenômenos sociais? Se os fenômenos sociais não são uma exemplificação da escala mais ampla e mais intrincada da característica genérica do comportamento ou interação associativos, o que eles querem dizer? Vejo somente um tipo de resposta aberta para eles, abrangendo duas alternativas:

ou os fenômenos sociais são anônimos, uma excrescência ou intrusão, sobrevindo de uma maneira accidental e sem sentido a outros fenômenos, ou não possuem uma importância distinta, sendo em realidade *nada mais* que fenômenos físicos, vitais ou psicológicos. Cada uma dessas concepções não contradiz os traços observáveis dos fenômenos sociais?

Sob um olhar *prima facie*, os fenômenos sociais absorvem e incorporam dentro de si coisas associadas na maneira limitada que denominamos de físico. Pensar nos fenômenos sociais como se meramente se sobrepussem aos fenômenos físicos proporciona um resultado absurdo; tal noção é negada pela observação mais casual dos fatos. O que seria dos fenômenos sociais sem o fator físico da terra, incluindo todos os recursos naturais (e obstáculos) e formas de energia que a palavra “terra” representa? O que seria dos fenômenos sociais sem as ferramentas e máquinas pelas quais as energias físicas são aproveitadas? Ou o que seria deles sem os utensílios e aparatos físicos, desde as roupas e casas até as ferrovias, templos e prensas? Não, não é o social que é uma categoria superficial. É superficial a visão daqueles que não conseguem ver que no social o físico é incorporado a um sistema mais amplo e mais complexo e delicado de interações de forma que ele assume novas propriedades através da liberação de potencialidades previamente confinadas por causa da ausência de plena interação.

A mesma consideração aplica-se à inclusão dentro do social do vital e orgânico. Os membros da sociedade são seres humanos vivos com as características das criaturas vivas, mas, à medida que eles entram em associações distintamente humanas, as propriedades estritamente orgânicas são modificadas e mesmo transformadas. Certos fatores fisiológicos do sexo, procriação, imaturidade e necessidade de cuidado estão certamente implicados nas funções expressas na vida familiar. Mas ainda que o papel do desejo animal seja grande, há algo mais em qualquer associação familiar do que meros fatores fisiológicos. O fato da transformação do puramente orgânico pela inclusão dentro do âmbito da associação humana é tão óbvio – vejam o significativo caso da transformação do

choro em fala – que ele de fato acarretou a crença na intervenção intrusiva de fatores antinaturais e sobrenaturais a fim de explicar as diferenças entre o animal e o humano. A disjunção entre a asserção de que o humano é meramente animal e a asserção de que uma força externa impõe-se não é, no entanto, exaustiva. Permanece uma alternativa que é em grande parte confirmada pelo fato empírico, a saber, que a diferença surge quando novas potencialidades são realizadas, quando a gama de interações que delimita o orgânico é absorvida pela associação mais ampla e mais sutilmente complexa que forma a sociedade humana.

Visto que as peculiaridades originadas do modo físico foram admitidas na filosofia (o materialismo, em outras palavras, é ao menos admitido de má vontade na companhia filosófica) e visto que as filosofias orgânicas, estruturadas sobre o padrão dos fenômenos vitais, sobre conceitos de espécie, desenvolvimento e finalidade, são livremente admitidas, parece arbitrário, para dizer o mínimo, excluir o social do papel de uma categoria legítima.

Que o mental tem uma pretensão reconhecida de servir como categoria de descrição e interpretação da existência natural é evidente na própria existência das filosofias idealistas. Há aqueles que negam a habilidade dessas teorias de concretizar sua pretensão, assim como há aqueles que negam a capacidade do físico e do vital de se confirmarem. Mas ao menos se admite que o pensamento, bem como a matéria e a vida, apareça como uma figura respeitável na galeria de categorias. Porém, pode-se dizer que o mental, assim como o físico e o orgânico, opera como um fator incluso nos fenômenos sociais, visto que o mental é empiricamente discernível somente onde a associação é manifestada na forma de participação e comunicação. Pareceria, portanto, legítimo adotar como hipótese digna de ser experimentada a idéia de que o significado ulterior do mental bem como do físico e vital é revelado nessa forma de interação associativa. A implicação não é que eles não tenham uma *existência* descritível fora do social, mas que, já que eles aparecem e operam fora daquela grande interação que forma o social, eles não

revelam aquela força plena e importância com as quais é atividade tradicional da filosofia ocupar-se.

Após essa afirmação do propósito do empreendimento de empregar o social como uma categoria, resta esboçar de forma sumária alguns exemplos de suas implicações que são relevantes para a elucidação de algumas notáveis questões filosóficas. Podemos convenientemente começar com o assunto a que recém nos referimos, o lugar do mental no plano existencial das coisas, usando, para fins de nossa discussão, como equivalente do “mental” o fato do *significado*, seja direto como na cognição dos objetos, ou indireto como nas relações estéticas, afetivas e morais. O estado da discussão filosófica exhibe um dilema, ou, ao invés disso, uma escolha entre três opções. O mental é visto (i) como uma intrusão misteriosa ocorrendo de alguma maneira inexplicável na ordem da natureza; (ii) como ilusório, ou, em linguagem atual, como um epifenômeno; e (iii) como ontológico, seja como uma parte do ser no mesmo nível da parte física, ou como o Ser do qual as chamadas coisas físicas nada mais são do que formas disfarçadas ou “aparências”. Pode-se argumentar que a persistência do problema e desses modos amplamente opostos da solução é em si fortemente indicativa de que algum fator da situação, aquele que é a chave para a compreensão, foi omitido. De qualquer modo, a persistência dessas percepções irreconciliáveis é um desafio para se buscar algo que elimine o escândalo de antagonismos tão nítidos na interpretação. Porém, quando nos voltamos para o social, constatamos que a *comunicação* é uma ocorrência existencial envolvida em toda a vida distintamente comunal, e constatamos que a comunicação requer significado e compreensão como condições de unidade ou concordância no comportamento conjunto. Constatamos, isto é, que o significado não é uma anomalia nem uma qualidade que acidentalmente sobrevém, mas um ingrediente constitutivo dos eventos existenciais. Nós consideramos o significado um fenômeno empírico descritível e verificável cuja gênese, modos e conseqüências podem ser concretamente examinados e detectados. Ele se apresenta não como uma intrusão, nem como uma cintilação

acidental e impotente, nem como a reduplicação de uma estrutura já inerente à existência anterior, mas como uma qualidade aditiva percebida no processo de interação mais amplo e complexo dos fenômenos físicos e vitais; e como possuidor de uma função distinta e concretamente verificável na sustentação e desenvolvimento de um tipo distinto de fatos observáveis, aqueles que são denominados sociais. Não temos então de recorrer a considerações puramente metafísicas e dialéticas, adotadas *ad hoc*, a fim de “salvar” a realidade e a importância do mental. O domínio dos significados, da mente, encontra-se em seu habitat, seguramente localizado e ancorado numa ordem empiricamente observável da existência. E essa ordem encontra-se em continuidade genética com os fenômenos físicos e vitais, esses fenômenos sendo, de fato, absorvidos e incorporados em um escopo mais amplo das interações associadas. Não temos de colocar o mental de volta no físico antecedente, muito menos recorrer à medida desesperada de torná-lo tão inclusivo a ponto de o físico ser tratado como uma “aparição” disfarçada e ilusória do mental. O social possibilita-nos uma instância observável de um “campo da mente” objetivo para o indivíduo; ao se ingressar nele como membro participante, as atividades orgânicas são transformadas em ações que possuem uma qualidade mental.

Não se supõe que essas considerações demonstrem a verdade da posição adotada; mas propõe-se seriamente que elas indiquem uma hipótese que valha a pena julgar; como uma hipótese que comece a partir de uma *vera causa*, isto é, a partir de um fato empiricamente verificável, ao invés de conceitos que não possuem um locus próprio observado, mas que são inventados simplesmente para explicar fatos que de outra forma seriam inexplicáveis. Em segundo lugar, a estrutura verdadeira do conhecimento vista em relação às operações pelas quais ela é estabelecida como conhecimento no sentido honorífico, isto é, testado e justificado, fundamentado, ao invés de mera opinião e crença fantástica, pode ser compreendida somente em termos sociais. Por conhecimento fundamentado quero dizer crença em relação à evidência que o substantia. Mas a distinção mais simples que pode ser traçada

entre os objetos de conhecimento nesse sentido e meras questões de opinião e credulidade, ou mesmo de pensamento, por mais autoconsistente e formalmente válido, é a distinção entre o socialmente confirmado e o privadamente cogitado. Opinião e teoria, enquanto não forem comunicadas, ou enquanto, mesmo se comunicadas e compartilhadas, não forem confirmadas no comportamento conjunto, são na melhor das hipóteses apenas candidatos a membros do sistema de conhecimento. Trabalhar mais esse ponto significa enfraquecê-lo. É um truísmo que a ciência é ciência porque observações, experimentos e cálculos são assim conduzidos a fim de serem capazes de ser relatados para os outros e repetidos pelos outros. Porém, esse relato e repetição são totalmente incompreendidos quando considerados simplesmente como acréscimos externos a um pensamento completo em si mesmo. Eles significam que o próprio pensamento é concebido e desenvolvido em tais termos para que seja capaz de se comunicar com os outros, ser compreendido por eles e ser adotado e utilizado na ação cooperativa. Relato e comunicação não são uma mera emissão de pensamentos estruturados e completados em solilóquio privado ou observação solipsística. Toda a operação de experimentação individual e soliloquiar tem sido influenciada em todos os aspectos pela referência ao meio social em que seus resultados devem ser levados a cabo e respondidos. De fato, o que foi dito é uma meia-verdade. Não se trata simplesmente de os achados característicos do pensamento não poderem se incorporar ao conhecimento, salvo quando estruturados com referência à consideração e adoção social, mas de a linguagem e pensamento em sua relação com os signos e símbolos serem inconcebíveis, a não ser como maneiras de atingir uma ação concertada.

De passagem, também se pode afirmar que a referência ao pensamento privado como um *candidato* ao conhecimento através da incorporação à ação associada conjunta (a qual também envolve, lembremos, as condições físicas e por isso é sujeita ao teste das conseqüências físicas), é elucidativa e pode fornecer a solução para um outro mistério da especulação filosófica – a saber, a natureza da mente

enquanto subjetiva. Pois esta quando é interpretada a partir do ponto de vista do social como categoria não aparece como uma anomalia, muito menos como um espectro, uma fonte intrusiva e totalmente indesejável de erro. O pensamento e seus resultados apresentam a si mesmos como de fato hipotéticos, exigindo um exame em termos de ação social e, conseqüentemente, como sujeitos a erro e fracasso. Mas eles também se oferecem como possuidores de uma função positiva e construtiva. Pois não são meramente candidatos à recepção no status quo social, a ordem recebida e estabelecida do comportamento associado; eles ao invés disso reivindicam que uma ordem social modificada seja obtida na própria ação que promovem e pela qual devem ser testados. Às vezes a reivindicação é limitada, afetando somente o comportamento de um grupo seletivo que são especialistas da área específica; às vezes, como na proposta de novas políticas, é ampla no apelo que virtualmente faz. Mas o primeiro tipo, voltado primordialmente, digamos, a um grupo de especialistas das ciências, tem uma maneira de se expandir; ele não pode ser mantido engaiolado; e de qualquer forma não existe diferença alguma em princípio.

Ao apresentar exemplificações, fica-se constrangido pela gama de problemas filosóficos que sugestivamente recebem esclarecimento e elucidação quando o social é empregado como uma categoria de descrição e interpretação. Podemos, contudo, basearmo-nos quase aleatoriamente no campo moral. Considere a discussão recorrente a respeito da objetividade das distinções e juízos morais, com sua vibração incessante entre sua redução a preferências privadas, todavia privadas quando na verdade são coletivamente cogitadas, e recorremos a considerações puramente transcendentais a fim de “assegurar” sua objetividade. Seria dogmático afirmar nessa alusão casual que o problema é resolvido quando o social é usado como categoria e vê-se que o social incorpora o físico, orgânico e psicológico; mas ninguém pode razoavelmente negar que o problema por inteiro assume um aspecto diferente quando seus elementos são colocados nesse contexto (4).

Um tópico correlato diz respeito à “naturalidade” da vida moral do homem. Aqueles que afirmam que ela é natural são confrontados pelo contra-argumento que tal concepção reduz a vida moral a um plano estritamente animal. Essa nítida disjunção cai por terra, no entanto, quando as formas distintas de associação características da vida do homem nas relações sociais são reconhecidas, pois esse reconhecimento não só admite, mas afirma que essas relações realizam qualidades novas e peculiares não manifestas nas áreas inferiores da associação natural. Uma generalização do que está envolvido nessa questão é encontrada numa teoria familiar aos estudantes da história do pensamento. Uma sucessão de pensadores, de Herder e Kant a Hegel, tem afirmado que a significância da história da humanidade é encontrada na luta do homem para emergir de um estado em que ele estava totalmente imerso na “natureza” para um estado em que o “espírito” é totalmente triunfante, e onde o triunfo envolve um cancelamento sublimado do físico e animal. Sugere-se que o que quer que seja empiricamente verificável em tal doutrina é mais bem demonstrado em termos do constante refazer do ambiente físico e do organismo vivo que ocorre quando o último encontra-se dentro do âmbito da cultura abrangida na sociedade humana. É um fato, ao invés de especulação, que as naturezas física e animal são transformadas no processo de educação e de incorporação nos meios e conseqüências das instituições políticas, jurídicas, religiosas, industriais, científicas e artísticas associadas. O “Espírito” na referida doutrina é um nome transcendente e cego para algo que se exhibe empiricamente como aquela fase dos fenômenos sociais chamada civilização.

As questões filosóficas mencionadas são citadas somente como amostras ilustrativas. Elas oferecem no máximo apenas uma tabela de conteúdos parecida com um esqueleto e bastante incompleta. Elas são fornecidas como indicações de um esquema de descrição e interpretação filosófica que tem de ser refinado e preenchido a fim de perceber e testar o que o “social” significa enquanto categoria filosófica. A alegação histórica da filosofia é que ela se ocupa com o ideal de totalidades e do todo. Sugere-se que ou o todo é manifestado de maneiras

concretamente empíricas e de maneiras em harmonia com a variedade infinita ou que a totalidade é apenas uma especulação dialética. Não digo que o social como conhecemos seja o todo, mas sugiro enfaticamente que é a manifestação mais ampla e mais rica do todo acessível à nossa observação. Como tal, ele é no mínimo o ponto apropriado de partida para quaisquer interpretações imaginativas sobre o todo que se possa desejar realizar. E, em todo caso, ele fornece os termos nos quais qualquer filosofia *empírica* consistente deve falar. Somente por meio da adoção integral do mesmo como idéia e fato categorizável poderá a filosofia empírica tornar-se útil e escapar da impotência e unilateralidade que têm atormentado o empirismo sensacionalista tradicional. O comprometimento do empirismo lockeano com uma doutrina que ignorou a propriedade associativa de todas as coisas experienciadas é a fonte daquele nominalismo particularista cujo objetivo é o ceticismo solipsista. Conseqüentemente, o empirismo deixou de ser empírico e tornou-se uma construção dialética das implicações do particularismo absoluto. Como reação, ele induziu recurso a princípios de conexão externamente fornecidos, fosse pela “ação sintética do pensamento” ou por essências eternas. No fim, esses sistemas ascendem ou quedam com a verdade do particularismo empírico contra o qual eles reagiram. Assim, o social como categoria é tão importante na avaliação crítica dos sistemas de pensamento recentes quanto na aplicação direta a problemas de matéria, vida e mente.

A idéia filosófica inclusiva (1928). Inicialmente publicado no *Monist* 38 (1928); pp. 161-77, a partir de um discurso para a Divisão Leste da Associação Filosófica Americana na Universidade de Chicago, dezembro de 1927. Cf. Hickman, Larry A. & Alexander, Thomas. *The Essential Dewey, vol. 1: Pragmatism, Education, Democracy*. Bloomington: Indiana University Press, 1998: pp. 308-315. A menção, contida no livro acima, à obra de Dewey [LW 3: 41-54] se refere ao volume e às páginas das *Later Works: 1925-1953* in Boydston, Jo Ann (ed.). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1969-1991.

NOTAS

1. Em caso de haver objeção ao uso das concepções de potencialidade e atualização, pode-se observar que os mesmos fatos podem ser afirmados, embora me pareça mais estranho, dizendo-se que coisas em modos diferentes de associação ocasionam diferentes efeitos e que nosso conhecimento destes é adequado à medida que inclui uma ampla gama de efeitos devido a uma variedade de operações associadas.
2. Talvez valha a pena notar também, de passagem, que conceitos tais como “níveis” e “emergência” parecem ser mais prontamente identificáveis com base nessa consideração.
3. Tugwell, *Industry's Coming of Age*, p. vii.
4. Comparemos o tratamento da objetividade dos juízos estéticos no artigo “*On the Genesis of the Aesthetic Categories*” por J. H. Tufts, *Decennial Publications of the University of Chicago*, Volume III.

Liberalismo Renascente (1935)

Nada é mais cego do que a suposição de que vivemos em uma sociedade e em um mundo tão estáticos que nada novo acontecerá ou então acontecerá por causa do uso da violência. A mudança social está aqui como um fato, um fato com formas variadas e marcado pela intensidade. As mudanças que são revolucionárias na essência estão em processo em cada fase da vida. Transformações na família, na igreja, na escola, na ciência e na arte, nas relações econômicas e políticas estão ocorrendo tão rapidamente que a imaginação fica perplexa na tentativa de acompanhá-las. O fluxo não precisa ser criado. Mas ele precisa ser dirigido. Ele precisa ser controlado de modo que se movimentará para algum fim de acordo com os princípios da vida, já que a própria vida é desenvolvimento. O liberalismo é comprometido com um fim que é simultaneamente duradouro e flexível: a liberação dos indivíduos para que a realização das suas capacidades possa ser a lei da sua vida. Ele é comprometido com o uso da inteligência livre como o método de conduzir a mudança. Em todo o caso, a civilização enfrenta o problema de unir as mudanças que estão acontecendo em um modelo coerente de organização social. O espírito liberal é marcado por sua própria imagem do modelo que é necessário: uma organização social que tornará possível liberdade e oportunidade efetivas para crescimento pessoal na mente e no espírito de todos os indivíduos. Sua atual necessidade é o reconhecimento de que a segurança material estabelecida seja um pré-requisito dos fins que ele valoriza, para que, com a base da vida estando segura, os indivíduos possam compartilhar ativamente da riqueza dos recursos culturais que agora existem e possam contribuir, cada um da sua forma, para seu maior enriquecimento.

O fato da mudança tem sido tão contínuo e tão intenso que ele afeta profundamente as nossas mentes. Ficamos atordoados com o espetáculo da sua rapidez, escopo e intensidade. Não é surpreendente que os homens tenham se protegido do impacto dessa mudança tão vasta recorrendo ao que a psicanálise nos ensinou a chamar de racionalizações, em outras palavras, fantasias protetoras. A idéia vitoriana de que a mudança é parte de uma evolução que necessariamente leva através de estágios sucessivos a algum evento distante divino predeterminado é uma racionalização. A concepção de uma transformação súbita, completa, quase catastrófica a ser causada pela vitória do proletariado sobre a classe agora dominante é uma racionalização semelhante. Mas os homens lidaram com o impacto da mudança no campo da realidade, na maior parte, por uma mudança gradual de atitude e por improvisações temporárias normalmente incoerentes. O liberalismo, como qualquer outra teoria da vida, sofreu com o estado de incerteza confusa que é a sina de um mundo sofrendo com a rápida e variada mudança para a qual não há preparação intelectual e moral.

Devido a essa falta de preparação mental e moral, o impacto das mudanças com movimento rápido produziu, como eu acabei de dizer, confusão, incerteza e uma mudança gradual de atitude. A mudança nos padrões de crença, desejo e propósito ficou atrás da modificação das condições externas sob as quais os homens se associam. Os hábitos industriais mudaram muito rapidamente; seguiu-se a uma distância considerável uma mudança nas relações políticas; alterações nas relações e métodos jurídicos ficaram ainda mais para trás, enquanto mudanças nas instituições que lidam mais diretamente com os padrões de pensamento e crença ocorreram em menor grau. Esse fato define a principal, embora de forma alguma definitiva, responsabilidade de um liberalismo que pretende ser uma força vital. O seu trabalho é em primeiro lugar educação, no sentido mais amplo desse termo. A instrução é uma parte do trabalho da educação, mas educação em seu sentido pleno inclui todas as influências que formam as atitudes e disposições (do desejo assim como da crença), que constituem os hábitos dominantes da mente e caráter.

Deixe-me mencionar três mudanças que aconteceram em uma das instituições na qual mudanças imensas ocorreram, mas que ainda são relativamente externas – externas no sentido de que o padrão de propósito e emoção inteligentes não foi modificado de forma correspondente. A civilização existiu durante a maior parte da história humana em um estado de escassez na base material para uma vida humana. Nossas formas de pensar, planejar e trabalhar têm sido ajustadas a esse fato. Graças à ciência e à tecnologia agora vivemos em uma era de potencial abundância. O efeito imediato da emergência da nova possibilidade foi simplesmente estimular, a um ponto de exagero incrível, o esforço pelos recursos materiais, chamados de riqueza, abertos aos homens no novo panorama. É uma característica de todo o desenvolvimento, fisiológico e mental, que quando uma nova força e fator aparecem, ele é primeiramente empurrado para um extremo. Somente quando suas possibilidades foram esgotadas (pelo menos relativamente) ele toma o seu lugar na perspectiva da vida. A fase econômico-material da vida, que pertence aos gânglios basais da sociedade, usurpou por mais de um século o córtex do corpo social. Os hábitos de desejo e esforço que foram gerados na era da escassez não se subordinam prontamente e tomam o lugar da rotina natural que se torna apropriada a eles quando as máquinas e o poder impessoal têm a capacidade de liberar o homem da escravidão aos esforços que uma vez eram necessários para tornar segura a sua base física. Mesmo agora quando há uma visão de uma era de abundância e quando a visão é corroborada por fato inegável, é a segurança material como um fim que atrai a maioria em vez do modo de vida que essa segurança torna possível. As mentes dos homens ainda estão pateticamente mantidas no domínio de velhos hábitos e assombradas por velhas memórias.

Pois, em segundo lugar, a insegurança é a filha natural e também a filha adotiva da escassez. O liberalismo primitivo enfatizava a importância da insegurança como um impulso econômico fundamentalmente necessário, afirmando que sem esse estímulo os homens não trabalhariam, abster-se-iam ou acumulariam. A formulação dessa concepção era nova. Mas o fato que foi formulado não era nada

novo. Ele estava profundamente arraigado nos hábitos que foram formados na longa luta contra a escassez material. O sistema que leva o nome de capitalismo é uma manifestação sistemática de desejos e propósitos construídos em uma era de escassez sempre ameaçadora e agora transferida para uma época de potencial abundância sempre crescente. As condições que geram insegurança para muitos não mais provêm da natureza. Elas são encontradas nas instituições e arranjos que estão dentro do controle humano deliberado. Certamente essa mudança marca uma das maiores revoluções que ocorreram em toda a história humana. Por causa dela, a insegurança não é agora o impulso para o trabalho e sacrifício, mas para o desespero. Não é uma instigação para aplicar energia, mas para uma impotência que possa ser convertida da morte à resistência apenas através da caridade. Mas os hábitos da mente e a ação que modificam as instituições para converter a potencial abundância em realidade ainda são tão incipientes que a maioria de nós discute rótulos como individualismo, socialismo e comunismo em vez de perceber a possibilidade, sem falar na necessidade de perceber o que pode e dever ser.

Em terceiro lugar, os padrões de crença e propósito que ainda dominam as instituições econômicas foram formados quando os indivíduos produziam com suas mãos, sozinhos ou em pequenos grupos. A noção que a sociedade em geral é servida pela coincidência não-planejada das conseqüências de um vasto número de esforços exercidos por indivíduos isolados sem referência a nenhum fim social também era algo novo como uma formulação. Mas ela também formulou o princípio de uma época que o advento de novas forças de produção traria a um fim. Não é preciso nenhum grande poder de inteligência para ver que nas condições atuais o indivíduo isolado está quase desamparado. Concentração e organização corporativa são a regra. Mas a concentração e organização corporativa ainda são controladas na sua operação por idéias que foram institucionalizadas em eras de esforço individual separado. As tentativas de cooperação para benefício mútuo que são propostas são preciosas como ações experimentais. Mas que a própria sociedade devesse providenciar para que uma ordem industrial

cooperativa seja instituída, uma ordem que seja consistente com as realidades de produção impostas por uma era de máquinas e poder, é uma idéia tão nova para a mente geral que sua mera sugestão é saudada com epítetos ofensivos – às vezes até com encarceramento.

Quando, então, eu digo que o primeiro objetivo de um liberalismo renascente é a educação, eu quero dizer que sua tarefa é ajudar a produzir os hábitos de mente e caráter, os padrões intelectuais e morais que estão em algum lugar próximo mesmo com os movimentos reais dos eventos. É, eu repito, a divisão entre os últimos como eles ocorreram externamente e as formas de desejar, pensar e de pôr a emoção e o propósito em execução que é a causa básica da atual confusão na mente e da paralisia de ação. A tarefa educacional não pode ser realizada meramente trabalhando nas mentes dos homens, sem ação que efetue uma mudança real nas instituições. A idéia de que disposições e atitudes podem ser alteradas por meios meramente “morais” concebida como algo que ocorre inteiramente dentro das pessoas é ela mesma um dos velhos padrões que precisa ser mudado. Pensamento, desejo e propósito existem em uma troca constante de interação com as condições circundantes. Mas o pensamento resolutivo é o primeiro passo nessa mudança de ação que irá promover a mudança necessária nos padrões de mente e caráter.

Em suma, o liberalismo deve agora se tornar radical, significando por “radical” a percepção da necessidade de mudanças completas na organização das instituições e na atividade correspondente para fazer as mudanças acontecerem. Pois o abismo entre o que a situação real torna possível e o próprio estado real é tão grande que ele não pode ser transposto por políticas gradativas empreendidas *ad hoc*. O processo de produzir as mudanças será, em todo o caso, gradual. Mas as “reformas” que lidam ora com esse abuso e ora com aquele sem ter um objetivo social baseado em um plano inclusivo diferem inteiramente do esforço em reformar, em seu sentido literal, o plano institucional das coisas. Os liberais de mais de um século atrás foram criticados na sua época como radicais subversivos, e somente quando a nova ordem econômica foi estabelecida eles se tornaram

apologistas do *status quo* ou então contentes com a miscelânea social. Se radicalismo for definido como percepção da necessidade de mudança radical, então hoje qualquer liberalismo que não seja também radicalismo é irrelevante e está condenado.

Mas radicalismo também significa, nas mentes de muitos, tanto partidários quanto oponentes, dependência do uso de violência como o principal método de realizar mudanças drásticas. Aqui o liberal assume uma visão diferente. Pois ele está comprometido com a organização de ação inteligente como o principal método. Qualquer discussão franca da questão deve reconhecer até que ponto aqueles que condenam o uso de qualquer violência estão dispostos a recorrer à violência e estão prontos a pôr sua vontade em operação. A sua objeção fundamental é à mudança na instituição econômica que existe agora, e para sua manutenção eles recorrem ao uso da força que é colocada em suas mãos por essa própria instituição. Eles não precisam defender o uso da força; sua única necessidade é empregá-la. Força, em vez de inteligência, é acrescentada aos procedimentos do sistema social existente, normalmente como coerção, em tempos de crise como violência patente. O sistema jurídico, obviamente em seu aspecto penal, mais sutilmente na prática civil, baseia-se em coerção.

As guerras são os métodos recorrentemente utilizados para resolver disputas entre nações. Uma escola de radicais discorre sobre o fato de que no passado a transferência de poder em uma sociedade era ou realizada por violência ou acompanhada pela mesma. Mas o que precisamos perceber é que a força física é utilizada, pelo menos na forma de coerção, na própria organização da nossa sociedade. Que o sistema competitivo, que foi considerado pelos liberais primitivos como o meio através do qual as capacidades latentes dos indivíduos deveriam ser evocadas e direcionadas para canais socialmente úteis, é agora, de fato, um estado de batalha mal disfarçada é algo que dificilmente precisa ser enfatizado. Que o controle dos meios de produção pelos poucos na posse legal opera como uma agência permanente de coerção de muitos é algo que pode

precisar de ênfase na afirmação, mas certamente é evidente para alguém que esteja disposto a observar e a relatar honestamente o cenário atual. É absurdo considerar o Estado político como a única agência agora dotada de poder coercitivo. O seu exercício desse poder é pálido em contraste com aquele exercido pelos interesses de propriedade concentrados e organizados.

Não é surpreendente, em vista da nossa dependência permanente do uso de força coercitiva, que em todos os momentos de crise a coerção irrompa em violência aberta. Neste país, com sua tradição de violência promovida por condições de fronteira e pelas condições nas quais a imigração ocorreu durante a maior parte da nossa história, o recurso à violência é particularmente recorrente da parte daqueles que estão no poder. Em tempos de mudança iminente, nossa veneração verbal e sentimental da Constituição, com suas garantias de liberdades civis de expressão, prensa e reunião, prontamente vai a extremos. Com freqüência os oficiais da lei são os piores infratores, agindo como agentes de algum poder que governa a vida econômica de uma comunidade. O que é dito sobre o valor da livre expressão como uma válvula de segurança é então esquecido com a maior facilidade, talvez um comentário sobre a fraqueza da defesa da liberdade de expressão que a considera simplesmente como um meio de desabafar.

Não é agradável encarar até que ponto, na verdade, conta-se com a força coercitiva e violenta no atual sistema social como um meio de controle social. É muito mais agradável evitar o fato. Mas a menos que o fato seja reconhecido como um fato em sua amplitude e profundidade total, o significado de dependência de inteligência como o método alternativo de direção social não será entendido. O não-reconhecimento significa, entre outras coisas, a não-percepção que aqueles que propagam o dogma da dependência da força têm a sanção de muito do que já está arraigado no sistema atual. Eles apenas mudariam o uso dela para fins opostos. A suposição de que o método da inteligência já governa e que aqueles que defendem o uso da violência estão introduzindo um novo elemento no quadro social pode

não ser hipócrita, mas é insensatamente inconsciente do que está realmente envolvido na inteligência como um método alternativo de ação social.

Eu inicio com um exemplo do que está realmente envolvido na questão. Por que é que, fora a nossa tradição de violência, a liberdade de expressão é tolerada e até mesmo louvada quando as questões sociais parecem estar indo de forma tranqüila e, no entanto, é tão rapidamente destruída sempre que as coisas ficam críticas? A resposta geral, é claro, é que no fundo as instituições sociais nos habituaram ao uso da força de alguma forma velada. Mas uma parte da resposta é encontrada em nosso hábito entranhado de considerar a inteligência como uma posse individual e o seu exercício com um direito individual. É falso que a liberdade de investigação e de expressão não sejam modos de ação. Elas são modos de ação extremamente potentes. O reacionário compreende esse fato, na prática senão na idéia explícita, mais rapidamente do que o liberal, que é muito dedicado a afirmar que essa liberdade é inconsciente das conseqüências, bem como um direito meramente individual. O resultado é que essa liberdade é tolerada contanto que ela não pareça ameaçar de forma alguma o *status quo* da sociedade. Quando ela ameaça, todo o esforço é aplicado para identificar a ordem estabelecida com o bem público. Quando essa identificação é estabelecida, segue que qualquer direito meramente individual deve ceder ao bem-estar geral. Contanto que a liberdade de pensamento e de expressão seja reivindicada como um direito meramente individual, ela abrirá caminho, como fazem outras reivindicações meramente pessoais, quando estiver, ou com sucesso for declarada estar, em oposição ao bem-estar geral.

De modo algum eu depreciaria a nobre luta travada por liberais primitivos em defesa da liberdade individual de pensamento e expressão. Nós devemos mais a eles do que é possível registrar em palavras. Nunca palavras mais eloqüentes foram ditas por outra pessoa do que aquelas do Juiz Brandeis no caso de um ato legislativo que de fato restringiu a liberdade de expressão política. Ele disse: "Aqueles que conquistaram nossa independência acreditavam que o objetivo final do Estado era tornar os homens livres para desenvolverem suas faculdades e que

no seu governo as forças deliberativas deveriam prevalecer sobre as arbitrárias. Eles valorizavam a liberdade tanto como um fim quanto como um meio. Eles acreditavam que a liberdade fosse o segredo da felicidade e que a coragem fosse o segredo da liberdade. Eles acreditavam que a liberdade de pensar e de falar como você pensa são meios indispensáveis para a descoberta e divulgação da verdade política; que sem livre expressão e assembléia a discussão seria inútil; que com elas a discussão propicia proteção ordinariamente adequada contra a disseminação de doutrinas nocivas; que a maior ameaça à liberdade é um povo inerte; que a discussão pública é um dever político; e que isso deveria ser um princípio fundamental do Governo dos EUA". Esse é o credo de um liberalismo combatente. Mas a questão que estou levantando está ligada ao fato de que essas palavras são encontradas em uma opinião dissidente, minoritária da Suprema Corte dos Estados Unidos. A função pública do pensamento e expressão individual livre é claramente reconhecida nas palavras citadas. Mas a recepção da verdade das palavras enfrenta um obstáculo: o velho hábito de defender a liberdade de pensamento e expressão como algo inerente aos indivíduos à parte de e até mesmo em oposição às reivindicações sociais.

O liberalismo precisa assumir a responsabilidade por tornar claro que a inteligência é um ativo social e é revestida de uma função tão pública quanto a sua origem, na cooperação concreta, social. Foi Comte que, em reação contra as idéias puramente individualistas que pareciam, para ele, subjazer a Revolução Francesa, disse que na matemática, física e astronomia não há direito de consciência privada. Se nós removermos a declaração do contexto do procedimento científico real, ela é perigosa porque é falsa. O investigador individual não tem apenas o direito, mas o dever de criticar as idéias, teorias e "leis" que são prevalecentes na ciência. Mas se tomarmos a declaração no contexto do método científico, ela indica que ele faz a sua crítica em virtude de um conjunto de conhecimentos socialmente gerado e por meio de métodos que não são de origem e posse privada. Ele utiliza um método

que retém a validade pública mesmo quando as inovações são introduzidas em seu uso e aplicação.

Henry George, falando dos navios que cruzam o oceano a uma velocidade de 500 ou 600 milhas por dia, comentou: “Não há nada que mostre que os homens que hoje constroem, navegam e usam tais navios sejam um pouquinho superiores em qualquer qualidade física ou mental aos seus antepassados, cuja melhor embarcação era um barquinho de vime e couro. A enorme melhoria que esses navios mostram não é uma melhoria da natureza humana; é uma melhoria da sociedade – ela se deve a uma união mais ampla e mais plena de esforços individuais na realização de fins comuns”. Este único exemplo, devidamente ponderado, dá uma idéia melhor da natureza da inteligência e de sua função social do que daria um volume de dissertação abstrata. Considere meramente dois dos fatores que entram e suas conseqüências sociais. Considere o que está envolvido na produção do aço, do primeiro uso do fogo e depois a fundição bruta do minério, aos processos que agora efetuam a produção em massa do aço. Considere também o desenvolvimento do poder de orientar os navios através da imensidão sem rastro dos mares desde a época em que eles andavam próximo do litoral, governando-se pelo sol e estrelas visíveis, até os aparelhos que agora permitem que um rumo certo seja tomado. Seria necessário um tomo bem pesado para descrever os avanços na ciência, matemática, astronomia, física e química que possibilitaram essas duas coisas. O registro seria um relato de um grande número de esforços cooperativos, no qual um indivíduo usa os resultados fornecidos para ele por um número incontável de outros indivíduos e utiliza-os a fim de somar à reserva comum e pública. Um levantamento desses fatos torna perfeitamente claro o real caráter social da inteligência como ela realmente se desenvolve e progride. O levantamento das conseqüências sobre os modos de vida dos indivíduos e sobre os termos nos quais os homens se associam, devido ao novo método de transporte, nos levaria ao produtor de trigo das pradarias, ao criador de gado das planícies, ao produtor de algodão do Sul, a um vasto número de usinas e fábricas e à sala de

contagem dos bancos, e o que seria visto nesse país seria repetido em todos os países do mundo.

É para coisas como essas, em vez de para a psicologia abstrata e formal, que devemos ir se quisermos aprender a natureza da inteligência: nela mesma, na sua origem e desenvolvimento e seus usos e conseqüências. Neste ponto, gostaria de voltar a uma idéia apresentada no capítulo anterior. Eu então me referi ao desprezo freqüentemente expresso ao apoio na inteligência como um método social, e eu disse que esse menosprezo se deve à identificação da inteligência com dons naturais dos indivíduos. Em contraste com esta noção, eu falei do poder dos indivíduos de se apropriarem e responderem à inteligência, conhecimento, idéias e propósitos que foram integrados ao meio no qual os indivíduos vivem. Cada um de nós conhece, por exemplo, algum mecânico de capacidade natural comum que é inteligente dentro de assuntos da sua profissão. Ele viveu em um ambiente no qual a inteligência cumulativa de uma série de indivíduos cooperativos é personificada e, pelo uso das suas capacidades naturais, ele torna alguma fase dessa inteligência a sua própria. Considerando um meio social em cujas instituições o conhecimento, idéias e arte da humanidade disponíveis estivessem encarnadas, o indivíduo mediano se ergueria a alturas jamais sonhadas de inteligência social e política.

A dificuldade, o problema é encontrado no provisor. A inteligência realmente existente e potencialmente disponível pode ser personificada naquele meio institucional no qual o indivíduo pensa, deseja e age? Antes de lidar diretamente com essa pergunta, quero dizer algo sobre a operação da inteligência em nossas instituições políticas atuais, conforme exemplificado pelas práticas atuais de governo democrático. Eu não minimizaria o avanço alcançado na substituição dos métodos de discussão e consulta pelo método de governo arbitrário. Mas o melhor é freqüentemente o inimigo do melhor ainda. A discussão, como a manifestação da inteligência na vida política, estimula a publicidade; através dela seus pontos sensíveis são trazidos à luz e, de outra forma, permaneceriam ocultos. Ela proporciona oportunidade para a promulgação de novas idéias. Comparada com o

poder despótico, ela é um convite para que os indivíduos se interessem pelas questões públicas. Mas a discussão e a dialética, por mais indispensáveis que sejam para a elaboração de idéias e políticas depois que as idéias são uma vez propostas, são juncos fracos para se depender para a criação sistemática de planos abrangentes, os planos que são necessários se o problema da organização social tiver que ser enfrentado. Houve uma época em que a discussão, a comparação de idéias já atuais a fim de purificá-las e esclarecê-las, era considerada suficiente na descoberta da estrutura e das leis da natureza física. No segundo campo, o método foi substituído por aquele da observação experimental guiado por hipóteses de trabalho abrangentes e utilizando todos os recursos disponibilizados pela matemática.

Mas nós ainda dependemos do método da discussão, com apenas controle científico incidental, na política. Nosso sistema de sufrágio popular, imensamente valioso como ele é em comparação com aquele que o precedeu, exhibe a idéia de que a inteligência é uma posse individualista, na melhor das hipóteses ampliada pela discussão pública. A prática política existente, com seu ignorar completo dos grupos ocupacionais e do conhecimento e propósitos organizados que estão envolvidos na existência de tais grupos, manifesta uma dependência de uma soma de indivíduos quantitativamente, semelhante à fórmula puramente quantitativa de Bentham da maior soma dos prazeres do maior número possível. A formação de partidos ou, como os escritores do século XVIII chamavam, facções, e o sistema de governo partidário é o contrapeso praticamente necessário a um individualismo numérico e atomístico. A idéia de que o conflito das partes irá, por meio da discussão pública, revelar verdades públicas necessárias é um tipo de versão política atenuada da dialética hegeliana, com sua síntese alcançada por uma união de concepções antitéticas. O método não tem nada em comum com o procedimento de investigação cooperativa organizada que ganhou os triunfos da ciência no campo da natureza física.

Inteligência na política quando ela é identificada com a discussão significa apoio em símbolos. A invenção da linguagem é provavelmente a maior invenção única alcançada pela humanidade. O desenvolvimento de formas políticas que promovem o uso de símbolos em lugar de poder arbitrário foi outra grande invenção. O estabelecimento de instituições parlamentares, constituições escritas e o sufrágio no século XIX como forma de governo político é um tributo ao poder dos símbolos. Mas os símbolos somente são significativos em conexão com a realidade por trás deles. Nenhum observador inteligente pode negar, acho eu, que eles são freqüentemente utilizados na política partidária como um substituto para as realidades em vez de meios de contato com elas. A alfabetização popular, junto com o telégrafo, a franquia postal barata e a prensa tipográfica multiplicaram enormemente o número daqueles influenciados. Aquilo que chamamos de educação fez muito para gerar hábitos que colocam símbolos no lugar de realidades. As formas de governo popular tornam necessário o uso elaborado de palavras para influenciar a ação política. “Propaganda” é a conseqüência inevitável da combinação dessas influências e ela se estende a todas as áreas da vida. As palavras não apenas tomam o lugar das realidades, mas são elas mesmas corrompidas. A diminuição no prestígio do sufrágio e do governo parlamentar está intimamente associada à crença, manifesta na prática mesmo se não expressa em palavras, de que a inteligência é uma posse individual a ser alcançada por meio de persuasão verbal.

Esse fato sugere, como forma de contraste, o significado genuíno de inteligência em conexão com opinião, sentimento e ação públicas. A crise na democracia exige a substituição da inteligência que é exemplificada no procedimento científico pelo tipo de inteligência que é agora aceito. A necessidade dessa mudança não é esgotada na demanda por maior honestidade e imparcialidade, embora essas qualidades estejam agora corrompidas pela discussão realizada principalmente para fins de supremacia partidária e para imposição de algum interesse especial porém oculto. Essas qualidades precisam ser restauradas. Mas a necessidade vai

além. O uso social da inteligência permaneceria deficiente mesmo se esses traços morais fossem exaltados e, no entanto, a inteligência continuava a ser identificada simplesmente com discussão e persuasão, necessárias como essas coisas são. A aproximação do uso do método científico na investigação e da mente técnica na invenção e projeção de planos sociais de amplas conseqüências é exigida. O hábito de considerar as realidades sociais em termos de causa e efeito e as políticas sociais em termos de meio e conseqüências ainda é incipiente. O contraste entre o estado de inteligência na política e no controle físico da natureza deve ser tomado literalmente. O que aconteceu nesse último é a demonstração notável do significado de inteligência organizada. O efeito combinado de ciência e tecnologia liberou energias mais produtivas em meros cem anos do que se atribui à história humana anterior na sua totalidade. Produtivamente ele se multiplicou nove milhões de vezes apenas na última geração. A visão profética de Francis Bacon da subjugação das energias da natureza através da mudança nos métodos de investigação foi quase realizada. O motor fixo, a locomotiva, o dínamo, o automóvel, a turbina, o telégrafo, o telefone, o rádio e o cinema não são os produtos de mentes individuais isoladas nem do regime econômico específico chamado de capitalismo. Eles são o fruto de métodos que primeiro penetraram nas causalidades operacionais da natureza e então utilizaram o conhecimento resultante em empreendimentos imaginativos arrojados de invenção e construção.

Atualmente ouvimos muito sobre conflito de classes. A história passada do homem nos é apresentada como que quase exclusivamente um registro de lutas entre classes, terminando na vitória de uma classe que havia sido oprimida e a transferência de poder para ela. É difícil evitar ler o passado em termos do cenário contemporâneo. Na verdade, fundamentalmente é impossível evitar esse curso. Com uma certa condição, é altamente importante que nós sejamos compelidos a seguir esse caminho. Pois o passado como o passado se foi, exceto pela fruição e refrigério estéticos, enquanto o presente está conosco. O conhecimento do passado é significativo somente à medida que ele aprofunda e expande nossa compreensão

do presente. No entanto, há uma condição. Nós devemos entender as coisas que são mais importantes no presente quando olhamos para o passado e não nos permitir sermos enganados por fenômenos secundários não importa quão intensos e imediatamente urgentes eles sejam. Visto por esse prisma, a ascensão do método científico e da tecnologia baseada nele é a força genuinamente ativa em produzir o vasto complexo de mudanças pelas quais o mundo está passando agora, não a luta de classes cujo espírito e método são opostos à ciência. Se entendermos a força causal exercida por essa personificação da inteligência saberemos onde tomar os meios de dirigir uma mudança maior.

Quando eu digo que o método científico e a tecnologia foram a força ativa em produzir as transformações revolucionárias pelas quais a sociedade está passando, eu não sugiro que nenhuma outra força trabalhou para deter, desviar e corromper sua operação. Em vez disso, esse fato é positivamente sugerido. Neste ponto, na verdade, está localizado o conflito que subjaz as confusões e incertezas do cenário atual. O conflito é entre instituições e hábitos originando-se na era pré-científica e pré-tecnológica e as novas forças geradas pela ciência e tecnologia. A aplicação da ciência, em um grau considerável, até mesmo o seu próprio crescimento, foi condicionado pelo sistema ao qual dá-se o nome de capitalismo, uma designação aproximada de um complexo de arranjos políticos e jurídicos centrando-se em um modo específico de relações econômicas. Devido ao condicionamento da ciência e tecnologia por esse cenário, a segunda e humanamente mais importante parte da previsão de Bacon até agora não se realizou. A conquista das energias naturais não veio para a melhoria da condição humana comum da forma como ele previu.

Devido a condições que foram estabelecidas pelas instituições jurídicas e pelas idéias morais existentes quando as revoluções científica e industrial ocorreram, o principal usufruto da última foi apropriado por uma classe relativamente pequena. Os empresários industriais colheram desproporcionadamente o que eles semearam. Ao obter a propriedade privada dos meios de produção e troca eles desviaram uma parte considerável dos resultados

da maior produtividade para seus próprios bolsos. Essa apropriação não foi fruto de conspiração criminosa ou de má intenção. Ela foi sancionada não apenas pelas instituições jurídicas de longa duração, mas por todo o código moral dominante. A instituição da propriedade privada por muito tempo precedeu os tempos feudais. É a instituição com a qual os homens têm vivido, com poucas exceções, desde o início da civilização. A sua existência se imprimiu profundamente nas concepções morais da humanidade. Além disso, as novas forças industriais tenderam a derrubar muitas das rígidas barreiras de classes que haviam estado em vigor e a dar a milhões uma nova perspectiva e uma nova esperança – sobretudo neste país sem passado feudal e sem sistema de classe fixo.

Visto que as instituições jurídicas e os modelos de mente característicos das eras da civilização ainda perduram, existe o conflito que traz confusão para cada fase da vida atual. O problema de criar uma nova orientação e organização social é, quando reduzido aos seus elementos básicos, o problema de usar os novos recursos de produção, possibilitados pelo avanço da ciência física, para fins sociais, para o que Bentham chamou de o maior bem do maior número. As relações institucionais estabelecidas na era pré-científica atrapalham a realização dessa grande transformação. O atraso nos padrões mentais e morais fornece a proteção das instituições mais antigas; ao expressarem o passado elas ainda expressam crenças, perspectivas e propósitos atuais. Aqui está o lugar onde o problema do liberalismo está centrado hoje.

O argumento tirado da história passada de que a mudança radical deve ser realizada por meio da luta de classes, culminando em guerra aberta, deixa de distinguir entre as duas forças, uma ativa, a outra resistente e desviante, que produziram o cenário social no qual vivemos. A força ativa é, como eu disse, método científico e aplicação tecnológica. A força oposta é aquela de instituições mais antigas e dos hábitos que cresceram ao redor delas. Em vez de distinção entre as forças e distribuição das suas conseqüências, encontramos as duas coisas emboladas. O composto é rotulado como a classe capitalista ou a burguesa, e a essa

classe como uma classe são atribuídas todas as características importantes da sociedade industrializada atual – assim como os defensores do regime de liberdade econômica exercida para propriedade privada estão acostumados a atribuir todas as melhorias feitas no último século e meio ao mesmo regime capitalista. Assim, na literatura comunista ortodoxa, desde o *Manifesto Comunista* de 1848 até os dias atuais, nos dizem que a burguesia, o nome de uma classe distintiva, fez isso e aquilo. Ela deu, dizem, um caráter cosmopolita à produção e ao consumo; destruiu a base nacional da indústria, aglomerou a população em centros urbanos; transferiu o poder do campo para a cidade no processo de criar uma força produtiva colossal, sua principal conquista. Além disso, ela criou crises de intensidade sempre renovada; criou imperialismo de um novo tipo num esforço frenético para controlar as matérias-primas e os mercados. Finalmente, ela criou uma nova classe, o proletariado, e o criou como uma classe tendo um interesse comum oposto àquele da burguesia e está dando um estímulo irresistível à sua organização, primeiro como uma classe e depois como um poder político. De acordo com a versão econômica da dialética hegeliana, a classe burguesa está assim criando o seu próprio oposto completo e antagônico, e isso, com o tempo, terminará com o velho poder e dominação. A luta de classes da guerra civil velada irá finalmente irromper em revolução aberta e o resultado será ou a destruição comum das partes rivais ou uma reconstituição revolucionária da sociedade em geral através de uma transferência de poder de uma classe para outra.

A posição assim descrita une um vasto escopo a uma grande simplicidade. Estou interessado nela aqui apenas na medida em que ela enfatiza a idéia de uma luta entre classes, culminando em conflito aberto e violento como sendo o método para a produção de mudança social radical. Pois, note bem, a questão não é se alguma quantidade de violência acompanhará a realização da mudança radical das instituições. A questão é se a força ou a inteligência será o método com o qual nós consistentemente contamos e a cuja promoção nós dedicamos nossas energias. A insistência de que o uso de força violenta é inevitável limita o uso da inteligência

disponível, pois onde quer que o inevitável reine a inteligência não pode ser usada. O compromisso com a inevitabilidade é sempre o fruto de dogma: a inteligência não finge *saber*, exceto como um resultado de experimentação, o oposto do dogma preconcebido. Além disso, a prévia aceitação da inevitabilidade da violência tende a produzir o uso de violência em casos onde métodos pacíficos poderiam de outra forma servir. O fato curioso é que enquanto é geralmente admitido que esse e aquele problema social específico, digamos da família, ou das ferrovias ou do sistema bancário, deve ser resolvido, se de alguma forma, pelo método da inteligência, no entanto deve haver algum problema social abrangente que possa ser resolvido apenas pelo uso de violência. Esse fato seria inexplicável não fosse ele uma conclusão do dogma como sua premissa.

Afirma-se freqüentemente que o método de inteligência experimental pode ser aplicado aos fatos físicos porque a natureza física não apresenta conflitos de interesses de classe, embora ele seja inaplicável à sociedade porque a mesma é muito profundamente marcada por interesses incompatíveis. Supõe-se então que o “experimentalista” é alguém que escolheu ignorar o fato desconfortável dos interesses conflitantes. É claro, há interesses conflitantes; de outra forma não haveria problemas sociais. O problema em discussão é precisamente *como* reivindicações conflitantes devem ser resolvidas no interesse da mais ampla contribuição possível aos interesses de todos – ou pelo menos da grande maioria. O método da democracia – na medida em que ele é aquele de inteligência organizada – é expor abertamente esses conflitos onde suas reivindicações especiais possam ser vistas e avaliadas, onde elas possam ser discutidas e julgadas à luz de interesses mais inclusivos que são representados por qualquer um deles separadamente. Há, por exemplo, um conflito de interesses entre fabricantes de munição e a maior parte do resto da população. Quanto mais as respectivas reivindicações dos dois são pública e cientificamente consideradas, é mais provável que o interesse público será revelado e efetivado. Há um conflito de interesses incontestado e objetivo entre o capitalismo financeiro que controla os meios

de produção e cujo lucro é servido mantendo-se relativa escassez, trabalhadores ociosos e consumidores famintos. Mas o que gera a luta violenta é não trazer o conflito à luz da inteligência onde os interesses conflitantes possam ser estudados e resolvidos em defesa do interesse da grande maioria. Aqueles mais comprometidos com o dogma da força inevitável reconhecem a necessidade de descobrir e expressar inteligentemente o interesse social dominante até um certo ponto e depois recuar. O “experimentalista” é alguém que faria com que o método do qual todas as pessoas em toda comunidade democrática dependem em algum grau fosse seguido até estar completo.

A despeito da existência de conflitos de classe, equivalendo, às vezes, à guerra civil velada, qualquer um habituado ao uso do método da ciência verá com considerável suspeita a instalação de seres humanos reais em entidades fixas chamadas classes, sem interesses correspondentes e, portanto, internamente unificadas e externamente separadas para que elas sejam tornadas os protagonistas da história – ela mesma hipotética. Essa idéia de classes é uma sobrevivência de uma lógica rígida que uma vez prevaleceu nas ciências da natureza, mas que não mais ocupa nenhum lugar lá. Essa conversão das abstrações em entidades cheira mais a uma dialética de conceitos do que a um exame realista dos fatos, embora ela tenha mais apelo emocional para muitos do que os resultados do último. Dizer que todo o progresso social histórico passado foi o resultado de cooperação e não de conflito também seria um exagero. Mas exagero por exagero, ele é o mais razoável dos dois. E não é exagero dizer que a medida de civilização é o grau no qual o método de inteligência cooperativa substitui o método de conflito bruto.

Mas o ponto com o qual estou especialmente preocupado aqui é o emaranhamento indiscriminado de duas coisas diferentes como sendo uma força única – os resultados da tecnologia científica e de um sistema jurídico de relações de propriedade. Foram a ciência e a tecnologia que tiveram o efeito social revolucionário enquanto o sistema jurídico tem sido o elemento relativamente estático. De acordo com os próprios marxistas, as bases econômicas da sociedade

consistem em duas coisas, as forças de produção de um lado e, no outro lado, as relações sociais de produção, isto é, o sistema jurídico de propriedade sob o qual o primeiro opera. O segundo fica atrás e as “revoluções” são produzidas pelo poder das forças de produção para mudar o sistema das relações institucionais. Mas quais são as forças modernas de produção senão aquelas da tecnologia científica? E o que é a tecnologia científica senão uma demonstração em larga escala da inteligência organizada em ação?

É bem verdade que o que está acontecendo socialmente é o resultado da combinação dos dois fatores, um dinâmico, o outro relativamente estático. Se nós escolhermos chamar a combinação pelo nome de capitalismo, então é verdade, ou um truísmo, que o capitalismo é a “causa” de todas as mudanças sociais importantes que ocorreram – um argumento que os representantes do capitalismo estão ávidos para apresentar sempre que o aumento da produtividade está em questão. Mas se nós quisermos *entender*, e não apenas colar rótulos, desfavoráveis ou favoráveis, conforme o caso, certamente começaremos e terminaremos com a distinção. O aumento colossal da produtividade, o ajuntamento de homens nas cidades e nas grandes fábricas, a eliminação da distância, o acúmulo de capital, fixo e líquido – essas coisas teriam acontecido, em um certo estágio, independentemente do sistema institucional estabelecido. Elas são a consequência do novo meio de produção tecnológica. Certas outras coisas aconteceram por causa de instituições herdadas e dos hábitos de crença e caráter que os acompanham e apóiam. Se começarmos neste ponto, veremos que a liberação da produtividade é o produto da inteligência cooperativamente organizada e veremos também que a estrutura institucional é precisamente aquela que não está sujeita, até agora, em nenhuma medida considerável, ao impacto da inteligência inventiva e construtiva. Que coerção e opressão em larga escala existem, nenhuma pessoa honesta pode negar. Mas essas coisas não são o produto da ciência e tecnologia, mas da perpetuação de velhas instituições e modelos intocados pelo método científico. A inferência a ser feita é clara.

O argumento, extraído da história, de que as grandes mudanças sociais foram realizadas apenas por meios violentos precisa de modificação considerável em vista do vasto escopo de mudanças que estão ocorrendo sem o uso de violência. Mas mesmo se admitirmos que ele se origine do passado, a conclusão que a violência é o método a dependermos agora não serve – a menos que se esteja comprometido com uma filosofia dogmática da história. O radical que insiste que o futuro método de mudança deve ser como aquele do passado tem muito em comum com o reacionário inflexível que se mantém fiel ao passado como um fato definitivo. Ambos desconsideram o fato de que a história, sendo um processo de mudança, gera mudança não apenas nos detalhes, mas também no método de dirigir a mudança social. Eu volto ao que eu disse no início deste capítulo. É verdade que a ordem social é em geral condicionada pelo uso da força coerciva, explodindo, às vezes, em violência aberta. Mas o que também é verdade é que a humanidade agora tem em sua posse um novo método, aquele da ciência cooperativa e experimental que expressa o método da inteligência. Eu deveria estar opondo dogmatismo com dogmatismo se eu afirmasse que a existência desse fator historicamente novo invalida completamente todos os argumentos extraídos do efeito da força no passado. Mas está dentro dos limites da razão afirmar que a presença desse fator social exige que a situação atual seja analisada em seus próprios termos e não seja rigidamente classificada em concepções fixas extraídas do passado.

Qualquer análise feita em termos da situação atual não deixará de notar um fato que milita poderosamente contra argumentos tirados do uso passado da violência. O conflito armado moderno é destrutivo além de tudo conhecido em tempos mais antigos. Essa maior destrutividade deve-se, principalmente, é claro, ao fato de que a ciência elevou a um novo nível de poder destrutivo todas as agências de hostilidade armada. Mas ela também se deve à interdependência muito maior de todos os elementos da sociedade. Os laços que unem as comunidades e Estados modernos são tão delicados quanto numerosos. A auto-suficiência e independência

de uma comunidade local, características de sociedades mais primitivas, desapareceram em todos os países altamente industrializados. O abismo que uma vez separava a população civil da militar praticamente se foi. A guerra envolve a paralisia de todas as atividades sociais normais e não meramente a reunião das forças armadas no campo. O *Manifesto Comunista* apresentou duas alternativas: ou a mudança revolucionária e a transferência do poder para o proletariado ou a ruína comum das partes rivais. Hoje, a guerra civil que seria adequada para realizar a transferência de poder e uma reconstituição da sociedade em geral, conforme entendida pelos Comunistas oficiais, pareceria apresentar apenas uma consequência possível: a ruína de todas as partes e a destruição da vida civilizada. Só esse fato já é suficiente para nos levar a considerar as potencialidades do método da inteligência.

O argumento para pôr dependência principal na violência como o método de realizar mudança radical é, além disso, normalmente colocado de uma forma que prova, em geral, demais para o seu próprio caso. É dito que a classe econômica dominante possui todas as agências de poder em suas mãos, diretamente o exército, a milícia e a polícia; indiretamente os tribunais, escolas, imprensa e rádio. Eu não me deterei em analisar essa declaração. Mas se a admitirmos como válida, a conclusão a ser tirada é certamente a loucura de recorrer ao uso de força contra força que está tão bem estabelecido. A conclusão positiva que surge é que as condições que prometeriam sucesso no caso da força são tais a ponto de tornar possível uma grande mudança sem qualquer grande recurso a tal método (1).

Aqueles que apóiam a necessidade da dependência da violência normalmente simplificam demais o caso estabelecendo uma disjunção que eles consideram como evidente por si mesma. Eles dizem que a única alternativa é depositar nossa confiança em procedimentos parlamentares como eles existem agora. Esse isolamento da elaboração de leis de outras forças e agências sociais que são constantemente operantes é totalmente irrealista. As legislaturas e os congressos não existem em um vácuo – nem mesmo os juízes no tribunal vivem em câmaras à

prova de som completamente isoladas. A suposição de que é possível para a constituição e atividades dos órgãos legislativos persistirem inalterados enquanto a própria sociedade está passando por uma grande mudança é um exercício em lógica formal verbal.

É verdade que neste país, devido às interpretações feitas pelos tribunais de uma constituição escrita, nossas instituições políticas são raramente inflexíveis. Também é verdade, bem como até mais importante (porque isso é um fator em causar essa rigidez) que nossas instituições, democráticas na forma, tendem a favorecer substancialmente uma plutocracia privilegiada. No entanto, é completo derrotismo supor antes do julgamento real que as instituições políticas democráticas são incapazes ou de promover o desenvolvimento ou de aplicação social construtiva. Mesmo como elas existem agora, as formas de governo representativo são potencialmente capazes de expressar a vontade pública quando isso supõe algo como unificação. E não há nada inerente a elas que proíba sua complementação por agências políticas que representem explicitamente interesses sociais econômicos como o de produtores e consumidores.

O argumento final em defesa do uso da inteligência é que assim como os meios são utilizados, também são alcançados os fins reais – isto é, as conseqüências. Não conheço falácia maior do que a alegação daqueles que acreditam no dogma da necessidade da força bruta e que esse uso será o método de dar vida à genuína democracia – do qual eles se declaram ser os autênticos partidários. É preciso uma fé extraordinariamente crédula na dialética hegeliana dos opostos para pensar que de repente o uso da força por uma classe será transformado em uma sociedade sem classe democrática. A força gera contraforça, a lei de Newton de ação e reação ainda vale na física e a violência é física. Professar a democracia como um ideal definitivo e a supressão da democracia como um meio para o ideal pode ser possível em um país que jamais tenha conhecido nem mesmo uma democracia rudimentar, mas quando professada em um país que tenha algo de um espírito democrático genuíno em suas tradições, isso significa desejo de posse e retenção de

poder por uma classe, quer essa classe seja chamada de Fascista ou Proletária. Considerando o que acontece em países não-democráticos, é pertinente perguntar se o governo de uma classe significa a ditadura da maioria, ou ditadura sobre a classe escolhida por um partido minoritário, se os dissidentes são admitidos dentro da classe que o partido alega representar; e se o desenvolvimento da literatura e das outras artes continua de acordo com uma fórmula determinada por um partido em conformidade com um dogma doutrinário da história e da liderança infalível, ou se os artistas são livres de arregimentação? Até que essas perguntas sejam satisfatoriamente respondidas, é permitido olhar com suspeita considerável para aqueles que afirmam que a supressão da democracia é o caminho para o estabelecimento adequado de uma democracia genuína. A única exceção – e essa aparente em vez de real – para a dependência de inteligência organizada como o método para dirigir a mudança social é encontrada quando a sociedade, através de uma maioria autorizada, entrou no caminho da experimentação social levando a uma grande mudança social, e uma minoria se recusa pela força a permitir que o método de ação inteligente entre em vigor. Então a força pode ser inteligentemente empregada para dominar e desarmar a minoria recalcitrante.

Pode haver alguns que achem que eu estou dignificando indevidamente uma posição mantida por um grupo comparativamente pequeno ao levar seus argumentos tão a sério como eu fiz. Mas a posição deles serve para pôr em forte destaque as alternativas diante de nós. Ela torna claro o significado de liberalismo renascente. As alternativas são a continuação da mudança gradual com improvisações resultantes para atender às emergências especiais; dependência da violência, dependência da inteligência socialmente organizada. As duas primeiras alternativas, no entanto, não são mutuamente exclusivas, pois se se permitir que as coisas deixem-se levar, o resultado pode ser algum tipo de mudança social realizada pelo uso da força, quer assim planejado ou não. Em geral, a política recente de liberalismo tem sido para promover a “legislação social”, isto é, medidas que acrescentem a execução de serviços sociais para as funções mais

antigas do governo. O valor desse acréscimo não deve ser desprezado. Ele marca um movimento resolutivo para longe do liberalismo *laissez faire* e tem importância considerável em educar a mente pública para uma percepção das possibilidades do controle social organizado. Ele ajudou a desenvolver algumas das técnicas que, seja como for, serão necessárias em uma economia socializada. Mas a causa do liberalismo será perdida por um período considerável se ele não estiver preparado para ir além e socializar as forças de produção, agora à mão, para que a liberdade dos indivíduos seja apoiada pela própria estrutura da organização econômica.

O lugar definitivo da organização econômica na vida humana é garantir a base segura para uma expressão ordenada da capacidade individual e para a satisfação das necessidades do homem em direções não-econômicas. O esforço da humanidade com relação à produção material faz parte, como eu disse antes, de interesses e atividades que são, relativamente falando, rotineiros em caráter, “rotineiro” sendo definido como aquilo que, sem absorver atenção e energia, fornece uma base constante para a liberação dos valores da vida intelectual, estética e de sociedade. Todos os professores e profetas religiosos e morais significativos afirmaram que o material é instrumental para a boa vida. Nominalmente pelo menos, essa idéia é aceita por toda a comunidade civilizada. A transferência da carga da produção material dos músculos e cérebro humano para o vapor, eletricidade e processos químicos agora torna possível a efetiva realização desse ideal. Necessidades, carências e desejos são sempre a força motriz para gerar ação criativa. Quando esses desejos são compelidos pela força das condições a serem direcionados, em sua maioria, entre a massa da humanidade, a obter os meios de subsistência, o que deveria ser um meio se torna, por força da circunstância, um fim em si mesmo. Até agora as novas forças mecânicas de produção, que são o meio de emancipação desse estado de coisas, foram empregadas para intensificar e exagerar a inversão da verdadeira relação entre os meios e os fins. Humanamente falando, eu não vejo como teria sido possível evitar uma época com esse caráter. Mas a sua perpetuação é a causa do caos e da luta

social continuamente crescente. O seu término não pode ser realizado pregando-se aos indivíduos que eles deveriam colocar os fins espirituais acima dos meios materiais. Ele pode ser realizado através de reconstrução social organizada que coloque os resultados do mecanismo de abundância à livre disposição dos indivíduos. O verdadeiro “materialismo” corrosivo dos nossos tempos não provém da ciência. Ele surge da noção, constantemente cultivada pela classe no poder, que as capacidades criativas dos indivíduos podem ser evocadas e desenvolvidas apenas em uma luta por posses materiais e ganho material. Ou nós deveríamos abandonar nossa crença professada na supremacia de valores ideais e espirituais e adaptar nossas crenças à orientação material predominante ou deveríamos, através de esforço organizado, instituir a economia socializada da segurança e abundância material que liberará a energia humana para a busca de valores mais elevados.

Como a liberação das capacidades dos indivíduos para expressão livre e auto-instruída é uma parte essencial do credo do liberalismo, o liberalismo que for sincero deve determinar os meios que condicionam o alcance de seus fins. A arregimentação de forças materiais e mecânicas é a única forma pela qual a massa de indivíduos pode ser liberada da arregimentação e conseqüente supressão de suas possibilidades culturais. O eclipse do liberalismo deve-se ao fato de que ele não enfrentou as alternativas e adotou meios dos quais a realização de seus objetivos professados depende. O liberalismo pode ser fiel aos seus ideais somente à medida que ele toma a direção que leva ao alcance deles. A noção de que o controle social organizado das forças econômicas reside fora do caminho histórico do liberalismo mostra que o liberalismo ainda é obstruído pelos restos de sua fase *laissez faire* primitiva, com sua oposição da sociedade e do indivíduo. A coisa que agora amortece o ardor liberal e paralisa seus esforços é a concepção de que a liberdade e o desenvolvimento da individualidade como fins excluem o uso do esforço social organizado como meio. O liberalismo primitivo considerava a ação econômica separada e competitiva dos indivíduos como o meio para o bem-estar

social como o fim. Devemos inverter a perspectiva e ver que a economia socializada é o meio do livre desenvolvimento individual como o fim.

Que os liberais são divididos na perspectiva e no esforço enquanto os reacionários são unidos por comunidade de interesses e pelos laços do costume é quase um lugar-comum. A organização do ponto de vista e da crença entre os liberais pode ser alcançada apenas em e pela unidade de esforços. A unidade organizada da ação acompanhada por um consenso de crenças acontecerá na medida em que o controle social das forças econômicas for tornado o objetivo da ação liberal. O maior poder educacional, a maior força em moldar as disposições e atitudes dos indivíduos é o meio social no qual eles vivem. O meio que agora está mais perto de nós é o de ação unificada para o fim inclusivo de uma economia socializada. O alcance de um estado da sociedade no qual uma base de segurança material liberará os poderes dos indivíduos para expressão cultural não é o trabalho de um dia. Mas concentrando-se na tarefa de garantir uma economia socializada como o fundamento e meio para a liberação dos impulsos e capacidades que os homens concordam em chamar de ideal, as atividades agora dispersas e freqüentemente conflitantes dos liberais podem ser trazidas a uma unidade efetiva.

Não faz parte da minha tarefa resumir detalhadamente um programa para o liberalismo renascente. Mas a questão de “o que deve ser feito” não pode ser ignorada. Idéias devem ser organizadas e essa organização implica uma organização dos indivíduos que têm essas idéias e cuja fé está pronta para se traduzir em ação. A tradução em ação significa que o credo geral do liberalismo seja formulado como um programa de ação concreto. É na organização para ação que os liberais são fracos e sem essa organização há o perigo de que os ideais democráticos possam ser ignorados. A democracia tem sido uma fé combatente. Quando os seus ideais são reforçados por aqueles do método científico e inteligência experimental, não pode ser que ela seja incapaz de evocar disciplina, ardor e organização. Reduzir a questão para o futuro a uma luta entre Fascismo e Comunismo é provocar uma catástrofe que pode levar a civilização abaixo durante

a luta. O liberalismo democrático vital e corajoso é a única força que pode certamente evitar essa redução desastrosa da questão. Eu particularmente não acredito que os norte-americanos, vivendo na tradição de Jefferson e Lincoln, enfraquecerão e desistirão sem um esforço entusiástico para tornar a democracia uma realidade viva. Isso, eu repito, envolve organização.

A pergunta não pode ser respondida por argumento. O método experimental significa experimento e a pergunta pode ser respondida apenas por tentativa, por esforço organizado. As razões para fazer a tentativa não são abstratas ou recônditas. Elas são encontradas na confusão, incerteza e conflito que marcam o mundo moderno. As razões para pensar que o esforço, se feito, será bem-sucedido também não são abstratas e remotas. Elas residem no que o método de inteligência experimental e cooperativa já realizou ao subjugar ao potencial uso humano as energias da natureza física. Na produção material, o método da inteligência é agora a regra estabelecida; abandoná-la seria voltar à barbárie. A tarefa é seguir adiante e não recuar, até que o método da inteligência e do controle experimental seja a regra nas relações sociais e na direção social. Ou nós tomamos esse caminho ou admitimos que o problema da organização social em defesa da liberdade humana e o florescimento das capacidades humanas é insolúvel.

Seria uma loucura fantástica ignorar ou menosprezar os obstáculos que estão no caminho. Mas o que aconteceu, também contra grandes probabilidades, nas revoluções científica e industrial, é um fato consumado; o caminho está demarcado. Pode ser que o caminho permaneça inexplorado. Se for assim, o futuro reserva a ameaça de confusão movendo-se para o caos, um caos que será externamente mascarado por um tempo por uma organização da força, coerciva e violenta, no qual as liberdades dos homens irão quase desaparecer. Mesmo assim, a causa da liberdade do espírito humano, a causa da oportunidade dos seres humanos para o pleno desenvolvimento dos seus poderes, a causa para a qual o liberalismo resiste pacientemente é preciosa demais e está muito entranhada na constituição humana para ser obscurecida para sempre. A inteligência após

milhões de anos de tendência ao erro se encontrou como um método e ela não será perdida para sempre na escuridão da noite. O negócio do liberalismo é aplicar todas as energias e mostrar toda a coragem para que esses bens preciosos não sejam, nem mesmo temporariamente, perdidos, mas sejam intensificados e ampliados aqui e agora.

Excertos de **Liberalismo e Ação Social (1935)**. Cf. Hickman, Larry A. & Alexander, Thomas. *The Essential Dewey, vol. 1: Pragmatism, Education, Democracy*. Bloomington: Indiana University Press, 1998: pp. 323-336. A menção, contida no livro acima, à obra de Dewey [LW 11: 41-65] se refere ao volume e às páginas das *Later Works: 1925-1953* in Boydston, Jo Ann (ed.). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1969-1991.

NOTA

1. Deve ser observado que o próprio Marx não foi completamente comprometido com o dogma da inevitabilidade da força como o meio de realizar mudanças revolucionárias no sistema das “relações sociais”. Pois uma vez ele contemplou que a mudança poderia ocorrer na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, e possivelmente na Holanda, por meios pacíficos.

A democracia é radical (1937)

Há comparativamente pouca diferença entre os grupos na esquerda quanto aos fins sociais a serem alcançados. Há bastante diferença quanto aos meios pelos quais esses fins devem ser alcançados e pelos quais eles podem ser alcançados. Essa diferença quanto aos meios é a tragédia da democracia no mundo atual. Os governantes da Rússia Soviética anunciam que, com a adoção da nova constituição, pela primeira vez na história, eles criaram uma democracia. Quase ao mesmo tempo, Goebbels anuncia que o nazi-socialismo alemão é a única forma possível de democracia para o futuro. Possivelmente, há uma certa vaga aclamação daqueles que acreditam em democracia nessas manifestações. Trata-se de algo que, após um período em que se desprezava e se ria da democracia, é agora aclamado. Ninguém fora da Alemanha levará a sério a alegação de que a Alemanha é uma democracia, muito menos que é a forma aperfeiçoada de democracia. Mas existe algo a ser dito quanto à asserção de que os chamados Estados democráticos do mundo atingiram apenas uma democracia “burguesa”. Por democracia “burguesa” entende-se aquela na qual o poder reside, em última instância, nas mãos do capitalismo financeiro, a despeito das reivindicações que são feitas por um governo do povo, pelo povo e para o povo. Na perspectiva da história fica claro que a ascensão de governos democráticos tem acompanhado a transferência de poder dos interesses agrários para os interesses industriais e comerciais. Essa transferência não ocorreu sem luta. Nessa luta, os representantes das novas forças de produção asseguravam que sua causa era a causa da liberdade e da livre escolha e iniciativa dos indivíduos. No continente e em menor grau na Grã-Bretanha, a manifestação política da livre iniciativa econômica adotou o nome de liberalismo. Os chamados partidos liberais eram aqueles que lutavam pelo máximo

de ação econômica individualista com um mínimo de controle social, e assim o faziam no interesse daqueles empenhados na produção e comércio. Se essa manifestação expressa o significado pleno do liberalismo, então o liberalismo está ultrapassado e é uma insensatez social tentar ressuscitá-lo.

Pois o movimento falhou definitivamente em realizar seus propósitos de liberdade e individualidade, os quais eram as metas que ele estabeleceu e em nome dos quais proclamou sua legítima supremacia política. O movimento que ele defendia deu poder a uns poucos sobre as vidas e pensamentos de muitos. A capacidade de comandar as condições sob as quais a massa do povo tem acesso aos meios de produção e aos produtos que resultam de sua atividade vem sendo a característica fundamental da repressão da liberdade e a barreira ao desenvolvimento da individualidade ao longo de todos os tempos. É tolice negar que as massas ganharam acompanhando a mudança de mestres. Mas glorificar tais ganhos e não dar atenção às brutalidades e injustiças, ao alistamento e ao impedimento, à guerra aberta e encoberta que estão a serviço do presente sistema é hipocrisia intelectual e moral. A distorção e estupidificação da personalidade humana pelo regime monetário e competitivo existente tornam mentira a alegação que o sistema social atual é um sistema de liberdade e individualismo em qualquer sentido no qual liberdade e individualidade existam para todos.

Os Estados Unidos são a notável exceção à afirmação que a democracia surgiu historicamente por interesse de uma classe industrial e comercial, embora seja verdade que na formação da constituição federal essa classe se aproveitou muito mais do que devia dos frutos da revolução. E também é verdade que à medida que esse grupo ascendeu ao poder ele se apoderou também de cada vez mais poder político. Mas é simplesmente falso que este país, mesmo politicamente, seja meramente uma democracia capitalista. A luta atual neste país é algo mais do que um protesto de uma nova classe, seja ela chamada de proletariado ou batizada com qualquer outro nome, contra uma autocracia industrial estabelecida. Trata-se de

uma manifestação do espírito nativo e duradouro da nação contra as invasões destrutivas das forças que são estranhas à democracia.

Este país nunca teve um partido político do tipo “liberal” europeu, embora em campanhas recentes o Partido Republicano tenha assumido a maioria dos slogans do mesmo. Mas os ataques dos líderes do partido ao liberalismo como uma forma de ameaça vermelha mostram que o liberalismo tem uma origem, cenário e objetivos diferentes nos Estados Unidos. Trata-se fundamentalmente de uma tentativa de realizar os modos democráticos de vida em seu significado pleno e com amplo alcance. Não há sentido específico em tentar salvar a *palavra* “liberal”. Há todos os motivos para não permitir que os métodos e metas da *democracia* sejam obscurecidos pelas denúncias contra o liberalismo. O perigo desse eclipse não é uma questão teórica; é profundamente prático.

Pois democracia significa não só os fins que até mesmo as ditaduras agora afirmam ser seus fins, segurança para os indivíduos e oportunidade para seu desenvolvimento pessoal. Significa também uma ênfase precípua nos *meios* pelos quais esses fins devem ser cumpridos. Os meios aos quais ela se dedica são as atividades voluntárias dos indivíduos ao invés da coerção; são assentimento e consentimento ao invés de violência; são a força da organização inteligente versus aquela da organização imposta de fora e de cima. *O princípio fundamental da democracia é que os fins de liberdade e individualidade para todos apenas podem ser obtidos por meios que estejam de acordo com esses objetivos.* O valor de sustentar a bandeira do liberalismo neste país, a despeito do que ele veio a significar na Europa, é sua insistência na liberdade de crença, de investigação, de discussão, de reunião, de ensino: no método da inteligência pública, em oposição a uma coerção que alega ser exercida em nome da liberdade suprema de todos os indivíduos. Há hipocrisia intelectual e contradição moral no credo daqueles que defendem a necessidade de ao menos uma ditadura temporária de uma classe bem como na posição daqueles que afirmam que o presente sistema econômico é um sistema de liberdade de iniciativa e de oportunidade para todos.

Não há oposição na defesa de meios democráticos liberais combinados com fins que são socialmente radicais. Não apenas não existe contradição, mas nem a história nem a natureza humana dão motivos para se supor que fins socialmente radicais possam ser atingidos por outros meios que não os meios democráticos liberais. A idéia de que aqueles que possuem poder nunca o renunciam exceto quando forçados por um poder físico superior a fazer isso aplica-se a ditaduras que alegam agir em nome das massas oprimidas quando na verdade atuam para exercer o poder contra as massas. *O fim da democracia é um fim radical. Pois ele é um fim que não foi adequadamente realizado em país algum e em época alguma.* Ele é radical porque requer uma enorme mudança nas instituições sociais, econômicas, jurídicas e culturais existentes. Um liberalismo democrático que não reconhece essas coisas no pensamento e na ação não tem consciência de seu próprio significado e do que esse significado exige.

Além disso, não há nada mais radical do que a insistência em métodos democráticos como os meios através dos quais as mudanças sociais radicais podem ser realizadas. Não é uma mera declaração verbal dizer que a confiança na força física superior é a posição reacionária. Pois este é o método do qual o mundo dependeu no passado e que está agora se armando a fim de perpetuar. É fácil entender por que aqueles que estão em contato próximo com as injustiças e tragédias da vida que caracterizam o sistema atual e que têm consciência de que agora temos os recursos para iniciar um sistema social de segurança e oportunidade para todos devem ser impacientes e ansiar pela derrubada do sistema existente por qualquer meio. Mas os meios democráticos e a realização dos fins democráticos são unos e inseparáveis. O ressurgimento da fé democrática como uma fé esperançosa, uma fé cruzada e militante, é uma realização a ser devotamente desejada. Mas a cruzada pode conquistar no máximo uma vitória apenas parcial a não ser que se origine de uma fé viva em nossa natureza humana comum e no poder da ação voluntária baseada na inteligência pública coletiva.

A democracia é radical (1937). Inicialmente publicado em *Common Sense* 6 (janeiro de 1937). Cf. Hickman, Larry A. & Alexander, Thomas. *The Essential Dewey, vol. 1: Pragmatism, Education, Democracy*. Bloomington: Indiana University Press, 1998: pp. 337-339. A menção, contida no livro acima, à obra de Dewey [LW 11: 296-99] se refere ao volume e às páginas das *Later Works: 1925-1953* in Boydston, Jo Ann (ed.). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1969-1991.

Democracia criativa: a tarefa diante de nós (1939)

Nas atuais circunstâncias, não posso esperar esconder o fato de que já existo há oitenta anos. A menção do fato talvez lhes sugira um fato mais importante – a saber, que os eventos de extrema significância para o destino deste país ocorreram durante os últimos quatro quintos de um século, um período que abrange mais de metade de sua vida nacional em sua forma presente. Por razões óbvias não deverei tentar resumir mesmo os mais importantes desses eventos. Referi-me a eles aqui por causa de sua influência sobre a questão com a qual este país se comprometeu quando a nação tomou forma – a criação da democracia, uma questão que agora é urgente tal como era há cento e cinquenta anos, quando os homens mais experientes e sábios do país uniram-se para fazer um levantamento das condições e criar a estrutura política de uma sociedade autogovernada.

Pois a importância final das mudanças que ocorreram nesses últimos anos é que os modos de vida e as instituições que antes eram o produto natural, quase inevitável, de condições afortunadas agora precisam ser conquistadas por um esforço consciente e resolutivo. Nem todo o país estava em um estado pioneiro há oitenta anos. Mas ele estava, excetuando-se talvez umas poucas cidades grandes, tão perto do estágio pioneiro da vida americana que as tradições do pioneiro, certamente da fronteira, foram agentes ativos na formação dos pensamentos e na formatação das crenças daqueles que nasceram nesse período. Ao menos na imaginação o país ainda tinha uma fronteira aberta, uma fronteira de recursos não aproveitados e não apropriados. Era um país de oportunidade e atração física. Mesmo assim, havia mais do que uma conjunção maravilhosa de circunstâncias físicas envolvidas no esforço de dar à luz esta nova nação. Existiu um grupo de homens que foram capazes de readaptar instituições e idéias mais antigas para satisfazerem às

situações oferecidas pelas novas condições físicas – um grupo de homens extraordinariamente talentosos em termos de inventividade política.

No momento presente, a fronteira é moral, não física. O período de terras livres que pareciam de extensão ilimitada acabou. Os recursos não aproveitados são agora os humanos ao invés dos materiais. Eles são encontrados no desperdício de homens e mulheres adultos que não têm a chance de trabalhar, e nos rapazes e moças jovens que encontram portas fechadas onde antes havia oportunidade. A crise que há cento e cinquenta anos clamava por inventividade social e política está conosco em uma forma que apresenta uma forte demanda por criatividade humana.

Em todo caso, isso é o que tenho em mente quando digo que temos agora que recriar através de um empenho deliberado e determinado o tipo de democracia que em sua origem há cento e cinquenta anos era em grande parte produto de uma combinação afortunada de homens e circunstâncias. Vivemos por um longo tempo com o legado que chegou até nós a partir da feliz conjunção de homens e eventos numa época mais antiga. O atual estado do mundo é mais do que um lembrete que temos agora de pôr em ação toda a energia que possuímos para nos provarmos dignos de nosso legado. É um desafio fazer com as condições críticas e complexas de hoje o que os homens de outrora fizeram com condições mais simples.

Se enfatizo que a tarefa pode ser cumprida somente por esforço inventivo e atividade criativa, é em parte porque a profundidade da crise atual deve-se em parte considerável ao fato de que por um longo período agimos como se nossa democracia fosse algo que se perpetuasse automaticamente; como se nossos ancestrais tivessem sido bem-sucedidos em instalar uma máquina que resolvia o problema do movimento perpétuo na política. Agimos como se a democracia fosse algo que ocorresse principalmente em Washington ou Albany – ou alguma outra capital estadual – sob o ímpeto do que acontece quando homens e mulheres vão às urnas mais ou menos uma vez por ano – o que é uma maneira um tanto extrema de dizer que temos o hábito de pensar na democracia como uma espécie de

mecanismo político que irá funcionar desde que os cidadãos sejam razoavelmente fiéis no cumprimento de seus deveres políticos.

Nos últimos anos, temos ouvido cada vez mais freqüentemente que isso não basta; que a democracia é um modo de vida. Essa afirmação é a mais dura verdade. Mas não estou certo de que algo da externalidade da velha idéia não adira à nova e melhor assertiva. De qualquer forma, poderemos escapar dessa maneira externa de pensar somente à medida que percebermos no pensamento e na ação que a democracia é um modo *pessoal* de vida individual; que ela significa a posse e o uso contínuos de certas atitudes, formando o caráter pessoal e determinando o desejo e a finalidade em todas as relações da vida. Ao invés de pensarmos em nossas próprias disposições e hábitos como acomodados a certas instituições, temos de aprender a pensar neles como expressões, projeções e extensões das atitudes pessoais habitualmente dominantes.

A democracia como um modo de vida pessoal e individual não envolve algo fundamentalmente novo. Mas quando aplicada, ela confere um novo sentido prático a velhas idéias. Colocada em prática, ela significa que os inimigos poderosos atuais da democracia podem ser confrontados com sucesso apenas pela criação de atitudes pessoais nos seres humanos individuais; que devemos superar nossa tendência de pensar que sua defesa pode ser encontrada em meios externos quaisquer, sejam militares ou civis, se eles estiverem separados de atitudes individuais arraigadas a ponto de constituir o caráter pessoal.

A democracia é um modo de vida guiado por uma fé ativa nas possibilidades da natureza humana. A crença no Homem Comum é um item familiar ao credo democrático. Tal crença seria infundada e sem significância a não ser que signifique fé nas potencialidades da natureza humana, visto que essa natureza é exibida em todo ser humano, independentemente de raça, cor, sexo, nascimento e família, de riqueza material ou cultural. Essa fé pode ser promulgada em leis, mas ela se encontra apenas no papel a não ser que seja materializada nas atitudes que os seres humanos exibem uns para os outros em todos os incidentes e relações do

cotidiano. Denunciar o nazismo por intolerância, crueldade e estímulo ao ódio é o mesmo que estimular a falta de sinceridade se, em nossas relações pessoais com outras pessoas, se em nossa caminhada e conversa diária, somos movidos por preconceito de raça, cor ou outra ordem de preconceito; de fato, por qualquer coisa, salvo uma crença generosa em suas possibilidades como seres humanos, uma crença que traz consigo a necessidade de fornecer condições que possibilitem que essas capacidades realizem-se. A fé democrática na igualdade humana é a crença que todo ser humano, independente da quantidade ou extensão de seu dom pessoal, tem direito a uma oportunidade igual a todas as outras pessoas para desenvolver os talentos que possui. A crença democrática no princípio de liderança é uma crença generosa. Ela é universal. É a crença na capacidade de toda pessoa de conduzir sua própria vida, livre de coerção e imposição pelos outros, desde que as condições certas sejam proporcionadas.

A democracia é um modo de vida pessoal conduzido não apenas pela fé na natureza humana em geral, mas pela fé na capacidade dos seres humanos de julgamento e ação inteligentes, caso condições apropriadas sejam dadas. Fui acusado mais de uma vez e por opositores de uma fé indevida, utópica, uma fé nas possibilidades da inteligência e na educação como um correlato da inteligência. De qualquer forma, não inventei essa fé. Eu a adquiri do meu ambiente, já que esse ambiente era animado pelo espírito democrático. Pois o que é a fé na democracia no papel de consulta, de conferência, de persuasão, de discussão, na formação da opinião pública, a qual a longo prazo é autocorretiva, senão fé na capacidade da inteligência do homem comum de responder com bom senso ao livre curso dos fatos e idéias que são asseguradas por garantias efetivas de livre investigação, livre reunião e livre comunicação? Estou disposto a deixar para os defensores dos Estados totalitários de direita e de esquerda a opinião que a fé nas capacidades da inteligência é utópica. Pois a fé é tão profundamente arraigada nos métodos que são intrínsecos à democracia que, quando um democrata declarado nega a fé, ele condena a si mesmo por traição à sua profissão.

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.

Por fim, dadas as duas condições mencionadas, a democracia é um modo de vida que é conduzido pela fé pessoal no cotidiano pessoal de trabalho conjunto com outras pessoas. Democracia é a crença de que mesmo quando necessidades e fins ou conseqüências são diferentes para cada indivíduo, o hábito de cooperação amigável – que pode incluir, como no esporte, rivalidade e competição – é em si um acréscimo valioso à vida. Afastar, ao máximo possível, todo conflito que surgir – e certamente eles surgirão – da atmosfera e meio da força, de violência como um meio de solução e resolvê-lo através de discussão e inteligência significa tratar aqueles que discordam – mesmo profundamente – de nós como aqueles com quem

podemos aprender e, na medida do possível, como amigos. Uma fé genuinamente democrática na paz é uma fé na possibilidade de administrar disputas, controvérsias e conflitos como tarefas cooperativas em que ambas as partes aprendam dando à outra a chance de se expressar, ao invés de uma parte conquistar pela supressão da outra à força - uma supressão que é violenta quando ocorre através de meios psicológicos de ridicularização, abuso, intimidação, ao invés de aprisionamento aberto ou em campos de concentração. Cooperar dando uma chance às diferenças de se mostrarem por causa da crença que a expressão da diferença é não só direito de outras pessoas, mas um meio de enriquecer sua própria experiência de vida, é inerente ao modo de vida pessoal democrático.

Caso o que foi dito seja acusado de ser um conjunto de lugares comuns morais, minha única resposta é que é exatamente isso que se pretende ao dizer tais coisas. Pois livrarmo-nos do hábito de pensar a democracia como algo institucional e externo e adquirirmos o hábito de tratá-la como um modo de vida pessoal significa perceber que a democracia é um ideal moral e, à medida que se torna um fato, é um fato moral. Trata-se de perceber que a democracia é uma realidade somente quando é de fato um lugar-comum de vida.

Visto que minha idade adulta tem sido dedicada à atividade da filosofia, devo pedir sua indulgência se ao concluir afirmo brevemente a fé democrática nos termos formais de uma posição filosófica. Conforme afirmado, democracia é a crença na habilidade da experiência humana de gerar os objetivos e métodos pelos quais uma experiência ulterior irá crescer numa riqueza ordenada. Todas as outras formas de fé moral e social residem na idéia que a experiência deve ser submetida em algum ponto ou outro a alguma forma de controle externo; a alguma "autoridade" que se alega existir fora dos processos de experiência. A democracia é a fé de que o processo de experiência é mais importante que qualquer resultado especial obtido, de forma que os resultados obtidos são de valor decisivo somente quando são usados para enriquecer e ordenar o processo em curso. Visto que o processo de experiência é capaz de ser educativo, a fé na democracia é o mesmo

que fé na experiência e educação. Todos os fins e valores que são cortados do processo em curso tornam-se impedimentos, fixações. Eles lutam para fixar o que foi ganho ao invés de usá-lo para abrir o caminho e apontar o rumo para experiências novas e melhores.

Se alguém perguntar o que significa experiência nesse sentido, minha resposta é que se trata daquela interação livre dos seres humanos individuais com as condições que os cercam, especialmente o meio humano, que desenvolve e satisfaz necessidade e desejo aumentando o conhecimento das coisas como elas são. O conhecimento das condições tais como são é a única base sólida de comunicação e compartilhamento; qualquer outra comunicação significa sujeição de algumas pessoas à opinião pessoal de outras pessoas. Necessidade e desejo – dos quais crescem propósito e direcionamento de energia – vão além do que existe e, portanto, vão além do conhecimento, além da ciência. Eles continuamente abrem o caminho rumo ao futuro inexplorado e inatingível.

A democracia, comparada com outros modos de vida, é o único modo de vida que acredita sinceramente no processo de experiência como fim e como meio; como aquilo que é capaz de gerar a ciência que é a única autoridade confiável para a condução de uma experiência maior que libera emoções, necessidades e desejos de modo a tornar existentes coisas que não existiram no passado. Pois todo modo de vida que falha em sua democracia limita os contatos, as trocas, as comunicações, as interações pelas quais a experiência é firmada enquanto é também ampliada e enriquecida. A tarefa dessa liberação e enriquecimento é uma tarefa que precisa ser realizada dia a dia. Visto que se trata de uma tarefa que não pode terminar até que a própria experiência termine, a tarefa da democracia será sempre criar uma experiência mais livre e mais humana na qual todos compartilham e para a qual todos contribuem.

Democracia criativa: a tarefa diante de nós (1939). Publicado inicialmente em *John Dewey and the Promise of America, Progressive Education Booklet* nº 14 (Columbus, Ohio: American Education Press, 1939), pp. 12-17, de um discurso lido por Horace

M. Kallen no jantar de homenagem a Dewey em Nova Iorque em 20 de outubro de 1939. Cf. Hickman, Larry A. & Alexander, Thomas. *The Essential Dewey, vol. 1: Pragmatism, Education, Democracy*. Bloomington: Indiana University Press, 1998: pp. 340-343. A menção, contida no livro acima, à obra de Dewey [LW 14: 224-30] se refere ao volume e às páginas das Later Works: 1925-1953 in Boydston, Jo Ann (ed.). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1969-1991.

Posfácio

Por Thamy Pogrebinski

Uma outra Fundação para a Democracia

Dentre os textos de Dewey selecionados e publicados neste livro, há um conceito que se faz constantemente presente: o conceito de associação. No pequeno posfácio que se segue, gostaria de tecer algumas palavras sobre este importante conceito que se encontra na base das teorias de Dewey sobre democracia e comunidade, e sem o qual a novidade e a radicalidade contida nas mesmas jamais poderiam ser inteiramente compreendidas.

A crítica de Dewey ao que ele chama de ‘democracia política’ revela, na verdade, uma crítica ao Estado moderno. Enquanto forma de governo, a ‘democracia política’ consiste em um conjunto de arranjos e instituições políticas a partir dos quais se consolidou a idéia moderna de Estado: soberania, representação, regra da maioria e sufrágio universal. A fim de opor-se a esta ‘forma política’ da democracia, Dewey elabora o conceito de ‘idéia de democracia’. Enquanto idéia, a democracia é um ‘modo de vida’, um conjunto indefinido e ilimitado de práticas compartilhadas e experiências políticas locais. A ‘idéia de democracia’ consiste, assim, em um modo de viver em comunidade, um modo de vida comunal.

Ao passo, portanto, que a crítica da ‘democracia política’ desvela uma crítica do Estado moderno, a defesa da ‘idéia de democracia’ evidencia uma defesa da comunidade enquanto forma de organização política apta a tomar o lugar do Estado e de suas instituições. O Estado seria, assim, apenas uma das possíveis ‘formas políticas’ passíveis de serem assumidas pela ‘idéia de democracia’, mas jamais a única. A fim de realizar-se plenamente, a ‘idéia de democracia’ não pode ser, contudo, uma idéia sem lugar ou uma idéia fora do lugar. Enquanto idéia, a democracia precisa encontrar o seu lugar e este lugar é a comunidade, a pequena comunidade, a comunidade vizinha, a comunidade local.

O que possibilita que se passe do Estado à comunidade – e, portanto, da ‘democracia política’ à ‘idéia de democracia’ – é o conceito de associação. A associação implica uma nova fundação para a democracia e, assim, uma nova forma de organizar a política. O que Dewey entende por associação não consiste em um organismo intermediário entre o Estado e a sociedade civil, e tampouco a

democracia à qual ela serve de fundamento consiste meramente em uma modalidade de democracia associativa que se alicerça na atividade de organismos que mediam a relação entre o Estado e a sociedade civil. Ao contrário, a associação é justamente o que permite que a comunidade prescindia de mediações políticas, resolvendo, deste modo, a contradição entre o Estado e a sociedade civil sobre a qual se assenta a política moderna.

Ao efetuar a passagem do Estado à comunidade, e da 'democracia política' à 'idéia de democracia', a associação converte-se em cooperação. E cooperação, no âmbito de uma teoria política normativa como a de Dewey, implica em autodeterminação e autogoverno. Em outras palavras, a associação é o que funda a comunidade e a cooperação é o que permite que ela se persevere, organizando-se de forma autogovernada e autodeterminada. Enquanto modo de vida, a democracia é um modo de vida comunal. Enquanto modo de vida comunal, a democracia é um modo de vida associativo e cooperativo. Enquanto modo de vida associativo e cooperativo, a democracia é uma forma política autogovernada e autodeterminada.

Da Associação à Comunidade

Ao passo que o Estado moderno funda-se no contrato social, a comunidade funda-se no conceito de associação. À medida que o Estado moderno origina-se e justifica-se por meio da metáfora jurídica contratualista, a irrupção de uma forma comunal de organização política requer uma nova fundação. Trata-se de uma fundação dinâmica, todavia, que, constituída como um movimento contínuo entre um todo e suas partes, atualiza-se permanentemente a cada instante. Enquanto substância da qual a comunidade é a forma, a associação não se apóia em recursos contrafáticos ou hipotéticos. Enquanto o contrato social funda a política na forma do Estado moderno e com ele afirma a idéia de poder, a associação funda o político na comunidade e com ela afirma a potência da humanidade genérica. A comunidade, portanto, não cria dualismos, não se origina de uma separação, não se funda em uma forma jurídica. A comunidade nasce da pura associação humana, do encontro do homem com a sua liberdade.

Na base da origem contratualista do Estado moderno encontra-se a teoria jusnaturalista que serviu de orientação aos esforços práticos e às lutas políticas que o consolidaram. São dois os principais atributos que se encontram na origem da concepção moderna de Estado erigida a partir do jusnaturalismo contratualista: a existência de uma sociedade (*societas civilis*) orientada pelo fim que compele os homens a viverem juntos e a existência de um poder soberano (*majestas, summa potestas, summum imperium* etc.) que assegura a realização daquele fim comum. Ambos os atributos estão necessariamente presentes em qualquer definição de Estado a partir da modernidade política instaurada pelo contratualismo jusnaturalista. Já a partir da segunda metade do século XVI, com a obra de Jean

Bodin, o segundo desses atributos torna-se proeminente, de modo que desde então passa a ser inevitável caracterizar o Estado por meio da idéia de soberania.

A soberania constitui critério específico e peculiar que irá distinguir o Estado de outras formas políticas, ou outras formas de associação humana. Assim, a soberania passa a ser inerente à própria concepção de Estado. Mais do que isso, a teoria do Estado converte-se em uma teoria da soberania. É assim que o contrato social e a modernidade política por ele instaurada não criam apenas o Estado, mas também, com ele, a idéia de soberania tal como a conhecemos: uma soberania provida de uma base racional, portanto moderna, e não mais divina, portanto medieval. O mecanismo jurídico do contrato social propicia também uma base racional-legal para a soberania, permitindo que a partir dela o Estado possa definitivamente ser racionalmente explicado.

Duplica-se a teoria do contrato e com ela a teoria da soberania. Entre as formas do 'contrato de sociedade' e do 'contrato de governo', um 'pacto de associação' e o outro 'pacto de sujeição', a soberania também se divide conforme a extensão, os limites e os titulares que lhe são conferidos. Da soberania do Estado, posteriormente desdobrada na soberania nacional em suas expressões interna e externa, caminha-se com tranquilidade para a noção de soberania popular. Em outras palavras, o chamado contrato social não apenas separa sociedade e Estado como também estabelece uma suposta precedência lógica entre esses dois entes que jamais deveriam ter tido seus conteúdos separados.

Combinam-se, por conseguinte, as duas maneiras pelas quais a concepção jusnaturalista de Estado moderno habilitou-se a exercer influência determinante na teorização de outras formas associativas. De um lado, a teoria da soberania traçou uma linha divisória intransponível entre o Estado e todas as demais formas de agrupamento humano. De outro lado, a teoria do contrato inclinou-se a incluir a teoria do Estado na teoria geral da sociedade, o que permitiu que associações distintas do Estado apelassem a uma mesma origem e reivindicassem uma justificação similar.

No entanto, não há uma teoria da associação que a postule como uma forma de organização política alternativa ao Estado. Em clássico estudo sobre o tema, Otto Von Gierke (1958) mostra como todas as formas conhecidas de associação dependem do Estado, encontrando-se ou em sua origem (associação como estágio inicial do ulterior desenvolvimento do Estado) ou em seu resultado (associações dentro do Estado, interestatais ou supra-estatais). Com efeito, quando a associação não é descrita como uma simples forma primitiva do Estado, ela é frequentemente parte constitutiva dele ou a ele está de algum modo relacionada. Assim, historicamente classificou-se, por exemplo, as comunidades locais (*Gemeinde*) ou os grupos corporativos (*Genossenschaft*) entre as associações existentes no Estado.

Essas formas associativas, bem como todas as outras conhecidas, caracterizam-se por sua sujeição à soberania e, por conseguinte, ao contrato social. Não há, portanto, como postular-se em relação a elas alguma autonomia, na medida em que justamente a sujeição à soberania é o que distingue essas associações em face do próprio Estado.

Dewey, na esteira de Spinoza e Marx (dois autores que, diga-se de passagem, apresentam forte ressonância em seu pensamento), rompe com o esquema conceitual da modernidade política e apresenta a associação como uma fundação teórica alternativa ao contrato social. É isso que lhe permitirá fazer a passagem do Estado à comunidade, e da 'democracia política' à idéia de democracia como um modo de vida. Não sendo mais possível separar o Estado do atributo da soberania, já que esta passa a ser o que primariamente define aquele e o distingue de outras formas de organização humana, torna-se necessário fundar a democracia sobre uma nova e outra forma política. Subordinado à soberania e à representação, o Estado realmente nada mais podia ser do que uma 'Grande Sociedade', no seio da qual o Público permaneceria para sempre eclipsado. É por isso que o conceito de associação, instaurador da 'Grande Comunidade' erige-se contra o Estado moderno e a forma política de democracia que o caracteriza.

Ao passo que o contrato social, em um primeiro momento, separa estado de natureza e sociedade civil e, em um segundo momento, separa a sociedade civil do Estado, a associação é o conceito que une esses dois dualismos característicos do pensamento político moderno, tornando-os indivisíveis. À medida que o contrato social opera uma cisão, a associação promove uma união: ela é, ao mesmo tempo, estado de natureza e sociedade civil sem, no entanto, identificar-se com nenhum dos dois. Como em Spinoza, o que está em jogo no conceito deweyano de associação é um arranjo político no qual o 'direito de natureza' dos homens – vale dizer, sua potência de pensar, agir e compartilhar conseqüências – mantém-se intacto, não obstante a criação de um suposto 'direito civil', ou uma 'ordem social' que pudesse porventura constituir-se em limite àquilo que é próprio do homem.

É, portanto, essa associação, afirmação da indiferença entre um 'natural' e um 'social', que irá servir de base para a organização da comunidade que, por sua vez, servirá de união ao 'social' e ao 'político', isto é, à sociedade civil e ao Estado. Com efeito, a mesma lógica implícita no conceito de associação faz-se válida para o conceito de comunidade: o único passível de resolver o antagonismo moderno entre Estado e sociedade civil, ao se constituir simultaneamente como os dois sem, todavia, ser nenhum deles.

Associação é, portanto, o conceito que permite que a democracia origine-se do puro e próprio fato da associação dos homens, sem intermédios, sem mediações, sem instrumentos formais, jurídicos ou não, que expressem pelos homens aquilo

que eles podem expressar por si mesmos: a liberdade. A associação funda-se na liberdade, e não na vontade ou na necessidade. É esse um dos principais argumentos de Dewey nos dois primeiros textos reunidos neste livro, extraídos de seu magistral *The public and its problems*: “A liberdade é aquela liberação e realização segura das potencialidades humanas que ocorrem somente na rica e múltipla associação com outros”. Ao fundamentar a associação na liberdade, Dewey rejeita a vontade, típico fundamento das concepções contratualistas, e também rejeita a necessidade, típico fundamento das concepções organicistas do Estado. É a própria liberdade humana o fundamento da associação, e, por conseguinte, aquilo que se encontra na origem da idéia de democracia como um modo de vida comunal.

Da Comunidade à Democracia

Ao criticar o Estado moderno e defender a idéia de comunidade, Dewey, nos dois primeiros textos deste livro, evidencia o seu rompimento com a teleologia organicista de Aristóteles, o voluntarismo de Hobbes e Rousseau, e o idealismo de Hegel. Ao elucidar o conceito de associação, no terceiro dos textos aqui reunidos, Dewey revela como o mesmo torna possível que o ‘social’ seja compreendido como uma categoria inclusiva que desfruta de autonomia filosófica e indica um método apropriado para se pensar e se fazer política. Esse método ficará mais claro no quarto dos textos compilados neste livro, o qual permite entender o papel da inteligência humana e da ação inteligente no experimentalismo que deve embasar, segundo Dewey, toda forma de transformação social verdadeiramente radical. Compreendidos esses movimentos teóricos e os pressupostos conceituais que os embasam, pode-se, então, compreender o significado da criatividade e da radicalidade da concepção deweyana de democracia que os dois últimos pequenos porém fabulosos textos coligidos neste livro revelam.

Ao rejeitar as idéias de necessidade, vontade e razão como fundamentos da associação humana, Dewey aproxima-se dos pensamentos de Spinoza e Marx. Assim como Dewey, esses autores compartilham uma alternativa possível à suposta ‘fundação’ da modernidade do pensamento político. Isso porque rejeitam a fundação contratualista que vicia o pensamento político desde sua origem moderna. Em seu lugar, afirmam o conceito de associação e facultam a construção de uma idéia comunal de democracia que permite que se conceba a política sem recursos a metáforas fundadoras ou situações contrafáticas, contratos hipotéticos ou acordos de vontades imaginários, sem apelo, enfim, a nenhuma forma de mediação entre os homens e sua liberdade.

É caminhando ao lado de Spinoza e Marx, autores que leu efusivamente, que Dewey percebe que a comunidade deve ser compreendida como uma associação, isto é, como uma agregação espontânea de sujeitos com vistas ao

compartilhamento das conseqüências de sua ação e de seu pensamento. A associação não é simplesmente um meio, ela é simultaneamente meio e fim e, por isso, ela pode ser encarada como uma fundação – ou uma re-fundação – da democracia. Não se trata, portanto, a associação, de uma forma política paralela ao Estado ou dele sucedânea. Tampouco se trata meramente de uma forma de organização interna ao Estado e, portanto, de coexistência simultânea a ele. A associação encontra-se na base da comunidade, o verdadeiro lugar da democracia, o único no qual esta pode apresentar-se como uma idéia para além das formas políticas, ou seja, como um modo de vida cooperativo.

Além do conceito de associação e das influências de Spinoza e Marx que conduzem à defesa da pequena comunidade local em contraposição à ‘Grande Sociedade’ que é o Estado moderno, Dewey se nutre, em sua formulação sobre a democracia, do pragmatismo do qual é um dos pais fundadores, ao lado de Peirce e James. São muitas as características do pragmatismo apropriadas pelo conceito deweyano de democracia. Em primeiro lugar, o experimentalismo. A democracia é uma concepção experimental da política na medida em que acata outros aspectos definidores do pragmatismo tais como o conseqüencialismo e o contextualismo. Somados, esses atributos permitem conciliar valores e ideais democráticos com as conseqüências empíricas por eles engendradas.

Em sua vocação experimentalista, o pragmatismo de Dewey concilia experiência e futuridade, buscando constituir-se como um pensamento do presente. O conseqüencialismo e o contextualismo endossados pelo pragmatismo convergem em uma concepção experimental da política na medida em que conciliam uma abordagem instrumentalista das instituições e uma orientação para o futuro com os valores e crenças afirmados na prática da experiência cotidiana dos homens comuns. Esse ponto de convergência leva a mais um atributo que o pragmatismo tem a oferecer ao conceito de democracia: a reflexividade.

Em sua vocação reflexiva, o pragmatismo concilia falibilismo e responsividade. O falibilismo defendido pela democracia deweyana implica aceitar que um arranjo político que espelhe um valor ou reflita uma crença em um determinado momento possa ser falsificado em um momento seguinte, na medida em que valores e crenças são mutáveis e revisáveis e os hábitos da mente que levam os homens à ação são dinâmicos e não estáticos. O caráter revisável dos valores e crenças responde, por sua vez, pela responsividade do pragmatismo. A democracia implica na responsividade das instituições e arranjos políticos na medida em que os homens que respondem por elas são seres reflexivos e, portanto, capazes de converter sua falibilidade pessoal em um esforço permanente de aperfeiçoamento das suas formas de vida.

A aceitação dessa premissa está na base da concepção de ‘inteligência criativa’ proposta por Dewey. Usar criativamente a inteligência significa orientar o pensamento à resolução prática de problemas sem, no entanto, sucumbir a um universalismo rawlsiano ou a um normativismo habermasiano. Esse pulo do gato é facultado pelos atributos do pragmatismo que permitem que se dê sentido aos conceitos, valores e crenças por meio de um teste prático de antecipação das consequências engendradas por determinados arranjos institucionais. Este teste pragmatista faculta indicar a viabilidade e a desejabilidade dos arranjos políticos, induzindo a um criticismo permanente e a um modo de pensar que conduz a alternativas práticas e não a falsas soluções dualistas.

Dewey opõe-se à tradicional abordagem racionalista da ação por meio do conceito de ação inteligente. Este se encontra intimamente relacionado à teoria pragmatista da inteligência, a qual insiste na idéia de que a função da mente é a de sempre projetar fins novos e cada vez mais complexos, de modo a liberar a experiência da rotina e do capricho. É o uso da inteligência que vai liberar e libertar a ação, e não o uso do pensamento para realizar objetivos previamente dados pelos mecanismos corporais ou sociais. Segundo Dewey, a ação racional, que se restringe aos fins previamente estabelecidos, aos fins fixos, pode até ser bastante eficiente – mas ela é apenas eficiente, e nada mais, na medida em que é sempre uma ação mecânica, não obstante o fim que vise perseguir. Em oposição a este conceito racional-mecanicista de ação está a idéia de que a inteligência se desenvolve no seio da esfera da ação, a fim de buscar possibilidades que não são previamente estabelecidas. Esta ação dirigida a fins que são desconhecidos previamente pelo agente alarga o espectro conhecido pela então já tradicional teoria da ação racional: “uma inteligência pragmática é uma inteligência criativa e não uma rotina mecânica”, esclarece Dewey.

O que Dewey entende por inteligência é, na verdade, o uso da criatividade. A ação inteligente ou criativa é, portanto, aquela ação que a inteligência libertou de um caráter mecanicamente instrumental. A inteligência é, sim, instrumental através da ação, pois esta determina as características da experiência futura. A preocupação primária da inteligência é o futuro, aquilo que ainda não foi realizado. Ao dirigir o olhar da inteligência para o futuro, a ação inteligente é libertadora. É a inteligência que deve conduzir a ação a imaginar um futuro que corresponda à projeção daquilo que é desejável no presente, assim como a inventar os meios para a sua realização. É na substituição da determinabilidade apriorística dos fins pela invenção inusitada e espontânea do futuro que reside a inteligência e a criatividade que se encontram no vértice da ação capaz de conduzir os homens associados na comunidade a uma democracia verdadeiramente cooperativa

