

## Críticas à Democracia de Dewey

Este último capítulo tem o propósito de apresentar enfrentamentos críticos em relação às idéias de Dewey sobre a democracia.<sup>1</sup>

Antes de adentrarmos no capítulo, uma nota metodológica deve ser apresentada. Passados mais de 50 anos da morte do autor, suas influências são observadas em uma vastidão de escritos: algumas vezes de modo mais notório e marcado, porém em outros momentos já de tal forma agregada, condensada e devedora em relação a outros autores que deixa inseguro aquele que se dedica à tentativa de relacionar o pensamento desses autores com as idéias do pragmatista. Feitas essas considerações, neste capítulo trago ao debate de forma mais presente o pensamento dos seguintes autores: Robert Westbrook, Richard Rorty e Richard

---

<sup>1</sup> Uma crítica ao pensamento de Dewey, ainda que não central, merece destaque ao menos numa nota de rodapé. É necessário dizer que subscrevemos às análises do pensamento de Dewey que defendem que a forma de escrever do autor é por algumas vezes truncada e pouco esclarecedora. Edmondson afirma que o descuido de Dewey com a sintaxe e a lógica marcam seu discurso filosófico e frustram freqüentemente seus leitores. Outrossim, a obscuridade de sua escrita conferiu a Dewey um misticismo propiciador de sucessivas gerações de filósofos e educadores a defenderem certas idéias em nome do autor que, segundo ele, em nada se relacionavam efetivamente com o que pregava. O exemplo marcante dessa dinâmica é o livro “Experiência e Educação”, escrito por Dewey em 1938 com o propósito específico de deslegitimar práticas educacionais que supostamente se relacionariam com leituras suas, mas de fato se afastavam delas (EDMONDSON III, Henry T. , ob. cit., pp. 10-1). Bernstein diz que, por diversas vezes em que Dewey realiza suas críticas, podemos perceber contra o quê está se posicionando, mas não exatamente o que defende, pois, apesar de protestar contra categorias abstratas e estáticas, e de sua insistência no que é concreto e contingente, o autor não nos orienta com clareza acerca de quais categorias se utiliza para formular suas teorias (BERNSTEIN, Richard. *John Dewey*. Atascadero: Ridgeview, 1966, pp. 12-3). Na mesma linha Westbrook nos lembra das impressões de Oliver Wendell Holmes sobre a obra de Dewey “Experiência e Natureza”: “ainda que incrivelmente mal escrito”, havia um “sentimento de intimidade com o interior do cosmos que eu achei inigualável. Pareceu-me como Deus teria falado caso ele fosse inarticulado mas intensamente desejoso para lhe dizer como era.” A linguagem de Dewey era imprecisa, suas definições precárias e seus argumentos com freqüência eram truncados (WESTBROOK. Robert B. *John Dewey and american democracy*, ob. cit., p. 341). Numa época em que clareza e rigor eram altamente valorizados, muitas reflexões de Dewey pareciam primitivas e lacunosas. Como Bernstein escreve: “Dewey admirava as virtudes da especificidade e análise cuidadosa, mas certamente não as praticava. Por conta de seu desejo de superar todas as dicotomias engessadas, distinções analíticas importantes são confusas.” (“Dewey praised the virtues of specificity and careful analysis, but he certainly didn’t practice them. In his desire to overcome all hard-and-fast dichotomies, important analytic distinctions are blurred.” BERNSTEIN, Richard. *Praxis and action*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1971, p. 224).

Bernstein<sup>2</sup>, uma vez que não só claramente permitem a identificação do espírito de Dewey em seus escritos, mas também, a partir da pesquisa feita para este trabalho, se revelaram, dentre os pensadores influenciados evidentemente por Dewey, aqueles que permitiriam um diálogo mais enriquecedor com as discussões do autor no âmbito do pensamento democrático.

Assim, se procederá da seguinte forma:

- 1) será enfrentada a crítica dirigida a Dewey segundo a qual o autor desmereceu o papel das relações de poder em seus escritos;
- 2) serão exploradas as consequências da crença específica de Dewey na idéia de método científico para sua teoria democrática;
- 3) será analisado o pensamento de Rorty em relação à democracia e se buscará ressaltar os pontos em que, em contraste, as idéias de Dewey permanecem valiosas.

## 5.1

### **As relações de poder na teoria política de Dewey**

Uma das principais críticas dirigidas ao pensamento de Dewey é a de que, na ânsia por desenhar trajetórias de reforma social, acaba por subestimar na dinâmica social a presença de grupos que representam interesses econômicos e se beneficiam da manutenção do status quo, e que, por isso, se opõem à implementação das trajetórias descritas pelo pragmatista. Como consequência, Dewey (1) não teria sido capaz de apresentar estratégias políticas rumo ao progressivo florescimento da democracia; e/ou (2) não teria descrito estratégias políticas, com o mesmo fim, capazes de encontrar seu espaço na sociedade.

Para enfrentar essa crítica, recorreremos a princípio a Caspary.<sup>3</sup> Por um lado, o autor defende que Dewey possuía pistas para uma estratégia política

---

<sup>2</sup> Richard J. Bernstein é professor de filosofia da New School for Social Research, especialista em pragmatismo clássico e, mais marcadamente, na filosofia política e social pragmatista. Richard Rorty, falecido recentemente, era professor emérito de Literatura Comparada e Filosofia da Universidade de Stanford e se tornou renomado por seus escritos pragmatistas. Robert B. Westbrook é professor do Departamento de História da Universidade de Rochester e especialista na história moderna política, cultural e intelectual estadunidense.

<sup>3</sup> CASPARY, William R., ob. cit., p. 176.

concreta. A partir da leitura dos escritos do pragmatista, Caspary defende que a construção da comunidade democrática proposta por Dewey seria uma decorrência dos seguintes fatores:

- (a) a inspiração política no indivíduo através da educação;
- (b) organização dos movimentos sociais através da identificação dos interesses do público disperso e a busca por poder político para a implementação das demandas;
- (c) incentivo ao processo político, por meio da comunicação, debate e tomada de decisões em sociedade;
- (d) experimentalismo social;
- (e) teorização acerca da sociedade, estudo de suas características e processos principais com o fito de manipulá-los de acordo com os fins sociais;
- (f) estímulo à imaginação social por meio da democratização e popularização da arte;
- (g) política em sentido estrito, ou seja, processo eleitoral e formação de partidos.

De acordo com tais idéias, algumas pautas chegaram a ser indicadas por Dewey, relacionadas principalmente à idéia de “sociedade em planejamento” (em oposição à de sociedade planejada), cujos rumos em aberto permitiriam a participação permanente dos cidadãos em sua definição e permitiriam a reorganização dos planos que haviam sido imaginados em tese a partir das conseqüências observadas em sua aplicação, como: a garantia de pleno emprego pelo governo; o suporte aos desempregados (no contexto da crise de 1929); incentivo à formação de cooperativas de produção.

No entanto, Caspary reconhece que o pragmatista, apesar de convocar os liberais para a ação política e social, não ofereceu uma estratégia progressiva e programática prontamente aplicável. Mesmo que um partido que adotasse as diretrizes acima em seu programa de governo chegasse à presidência da república, os interesses a ele contrapostos certamente representariam impedimentos intoleráveis à sua efetivação.<sup>4</sup> Caspary escreve que, ao longo dos anos de 1930, a reconstrução dos ideais liberais proposta por Dewey requisitaria a imaginação e institucionalização das formas democráticas que controlariam as forças produtivas

<sup>4</sup> CASPARY, William R. , ob. cit., pp. 174-6.

econômicas e políticas. No entanto, Dewey não teria desenvolvido um programa claro de ação em direção ao seu socialismo democrático. À época, a redistribuição de poder era a prioridade para as medidas democráticas propostas por Dewey, que reconhecia a existência de grandes dificuldades bloqueando tal caminho.<sup>5</sup>

Westbrook diz que, ao reconstruir o ideal do liberalismo, Dewey apresentou uma crítica ao capitalismo que requeria pistas a respeito de como a alternativa democrático-socialista funcionaria; no entanto, teria encontrado dificuldades em apontar como se estabeleceriam e quais seriam as formas democráticas que proporcionariam, concomitantemente, segurança econômica e desenvolvimento da individualidade.<sup>6</sup> Westbrook escreve que uma estratégia política que implicasse a redistribuição de poder, esta proposta por Dewey, não está presente em seus escritos. Dessa forma, diz que Dewey desenvolveu argumentos sofisticados a respeito de como o capitalismo industrial conduzia os trabalhadores e mesmo os empregadores a práticas não-liberais, mas depositava confiança demais na possibilidade de que tal discurso se sobrepusesse aos apelos do sistema, como se a exortação moral pela forma de vida democrática em si estivesse dotada da capacidade de alcançar os fins exigidos pela política democrática.<sup>7</sup>

Westbrook diz ainda que, em relação aos problemas identificados por Dewey no tema da confusão do público, Dewey reconhecia a necessidade de se indicar o caminho para que o público se organizasse, mas se restringiu à identificação intelectual do problema, ou seja, a apontar a sua existência. Além disso, as condições elencadas como obstáculos ao desenrolar da solução de redescobrimto do público estavam de tal forma fortemente estabelecidas que sobrepô-las requereria estratégias capazes de superar interesses poderosos de setores sociais dominantes. Na ausência de sugestões mais específicas, critica Westbrook, a idéia de reconstrução das comunidades locais em meio à Grande Sociedade parece vaga e infrutífera.<sup>8</sup>

Esses fatos permitem que apresentemos aquela que seria a principal falha nos escritos de Dewey segundo Bernstein: não ser genuinamente radical. Para este autor, a fé deweyana na inteligência criativa é ingênua pois subestima as

---

<sup>5</sup> WESTBROOK. Robert B. *John Dewey and american democracy*, ob. cit., p. 439-42.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 438-9.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 309 e 315.

poderosas forças econômicas, políticas e sociais que distorcem e corrompem o ideal democrático. A consequência disso é que, apesar das intenções que o pragmatista revela em seus escritos, a sua própria filosofia acaba por perpetuar os males sociais que procura combater. Bernstein afirma que Dewey era excessivamente otimista acerca do que deveria e do que poderia ser alcançado pela reforma social. Conforme Bernstein, Dewey fornece insuficiente orientação a respeito de como enfrentar e solucionar essas questões.<sup>9</sup>

Assim, paralelamente à crítica a respeito de Dewey menosprezar a dinâmica do poder econômico na sociedade, segue a de que o autor teria se dedicado de forma incipiente à tarefa de apontar caminhos para a transposição de sua filosofia democrática à prática social.

De fato, uma análise, ainda que superficial, da participação e atuação de Dewey no cenário político e social dos Estados Unidos revela a inconsistência da primeira alegação acima e o não cabimento da segunda, como ficará mais claro ao fim deste item. De forma a comprovar este argumento, examinaremos alguns pontos marcantes da trajetória de vida de Dewey.

Por temperamento e filosoficamente, Dewey era um reformista, não um revolucionário, como já dito neste trabalho. Era cético em relação a soluções miraculosas para os problemas sociais, não acreditando, por isso, em nenhum tipo de utopia. Com isso em mente, em meados do século XX, Dewey havia se transformado no porta-voz da reforma social nos Estados Unidos.<sup>10</sup> Como escreve Bernstein, a vida de Dewey foi permeada pelo:

(...) desejo de alcançar além da universidade e da academia, de dar à filosofia uma genuína virada prática e de informar a reflexão filosófica com a experiência prática cotidiana. Esse comprometimento – esse senso de continuidade de reflexão e engajamento prático – marcou Dewey para o resto de sua vida.<sup>11</sup>

Em 1894 Dewey foi convidado para lecionar na Universidade de Chicago. Bernstein conta que, quando Dewey chegou à cidade, o seu comprometimento

<sup>9</sup> BERNSTEIN, Richard. *Praxis and action*, ob. cit., pp. 223-4 e 228-9 e BERNSTEIN, Richard. *John Dewey on democracy: the task before us*. In: *Philosophical profiles*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1986, p. 271.

<sup>10</sup> BERNSTEIN, Richard. *Praxis and action*, ob. cit., pp. 223-4 e BERNSTEIN, Richard. *John Dewey*, ob. cit., pp. 24 e 35.

<sup>11</sup> “ (...) desire to reach beyond the university and the academy, to give philosophy a genuinely ‘practical turn’, and to inform philosophic reflection with everyday practical experience. This commitment – this sense of the continuity of reflection and practical engagement – marked Dewey for the rest of his life.” (BERNSTEIN, Richard. *One step forward, two steps backward: Rorty on liberal democracy and philosophy*. In: BERNSTEIN, Richard. *The new constellation: the ethical-political horizons of modernity / postmodernity*. Massachusetts: MIT, 1992, p. 231).

com o envolvimento direto com o campo social foi de fato solidificado, já que os desafios e oportunidades ali encontrados e oferecidos representavam um ambiente ideal para a aproximação de seus teóricos interesses filosóficos em direção às questões práticas. Chicago à época era um laboratório de mudanças sociais e econômicas que causavam e resultavam do desenvolvimento da sociedade industrial, intensificadas pelo grande fluxo de imigrantes que chegavam à cidade. Nesse tempo Dewey conheceu e participou de “Hull House”, lugar onde os trabalhadores imigrantes debatiam questões sociais efervescentes, se estimulava a organização e união dos sindicatos e laços eram firmados tendo como objetivo a reforma social. Sob o impacto dessa e outras experiências, Dewey não mais era um filósofo à parte dos fatos, mas se tornou capaz de articular e tornar mais específica aos problemas mais presentes sua filosofia social.<sup>12</sup>

No pós I Guerra Mundial, ao longo dos anos de 1920, Dewey apoiava candidaturas de candidatos socialistas na cidade de Nova Iorque e denunciava a repressão persistente voltada a quem aparentasse ameaçar a instituição da propriedade privada nos Estados Unidos. De acordo com Westbrook, os esforços de Dewey foram relevantes para amenizar o clima de perseguição e medo nas universidades e escolas do país.<sup>13</sup>

Nos Estados Unidos dos anos de 1930, Dewey se juntou a outros intelectuais na empreitada da criação de um terceiro partido político. O movimento foi motivado pela idéia da cooperação entre setores da classe média e classe média baixa e teve como objetivo difundir a idéia de que a ligação entre os ideais democráticos mais caros e o capitalismo, afrouxada pelo desenvolvimento da sociedade industrial, somente seria reavivada através da reconstrução social

<sup>12</sup> BERNSTEIN, Richard. *John Dewey*, ob. cit., pp. 35-6.

<sup>13</sup> WESTBROOK. Robert B. *John Dewey and american democracy*, ob. cit., p. 278. É interessante acrescentar que Dewey passou grande parte dos anos de 1919 a 1921 viajando pelo Oriente, onde efervescia a mudança social revolucionária, época em que foi calorosamente recebido pelos acadêmicos e público em geral da China como o “filósofo da democracia”. À época a dinastia Manchu havia sido recentemente derrubada (1911) e uma república caótica com funcionários corruptos governava o país. Seu discurso não poderia ser diferente do que escrevia em seus livros: pregava a reconstrução, não a revolução; o progresso não automático, mas como um processo cumulativo, com avanços em pequenos passos. É interessante notar que, no entanto, tal teoria era inapropriada às necessidades chinesas do momento; uma reforma precisaria estar isenta de conflitos entre setores da sociedade, seus critérios necessariamente deveriam ser compartilhados por eles, algo não observado na China em questão. Num ambiente de conflituosidade política à flor da pele, incendiado por grupos políticos em oposições extremas, como latifundiários, imperialistas estrangeiros e a grande maioria da população miserável, as idéias reformistas de Dewey, antes atraentes aos chineses, revelaram suas fraquezas e saíram de cena. Para os chineses, a proposta de Dewey consistia em fins democráticos radicais mas não meios consoantes com tais fins (WESTBROOK. Robert B. *John Dewey and american democracy*, ob. cit., pp. 240-51).

radical por meio de orientações socialistas democráticas. As pautas que representariam esses ideais lidariam com as seguintes questões: desemprego, idosos, gastos públicos, créditos para agricultura, garantias para as liberdades civis, cooperativas para produtores e consumidores, controle democrático das indústrias e distribuição de renda. Durante essa década, a atuação política de Dewey esteve centrada no trabalho de duas organizações das quais foi presidente: Liga para Ação Política Independente (League for Independent Political Action – LIPA) e Lobby do Povo (People’s Lobby), ambos comprometidos com a criação de um terceiro partido.

Ocorreu que a vitória arrasadora de Roosevelt nas eleições de 1936 foi um grande obstáculo à continuidade do movimento por um terceiro partido. Apesar da derrota, no entanto, a experiência acima descrita esclarece que Dewey, por meio de seus atos e comprometido com os ideais que pregava, demonstrou como buscar sua concretização através dos canais políticos que aqueles demandavam.<sup>14</sup>

Por fim, vale acrescentar algumas palavras a respeito do tratamento preferencial que Dewey concedia à educação. Não é equivocada a crítica a uma visão ingênua do autor de que a educação seria capaz de transformar as relações sociais e provocar uma reforma social capaz de implementar a forma de vida democrática. No entanto, tal afirmação, dissociada de uma análise a respeito da forma como, em momentos diferentes, a questão da educação foi perfilhada por Dewey, se torna empobrecedora. Ou seja, a idéia de que “a educação irá provocar a transformação social”, isenta de qualquer análise mais complexa das condições que a envolvem, se prova uma leitura equivocada do autor.

É fato que, no final da década de 1890, o interesse de Dewey pela reforma social, originalmente mais desfocado e passional, foi claramente direcionado à reforma por meio da educação.<sup>15</sup> Em Laboratory School, Dewey procurava conectar a vida escolar com o cotidiano social mais amplo, principalmente com o recurso pedagógico das ocupações, conforme já mencionado no capítulo III deste trabalho. Mas é preciso dizer que o currículo acabava por suavizar as ocupações ao isolá-las das relações de produção capitalistas e inseri-las num contexto cooperativista. Westbrook escreve que os alunos dessa escola com frequência

---

<sup>14</sup> Na verdade, Dewey acreditava que o termo “socialismo” deveria ser afastado e deveria ceder lugar a outro, já que seria mais capaz de afugentar que de fato atrair eleitores (WESTBROOK. Robert B. *John Dewey and american democracy*, ob. cit., pp. 441-52).

<sup>15</sup> BERNSTEIN, Richard. *John Dewey*, ob. cit., p. 41.

passavam por momentos de choque e conflito contra a sociedade, ao “acordar para a vida real”: a educação de Dewey preparava seus alunos para um mundo que não existia.<sup>16</sup>

Nessa esteira, a crítica pode ser descrita da seguinte forma: tanto (1) as novas idéias e hábitos a serem disseminados através da educação quanto (2) as mudanças institucionais que os propiciariam, pressupunham uns aos outros. Estamos, portanto, diante de um argumento circular, uma vez que a reforma social requer e é requerida pela educação democrática.

Pois a educação inevitavelmente envolve instituições, assim como as idéias a serem comunicadas; e a liberação dos alunos de um individualismo falso e de uma falsa subserviência à autoridade precisa então esperar a liberação dos professores. A dificuldade, é claro, é recorrente. Se os problemas que a sociedade encara podem ser traçados até seu individualismo, como esses pensadores acreditavam, e a reforma precisa ser processada por meio da educação, de que forma os reformistas lidam com o fato desconfortável de que o sistema educacional está imbuído com precisamente os valores que eles identificaram como a fonte do problema? (...) Dewey lutou contra esse problema durante toda sua carreira, mas nunca o solucionou.<sup>17</sup>

Dewey estava familiarizado com a crítica em tela e a respondeu. Afirmou que, ainda que não houvesse escapatória desse círculo vicioso, a saída seria acelerar os esforços na direção afinada com a idéia de educação que defendia e direcionar energias para os fatores que de forma significativa combateriam os obstáculos. O autor defendia que há uma relação intrínseca entre escolha como liberdade e poder de ação como liberdade: uma escolha que manifeste inteligentemente a individualidade alarga o raio de possibilidades de ação; essa ampliação, por sua vez, confere aos nossos desejos uma maior possibilidade de visualização de possibilidades de sua manifestação e, conseqüentemente, torna a escolha mais inteligente. No lugar do círculo, uma espiral cada vez mais abrangente, dizia Dewey.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> WESTBROOK, Robert B. *John Dewey and american democracy*, ob. cit., p. 110.

<sup>17</sup> “For education inevitably involves institutions as well as the ideas to be communicated, and unshackling students from a false individualism and a false subservience to authority must therefore await the unshackling of their teachers. The difficulty, of course, is perennial. If the problems facing society can be traced to its individualism, as these thinkers believed, and reform must proceed by means of education, how can reformers get around the awkward fact that the educational system is imbued with precisely the values they have isolated as the source of the problem? (...) Dewey wrestled with this problem throughout his career, but he never solved it.” (KLOPPENBERG, James T., ob. cit., pp. 377-8).

<sup>18</sup> DEWEY, John. *Philosophies of freedom*, ob. cit., p. 203.



Diante do descrito neste tópico do trabalho, chega-se à conclusão de que são inconsistentes as críticas que acusam Dewey de ingenuidade ao atribuírem a ele a idéia de que a educação seria capaz de implementar a democracia como forma de vida, uma vez que deixaram de lado os escritos onde o autor considera as agudas dificuldades interpostas nesse caminho por conta das relações de poder da sociedade. Quando se referia ao modelo de educação por ele pensado, Dewey tinha clareza que implementá-lo não seria de automático. No entanto, a aridez das relações de poder que caracterizavam e caracterizam a sociedade não eram vistas como intransponíveis ou irreversíveis por Dewey, como uma marca do já trabalhado “melhorismo” perfilhado pelo autor.<sup>19</sup>

Por certo a crítica acima é mais adequadamente enfrentada se observamos a progressão do pensamento de Dewey ao longo de sua vida. Se, como já disse, no final da década de 1890 o interesse de Dewey foi claramente direcionado à reforma social por meio da educação, uma estimativa menos ingênua do papel da educação na reconstrução social foi paulatinamente se fazendo presente nas obras do pragmatista; de meio principal a educação passou a um dos meios que levariam à reforma social.

Conforme Westbrook, às vésperas da I Guerra Mundial Dewey estava consciente de que a reconstrução da democracia não ocorreria apenas como consequência de uma revolução na sala de aula, mas sim que requereria, sobretudo, a transformação da cultura da sociedade. Como consequência, os apelos democráticos não mais se limitariam às escolas, mas teriam como alvos todas as instituições que moldam, de alguma forma, práticas sociais e individuais. Assim, a educação passa a adquirir um sentido mais amplo; de prática cujo foco eram as crianças nas escolas a movimento social direcionado a cada cidadão em prol da construção e efetivação de práticas democráticas. À essa época, precisamente em 1914, Dewey acrescentou ao seu histórico de experiências sociais visando reformas a criação da revista semanal “New Republic”, que pelas

---

<sup>19</sup> Um exemplo de leitura superficial é o trecho a seguir: “Education reform does not involve merely the welfare of students. It is all about gaining and losing power, despite claims to the contrary. There will always be winners and losers, and when we recognize that professional and academic careers are at stake in the struggle over reform, we realize just how big the wins and losses can be.” (EDMONDSON III, Henry T., ob. cit., p. 109). No trecho, Edmondson procura atacar a leitura deweyana dizendo que a escolha por um sistema de educação a ser implementado em dada sociedade é resultado de um jogo de poder e que o autor não teria considerado esse fato. Como já defendemos, Dewey claramente reconhece a prevalência de óticas de poder visando excessivamente o lucro como definidoras dos rumos da sociedade.

duas décadas seguintes serviria como o principal meio para divulgar tal tarefa mais abrangente da educação.<sup>20</sup>

Já em 1937, Dewey escreveu que:

É irrealista, na minha opinião, supor que as escolas podem ser um mecanismo principal na produção das mudanças intelectuais e morais em atitudes e disposição de pensamento e propósito que são necessárias para a criação de uma nova ordem social. Qualquer visão desse tipo ignora a operação constante das forças poderosas externas à escola que moldam a mente e o caráter. Ignora o fato de que a escola é apenas um meio dentro de muitos e, na melhor hipótese, uma força educacional reduzida.<sup>21</sup>

À essa época, Dewey reconhecia que as escolas estavam atadas às estruturas preexistentes de poder e, por isso, transformá-las em meios de reforma democrática seria algo extremamente difícil. Como conclui Westbrook:

Em resumo, os defeitos das escolas espelhavam e sustentavam os defeitos da sociedade mais ampla e esses defeitos não poderiam ser remediados à parte da luta pela democracia em toda aquela sociedade. Escolas tomariam parte na mudança social democrática somente se se aliassem a este ou àquele movimento existente de forças sociais. Não poderiam ser vistas, como em outro momento Dewey se inclinava a vê-las, como o veículo para ultrapassar a política.<sup>22</sup>

Dessa forma, observamos que, em sua fase intelectualmente mais madura, Dewey reconheceu que falar sobre educação requeria a discussão acerca de como interferir nas relações de poder já estabelecidas na sociedade.

A fim de analisarmos as críticas trazidas até agora neste item do trabalho, é preciso que nos depararemos com o significado do termo “poder”. É fato que Dewey, de forma mais marcante, em alguns momentos, e de forma mais velada, em seus escritos (não em sua prática e ativismo sociais) se voltou de forma insuficiente para o fato de que as relações de poder, envolvendo capital econômico e inserção na política no sentido estrito da palavra, detêm mecanismos para fazerem valer suas estratégias de superposição de interesses, de forma que

<sup>20</sup> WESTBROOK. Robert B. *John Dewey and american democracy*, ob. cit., pp. 192-3.

<sup>21</sup> “It is unrealistic, in my opinion, to suppose that the schools can be a main agency in producing the intellectual and moral changes in attitudes and disposition of thought and purpose, which are necessary for the creation of a new social order. Any such view ignores the constant operation of powerful forces outside the school which shape mind and character. It ignores the fact that school education is but one educational agency out of many, and at the best is in some respects a minor educational force.” (DEWEY, John. *Education and social change*. In: SCHULTZ, F. (ed.). *Notable selections in education*. Guilford: McGraw-Hill/Dushkin, 2001).

<sup>22</sup> In short, the defects of schools mirrored and sustained the defects of the larger society and these defects could not be remedied apart from a struggle for democracy throughout that larger society. Schools would take part in the democratic social change only “as they ally themselves with this or that movement of existing social forces”. They could not be viewed, as Dewey had once been prone to see them, as the vehicle for an end run around politics (WESTBROOK. Robert B. *John Dewey and american democracy*, ob. cit., p. 510).

interesses gerais da sociedade não alcançassem concretização quando contrariassem as vontades das grandes corporações ou de grupos políticos.

Ocorre que, dependendo da concepção de poder que tragamos ao debate, tal crítica perde grande parte de seu valor. Se, com Cornelius Castoriadis:

(...) definirmos como *poder* a capacidade, para qualquer instância que seja (pessoal ou impessoal), de levar alguém (ou vários) a fazer (ou a não fazer) o que, entregue a si mesmo, ele não faria necessariamente (ou faria talvez), é imediato que o maior poder concebível é o de pré-formar alguém, de tal modo que *por si mesmo* ele faça o que queríamos que fizesse, sem nenhuma necessidade de dominação (*Herrschaft*) ou de *poder explícito* para levá-lo a... Da mesma forma é imediato que isso cria, para o sujeito submetido a essa formação, ao mesmo tempo corpo social, a aparência da mais completa “espontaneidade” e a realidade da mais total heteronomia possível. Relativamente a esse poder absoluto, todo poder explícito e toda dominação são deficientes e dão testemunho de um fracasso irremediável.<sup>23</sup>

As considerações acima nos remetem à concepção de “hábito” de Dewey, uma vez que essa categoria permite que pensemos de que forma os padrões individuais são moldados e estimulados de forma inconsciente nos cidadãos; e revela o *poder* que transparece por trás disso, ou seja, a possibilidade de se persistir incentivando que os cidadãos reproduzam determinadas práticas sociais e também o poder de se repreender a presença de determinadas formas de vida.

Com isso, quer-se dizer que, se por um lado Dewey desmereceu a figura do poder explícito, ao mesmo tempo privilegiou em seus escritos a preocupação em se inserir e se utilizar da lógica desse outro poder, o absoluto; a obra de Dewey é profundamente marcada pelo desejo de identificar como a lógica desse “poder absoluto” pode ser dirigida de forma a provocar a reforma social.

Ocorre, no entanto, que esses dois tipos de poder possuem fronteiras em comum e, falar sobre um deles quando se desmerece o outro acaba por se tornar uma análise insuficiente de qualquer questão. Dessa forma, a crítica de que Dewey não considerou adequadamente as relações de poder em seus escritos se transforma na seguinte: Dewey não considerou, na maioria de suas obras, as fronteiras em que esses dois tipos de poder se aproximam e que precisam ser levadas em consideração caso se almeje a reforma social.

Por fim, pode-se dizer que as críticas dirigidas a Dewey, nesta seção, que alegam a incapacidade do autor em apresentar pautas concretas que indicassem a

<sup>23</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto: O mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, vol. III, pp. 126-7.

implementação de sua teoria democrática, não são adequadas; tais críticas se inserem num quadro em que a democracia como ideal, por um lado, e a sua prática social, por outro, são coisas isoladas, dissociadas.

Se, a partir de uma outra perspectiva, a democracia adquire corpo em seus próprios processos de institucionalização, progressivamente, eis que se apresenta um novo critério de avaliação da prática democrática: em vez de (1) “o autor foi ou não foi capaz de apresentar caminhos concretos que indicassem a implementação da democracia?”, temos (2) “o autor caminhou mais ou caminhou menos no diálogo teoria-prática democráticas?”. É importante lembrar que tal diálogo é não-linear, posto que a idéia que, em dado momento, é um fim-em-vista, está em contato permanente com a receptividade e as conseqüências encontradas/geradas por ela; que, por sua vez, sugerirão outros fins-em-vista, que por sua vez encontrarão outros cenários e contextos, que por sua vez responderão e sugerirão outras qualidades de respostas, num processo cujo fim está permanentemente em construção. Por este motivo fez-se importante a incursão biográfica em Dewey, para que percebêssemos que a teoria encontra seus limites em dados momentos e, caso queira permanecer progredindo, requer seu teste em práticas que a confirmem e/ou sugiram aperfeiçoamentos.

## 5.2

### **Problemas no instrumentalismo de Dewey**

Os escritos de Dewey são marcados pelo ímpeto de valorizar na observação da realidade a identificação de fatos, práticas, valores, sentimentos e opiniões como ferramentas capazes de serem rearranjadas e empregadas na direção de determinados fins, através de um exercício imaginativo. Esse instrumentalismo, no entanto, pode acabar por sugerir uma operacionalização fictícia da realidade, ou seja, está imbuído do risco de que a complexidade das relações da vida seja reduzida de forma que as contingências e situações inesperadas advindas da pluralidade de conexões entre as pessoas ceda lugar a um plano simplificado.

Quando tem analisada a sua potencialidade de transformação do mundo, analisar a experiência traz à tona a discussão sobre o método científico. Para

compreendermos a crítica apresentada no parágrafo anterior, nos voltaremos a partir de agora à forma como Dewey trabalha a idéia de método científico.<sup>24</sup>

Segundo o autor, a experiência, quando vista como intercurso entre o ser e o meio, passa a ser marcada pela habilidade de criar tecnologias e técnicas, ou artes, para que se obtenha vantagem de condições e energias, sejam elas físicas ou humanas. A ciência em Dewey é a arte pela qual a experiência pode dirigir seu próprio curso. Nesse contexto, a tecnologia, correlata prática das teorias científica, adquire o significado de técnicas inteligentes para se direcionar e utilizar as energias do ser humano e da natureza com o fim de se satisfazerem as necessidades humanas, algo mais que modelos mecânicos.<sup>25</sup>

Enquanto a ciência dos séculos XVII e XVIII impactava em relação às novas teorias que produzia, por volta de segunda metade do século XIX a ciência havia se tornado mais sedutora através de seu braço prático, a tecnologia, que trouxe mudanças revolucionárias ao dia-a-dia das pessoas. A ciência se tornou não apenas prática, mas um empreendimento econômico com potencialidades dignas de encantar até mesmo filósofos como Dewey.<sup>26</sup>

Em relação à forma como John Dewey observava a ciência, é especialmente importante que se analise o autor em seu contexto. Conforme já adiantado no capítulo 1 deste trabalho, o pragmatista viveu em uma época em que avanços tecnológicos influenciaram e modificaram de forma bastante expressiva os modos de vida das pessoas. Assim, depositava-se uma grande esperança na idéia de que a ciência aplicada ao avanço tecnológico não só com propósitos lucrativos, mas também, e, principalmente, atenta às demandas sociais, traria resultados surpreendentemente positivos para as relações sociais.

Dewey alega que o papel da ciência na experiência pode ser visto de duas formas. Primeiramente, ela é a melhoria dos meios de ação, como as invenções do telefone, dos automóveis e dos aviões, o que estaria associado ao que se costuma chamar de progresso. No entanto, reduzir a ciência a isso seria não aproveitar todo seu potencial. Já a segunda forma de se observar o papel da ciência na experiência transcenderia os progressos puramente técnicos, sendo o enriquecimento dos

---

<sup>24</sup> Considerando a recorrência com que Dewey trata do assunto método científico e o alto valor que concede ao tema ao longo de toda sua obra, considerou-se importante, a fim de manter a fidelidade às idéias do autor, que sua visão acerca do tema fosse abordada neste item desta dissertação.

<sup>25</sup> DEWEY, John. *What I believe*. In: CAPPS, Donald e CAPPS, John M. (ed.), ob. cit., pp. 216-8.

<sup>26</sup> BRANDOM, Robert B, ob. cit., p. 3, 2004.

objetivos anteriores e a influência na formação de novos objetivos de vida através da modificação da habitual capacidade de imaginação e sentimento.<sup>27</sup> Quando a ciência é vista também a partir desta segunda forma, ela deixa de ser simplesmente um “catálogo dos fatos particulares descobertos sobre o mundo” e se torna uma atitude em relação a este.<sup>28</sup> E é em relação a essa segunda forma de se pensar a ciência que Dewey procura se debruçar, o que nos permite dizer que seu real interesse é em relação ao método científico, mais que à ciência de uma forma geral. São muitas as vezes em que o autor utiliza o termo “ciência” como sinônimo de “método científico”.

Para o autor, a ciência representa a possibilidade de se empreenderem esforços humanos na resolução de problemas que aflijam a vida, de se trazer a melhoria prática e gradual da condição comum da humanidade.<sup>29</sup> Ao falar sobre ciência, Dewey freqüentemente a associa ao adjetivo “experimental”. Com isso, o autor sinaliza que a ciência deveria ser utilizada de forma a libertar a experiência dos modelos estabelecidos no passado e, através da imaginação, criar novas formas de se lidar com os problemas humanos por meio da tecnologia. A inteligência é o instrumento de progresso consciente, quando este se opõe ao acidental. Nas palavras do autor: “Em suma: a ciência representa o papel da inteligência no planejar e regular novas experiências desenvolvidas sistemática e intencionalmente e na escala permitida pela emancipação das limitações do hábito”.<sup>30</sup>

Dewey acreditava que o método utilizado nas ciências naturais deveria ser exportado para as ciências sociais. Ao dizer isso, se referia à lógica utilizada nas ciências naturais de experimentação, como a feita nos laboratórios, e que se resumia aos seguintes aspectos: 1) que os conceitos, princípios gerais e teorias indispensáveis a qualquer conhecimento sistemático fossem moldados e testados como ferramentas de pesquisa; e 2) que as políticas e propostas de ação social fossem tratadas como hipóteses de trabalho, cujas aplicações tivessem suas conseqüências sujeitas a constantes observações e, quando fosse o caso,

---

<sup>27</sup> DEWEY, John. *Democracia e educação*, ob. cit., pp. 245-6.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>29</sup> “Subjugar as modéstias assoladoras não é mais um sonho; e não é mais utópica a esperança de suprimir a pobreza.” (*Ibid.*, p. 247).

<sup>30</sup> DEWEY, John. *Democracia e educação*, ob. cit., p. 250.

flexivelmente abertas a revisões, se opondo a programas a serem rigidamente executados.<sup>31</sup>

Acrescento à discussão algumas idéias de Richard Rorty. Para ele, dois aspectos separam os neopragmatistas dos pragmatistas clássicos. O primeiro deles é o fato de valorizarem mais a linguagem e falarem menos sobre experiência. O segundo é abrirem mão da crença de que há algo chamado “método científico” cujo emprego aumenta as possibilidades de que algo seja verdadeiro. Para o propósito deste ponto, abordaremos a crítica de Rorty que se volta para o segundo aspecto.

Rorty descreve que, a partir da pergunta da filosofia moderna “por que a ciência obteve tanto sucesso?”, uma das respostas obtidas foi a de que a ciência descobriu a linguagem que a natureza usa e a estruturou no método científico. O autor, diante desse quadro, defende que se deixe de lado essa resposta e que se abra mão da noção de ciência em direção a um fim chamado correspondência com a realidade. Em seu lugar, sugere a idéia de que simplesmente possamos dizer que um vocabulário funciona melhor que outro para determinado propósito. Assim, não mais quereremos perguntar “que método os cientistas usam?”, mas diremos que os cientistas usam os mesmos métodos que todos usamos nas atividades humanas, como testar hipóteses em busca de padrões, testar vários palpites na esperança de acontecer algo que dê conta dos casos à princípio sem sentido. Nessa perspectiva, podemos dizer que os grandes feitos científicos são de fato não uma questão de decidir entre várias hipóteses, mas de descobrir o jargão certo para apresentá-las.

Assim, à procura de generalizações universais para se prever a natureza, foram relacionadas as noções de método, racionalidade e ciência. Com isso, método não mais era apenas ordenar os pensamentos, mas filtrá-los para se extrair as noções “subjetivas”, “confusas” ou “não-cognitivas”, de modo que restassem somente aquelas que “seriam” da natureza. Atribuiu-se ao vocabulário científico um tipo de mestria que o teria tornado capaz de explicar a utilidade de todas as coisas, até de si mesmo. Criticando essa idéia, Rorty diz que, se o método científico tem um sentido racional, este é obedecer às convenções normais da

---

<sup>31</sup> DEWEY, John. *The public and its problems*. Ohio: Swallow e Ohio University, 1954, pp. 202-3.

disciplina, estar aberto à refutação pela experiência, não bloquear o caminho da investigação.

Nesse sentido, “método” e “racionalidade” são nomes para um equilíbrio adequado entre respeito às opiniões dos próprios companheiros e respeito à teimosia da sensação. Mas a filosofia centrada epistemologicamente queria noções de “método” e “racionalidade” que significassem mais que bons modos epistemológicos, noções que descrevessem a forma em que a mente seria naturalmente apropriada para aprender a Linguagem Própria da Natureza.<sup>32</sup>

Observamos, é fato, uma grande esperança nos escritos de Dewey em relação aos avanços que o método científico poderia trazer caso aplicado às ciências sociais. Por outro lado, consoante Rorty escreve, hoje é difícil resgatar seriamente os argumentos fundacionistas requeridos para que se defenda tal concepção de método. Diante disso, Rorty defende que o encantamento de Dewey em relação ao método científico, se compreendidas as imposições culturais do tempo em que produziu suas obras, pode se despir da carga de estratégia epistemológica e se transformar em um elogio a certas qualidades morais, como as de uma sociedade aberta e receptiva a debates.<sup>33</sup>

Richard Bernstein segue na mesma linha. Argumenta que Dewey, ao utilizar o termo “método científico”, não está se referindo a um conjunto formal de procedimentos ou regras para justificar hipóteses e teorias científicas, mas sim concedia a essa noção o sentido de práticas interconectadas, um senso de prática. Dewey se referia à abertura e a cooperação da investigação científica, à imaginação requerida para seu sucesso, à vontade de submeter hipóteses ao teste e à crítica públicos ao falar em método científico, ao meio para se chegar a algum resultado.<sup>34</sup>

John Shook também contribui ao debate no mesmo sentido. Segundo o autor, o pragmatismo descarta a idéia de teorias científicas serem modelos por consistirem em representações de alguma realidade última. Nessa linha, o autor identifica dois significados para o emprego da palavra “modelo”: (1) estrutura que

<sup>32</sup> “In this sense, ‘method’ and ‘rationality’ are names for a suitable balance between respect for the opinions of one’s fellows and respect for the stubbornness of sensation. But epistemologically-centered philosophy has wanted notions of ‘method’ and ‘rationality’ which signify more than good epistemic manners, notions which describe the way in which the mind is naturally fitted to learn Nature’s Own Language.” (Rorty, Richard. *Method, social science and social hope*. In: *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota, 2003, p. 195).

<sup>33</sup> RORTY, Richard. *Truth without correspondence to reality*. In: *Philosophy and social hope*. , ob. cit., p. 36.

<sup>34</sup> BERNSTEIN, Richard. *John Dewey on democracy: the task before us*, ob. cit..



pré-existe e que, portanto, pode ser copiada; (2) orientação para construção a partir de um objetivo almejado. Dessa forma, enquanto o teste de um modelo no primeiro sentido é a correspondência, o do modelo no segundo senso é a produtividade, ou seja, a capacidade de guiar com eficiência a produção do objetivo da teoria. Segundo Shook, ao se referir a “método científico”, Dewey se aproxima do segundo sentido da palavra “modelo”.<sup>35</sup> Expressamente observamos esse posicionamento de Dewey quando afirma:

O leigo toma certas conclusões que acabam por serem tomadas como ciência. Mas o pesquisador científico sabe que elas constituem ciência apenas em conexão com os métodos pelos quais são alcançadas. Mesmo quando verdadeiras, não são ciência em virtude de serem corretas, mas por conta do aparato que é empregado para que sejam alcançadas.<sup>36</sup>

E se em alguns momentos o autor parece compartilhar da crença iluminista de que o avanço da ciência produzirá indubitavelmente instituições livres ao superar superstições e ignorâncias, ele mesmo faz questão de firmar sua posição de crítico a essa idéia. Dewey afirma que essa crença iluminista se baseava na idéia de que a ciência seria neutra em relação aos fins e valores que moveriam o homem à ação, conduzindo a humanidade a uma era infinita de perfectibilidade. Por outro lado, o estadunidense diz que o desejo e o conhecimento não jazem em compartimentos incomunicáveis, não há uma completa separação entre os fins humanos e as crenças humanas. Assim, a ciência, como qualquer outra coisa, não poderia servir a um fim válido por si e sem conexão com a cultura humana, com o caminhar da humanidade e seus contínuos rearranjos de desejos e crenças.<sup>37</sup>

Tendo isso em vista, ao falar em ciência Dewey diz que nos referimos a uma atitude incorporada no hábito de empregar mais certos métodos de observação, reflexão e teste que a outros métodos. Esses hábitos acabaram por desenvolver uma moral científica específica, cujos elementos óbvios são: habilidade de duvidar de uma crença e de fazê-lo até que a prova é obtida; vontade de seguir na direção apontada pela evidência e deixar de lado uma conclusão que seria pessoalmente preferível; habilidade de dar apoio a idéias que podem ser

<sup>35</sup> SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 207.

<sup>36</sup> “The layman takes certain conclusions which get into circulation to be science. But the scientific inquirer knows that they constitute science only in connection with the methods by which they are reached. Even when true, they are not science in virtue of their correctness, but by reason of the apparatus which is employed in reaching them.” (DEWEY, John. *The public and its problems*, ob. cit., p. 163).

<sup>37</sup> DEWEY, John. *Freedom and culture*, ob. cit., pp. 102-11.

soluções e usá-las como hipóteses a serem testadas ao invés de dogmas a serem estabelecidos; e o gosto por novos campos de pesquisa e pela busca por novos problemas.<sup>38</sup>

Se por um lado é verdade que Dewey definitivamente não pode ser considerado um dos autores para quem o método científico traria um modelo certificador da verdade absoluta, por outro é fato que, por muitas vezes em sua obra, não é exagero afirmar que o autor acreditava que a utilização do método científico no âmbito das ciências sociais resolveria grande parte dos problemas sociais. Neste momento nos aproximamos de Rorty, para quem as críticas da filosofia à cultura não são mais científicas, fundamentais ou profundas que as dos líderes trabalhistas, críticos literários, homens de estado aposentados ou escultores.

Damico explica o problema da supervalorização da concepção de método científico no pensamento do pragmatista. Segundo ele, o incremento da investigação, um maior conhecimento dos fatos e um conhecimento mais aprofundado das situações para Dewey será capaz de resolver os conflitos sociais atendendo aos interesses de todos, ou ao menos da maior parte das pessoas. Tal noção, no entanto, reflete a crença na existência de uma forma específica de resolução do conflito apoiada no método científico e, por outro lado, ignora que grupos (ou classes) sociais diferentes podem possuir interesses divergentes de forma que nenhuma saída será capaz de propiciar uma satisfação geral. A resolução de conflitos sociais não se trata apenas, diz Damico, de optar por uma dentre as duas alternativas a seguir: a solução científica x a solução não científica. Nesses instantes em que Dewey toma quase como óbvio o fato de que, ao se debruçar sobre um problema social, advirá uma idéia que será tomada como solução e as pessoas a acatarão e procederão à sua implementação, revela-se o padrão de Dewey de desviar a atenção dos antagonismos inerentes à diversidade dos interesses sociais e os grupos que os representam e voltá-la para o método de solução de conflitos a partir do instrumental da inteligência social.

A preocupação de Dewey com o método científico se torna, assim, uma fraqueza em sua obra, ataca Damico. Enquanto para o cientista o poder é simplesmente instrumento ou técnica para controlar a interação das forças naturais

---

<sup>38</sup> Ibid., pp. 111-13.

de modo a produzir o resultado desejado, os problemas políticos envolvem antagonismos entre as pessoas que podem possuir interesses diferentes e, por isso, tornam a empreitada de enfrentamento de problemas mais complexa e exigente de esforços.<sup>39</sup> Ao se valer do método científico e instrumentalizar práticas sociais para resolver problemas, Dewey não abarca parte valiosa da dinâmica social. Afirmar que Dewey encara os conflitos sociais desmerecendo o enfrentamento permanente e inconciliável entre os diversos setores da sociedade, representando por sua vez desejos e rumos tão diferenciados, é uma crítica válida à teoria política do autor.

### 5.3

#### **Fundamentar a democracia vs. explicá-la para institucionalizá-la**

Diante da empreitada de introduzir o pensamento de Richard Rorty neste trabalho e, portanto, de apresentá-lo, é preciso dizer que o autor é alguém que não gosta de rótulos. Inicialmente, é possível afirmar que ele se alia à tradição que procura se livrar das influências dos dualismos metafísicos que a tradição filosófica ocidental herdou dos gregos antigos, como aparência e realidade, substância e forma. A reafirmada superação dos dualismos é seguida pela tentativa de superar a necessidade teórica de se posicionar perfilhando um dos dois lados e substituí-los pela imagem de um fluxo de relações em contínua mudança. Neste ponto, como essas idéias indicam, Rorty se diz discípulo de Dewey, o que é recorrentemente reafirmado em seus textos e na entrevista abaixo:

Pergunta: Como você define a diferença de perspectiva entre o pragmatismo deweyano e o seu neopragmatismo?

RR: Eu não acho que haja nenhuma grande diferença em fundamentos. Eu presto atenção à filosofia da linguagem, enquanto Dewey não o fez. É uma questão de contexto intelectual; e eu fui criado pela filosofia analítica, particularmente a filosofia da linguagem. Dentro da filosofia analítica, os temas de Dewey – ou, ainda melhor, os ataques de Dewey aos dualismos tradicionais – foram persuasivamente apresentados na forma de doutrinas da filosofia da linguagem, particularmente por Quine e Davidson. Eu não acho que isso acrescente muito a Dewey: é apenas adaptar o que Dewey disse para uma platéia diferente, para pessoas com expectativas diferentes.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> DAMICO, Alfonso, ob. cit., pp. 61-6 e 95.

<sup>40</sup> “Q: How would you define the difference in perspective between Deweyan pragmatism and your neopragmatism?”

Quando diz que “presta atenção à filosofia da linguagem” Rorty alude à chamada “virada lingüística”, responsável pela desvalorização do papel da experiência na filosofia neopragmatista ao mesmo tempo em que teve como consequência uma maior presença do tema da linguagem em suas reflexões em comparação com àquelas do pragmatismo clássico. De acordo com Rorty, por sua vez amparado em outros críticos da epistemologia,<sup>41</sup> o pragmatismo sugere que abandonemos a pressuposição filosófica de que as sentenças verdadeiras se dividem em algo superior e algo inferior, ou seja, de que algumas sentenças representam alguma idéia “verdadeira por si mesma” enquanto outras são verdadeiras apenas por convenção. Assim, a linguagem não mais é uma terceira coisa entre o sujeito e o objeto, ou um meio em que tentamos formar representações da realidade, mas simplesmente uma parte do comportamento dos seres humanos, apenas mais uma forma pela qual nos comunicamos.<sup>42</sup> Falar mais sobre a linguagem e falar menos sobre a experiência é umas das características que diferenciam Rorty de Dewey.<sup>43</sup>

Tendo em vista essa breve introdução, procedamos à forma como desenrolaremos esta seção: com o fito de apresentar idéias que acompanham, de forma geral, os escritos de Rorty, recorreremos principalmente à sua obra “Contingência, Ironia e Solidariedade”. Em seguida, procurando explorar o tratamento do tema da democracia pelo autor e a forma como a discussão desta dissertação baseada em John Dewey e a democracia pode se valer dele, recorreremos principalmente ao artigo de Rorty intitulado “A Prioridade da Democracia sobre a Filosofia”.

---

RR: I don't think there is any great difference in fundamentals. I pay close attention to the philosophy of language, while Dewey did not. It is a matter of intellectual context, and I was brought up on analytic philosophy, particularly the philosophy of language. Within analytic philosophy, Dewey's themes – or, better yet, Dewey's attacks on traditional dualisms – have been persuasively presented in the form of doctrines in the philosophy of language, particularly by Quine and Davidson. I don't think this adds anything much to Dewey: it is just adapting what Dewey said for a different audience, for people with different expectations.” (RORTY, Richard. *Take care of freedom and truth will take care of itself*. Stanford: Stanford University, 2006, p. 35).

<sup>41</sup> A obra de Rorty é marcada pelas influências dos seguintes autores, no âmbito da filosofia da linguagem e da crítica à epistemologia: Wilfrid Sellars, Willard van Orman Quine, Thomas Kuhn, Ludwig Wittgenstein e Donald Davidson.

<sup>42</sup> RORTY, Richard. *Consequences of pragmatism*, ob. cit., pp. XIII a XXI.

<sup>43</sup> A outra delas, como mencionado no item 4.2 deste trabalho, é abrir mão da idéia de que o método científico é capaz de aumentar a probabilidade de uma crença ser verdadeira (RORTY, Richard. *Truth without correspondence to reality*, ob. cit., p. 35).

Segundo as idéias de Rorty, o “mundo não fala; só nós é que falamos”.<sup>44</sup> Com essa assertiva, o autor defende que o mundo não possui uma linguagem universal a ser desvendada, são as pessoas que geram formas de se comunicarem. A realidade é indiferente às descrições que se fazem dela.<sup>45</sup>

De acordo com essas idéias, Rorty afirma que considerar que algum estudioso é capaz de identificar os fundamentos da natureza humana é uma concepção enganadora. Não há como assegurar que qualquer descrição do mundo, mesmo as mais úteis, seja uma representação correta de como o mundo é. Caso a idéia de que o ser humano faz a ciência, não a descobre, não houvesse sido abrigada pela humanidade, ela estaria ainda hoje acorrentada ao pensamento do primeiro estudioso que afirmou que poderia basear suas idéias em fundamentos metafísicos.<sup>46</sup>

Quando se analisam vocabulários ao invés de frases individuais, tais questionamentos se tornam mais evidentes. Nas palavras de Rorty:

“Quando consideramos exemplos de jogos de linguagem alternativos – o vocabulário da política ateniense antiga contra o de Jefferson, o vocabulário moral de S. Paulo contra o de Freud, o jargão de Newton contra o de Aristóteles, a linguagem de Blake contra a de Dryden – é difícil pensar que o mundo torna um deles melhor do que o outro ou do que o mundo decide entre eles.”<sup>47</sup>

Partindo desses pressupostos, diz-se que não é o mundo que decide falar de outra forma, como quando a partir de Copérnico passou-se a dizer que a Terra não era o centro do universo, mas sim as pessoas adquirem hábitos diferentes. Rorty afirma que a tentação de afirmar que há uma essência na natureza humana reflete a vontade de privilegiar a forma como determinado grupo habitualmente descreve o mundo em detrimento das demais formas. Para ele:

<sup>44</sup> Ibid., p. 26.

<sup>45</sup> Rorty se apropria em seus escritos do “segundo Wittgenstein”, que rejeita a possibilidade da construção de uma teoria unitária a respeito da linguagem. Segundo ele, não há qualquer necessidade de se “descobrir a essência” por trás do discurso, de buscar algo de oculto que deve ser trazido à luz quando o tema é a linguagem, já que o que está porventura oculto não nos interessa. Nesse contexto, o autor afirma que a linguagem não é algo uniforme: ela é utilizada para diversos propósitos, como descrever, relatar, informar, negar, fazer perguntas, contar histórias, cantar, solucionar problemas, agradecer, cumprimentar, rezar, recordar etc. Todas essas diferentes atividades, por apresentarem semelhanças e parentescos que se sobrepõem e se entrecruzam, são chamadas de “jogos de linguagem”. Consoante o autor, há uma multiplicidade de instrumentos de linguagem e formas de aplicação, de forma que o significado de uma palavra se torna seu uso na linguagem. GRAYLING, A.C. *Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 90-101).

<sup>46</sup> RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Presença, 1992, p. 24.

<sup>47</sup> Ibid., p. 26.

“Dizer que o vocabulário de Freud diz a verdade acerca da natureza humana ou que o vocabulário de Newton diz a verdade acerca dos céus não é uma explicação do que quer que seja. É apenas um cumprimento vazio – elogio que tradicionalmente dirigimos a escritores cujo jargão inovador consideramos útil.”<sup>48</sup>

Rorty diz que a expressão “natureza intrínseca da verdade”, hoje, gera mais dificuldades que proveitos. Mas, ao mesmo tempo, seria incoerente que os filósofos demonstrassem argumentos contra tal idéia, já que, dentro de um vocabulário, não se pode provar que o mesmo é incoerente. A filosofia interessante, segundo o autor, é a competição entre um vocabulário instaurado e a proposta de um novo ainda meio formado. O surgimento de um novo jogo de linguagem costuma vir acompanhado de frases como “tente pensar nisto desta maneira” ou “tente ignorar as questões tradicionais, que se verifica serem fúteis, substituindo-as pelas seguintes questões novas e possivelmente interessantes”.<sup>49</sup>

A interação de vocabulários, que vem a gerar um novo vocabulário, não deve ser observada como mais uma peça para o antigo quebra-cabeça dos vocabulários humanos, mas sim como a geração de um novo instrumento que vem a substituir os instrumentos velhos; significa o “contraste entre a tentativa de representar ou exprimir algo que já existia e a tentativa de fazer algo que nunca tinha sido imaginado antes”.<sup>50</sup> Daí se depreende a importância da metáfora, vista como uma expressão que não encontra uso num vocabulário habitual. Assim, quando, e se, uma metáfora é perfilhada por determinado vocabulário, ela deixa de ser uma metáfora e torna-se literal. A partir daí, servirá de base para a criação de novas metáforas. Sob esse prisma, a linguagem se torna algo que ganhou forma como resultado de “um grande número de grandes contingências”<sup>51</sup>, e as revoluções científicas são vistas não como não como mais próximas do que realmente é, mas sim como redescições metafóricas. Para isso, Rorty recorre à definição nietzschiana de verdade como “exército móvel de metáforas”. O literal e o metafórico não se distinguem como dois tipos de interpretação, mas como usos familiares e não familiares das palavras.<sup>52</sup> Não se pode dizer que a metáfora e um significado literal têm significados distintos pois uma metáfora não possui

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 29.

<sup>49</sup> Ibid., p. 30.

<sup>50</sup> Ibid., p. 35.

<sup>51</sup> Ibid., p. 39.

<sup>52</sup> Ibid., p. 40.

significado, ela está fora do jogo de linguagem com o qual se relaciona. Conforme o autor:

Na perspectiva que sugiro, a tese de que uma doutrina filosófica ‘adequada’ deve ter lugar para as nossas intuições é um *slogan* reacionário, que ilude a questão em debate. É que para a minha perspectiva é essencial que não tenhamos uma consciência pré-lingüística relativamente à qual a linguagem precise de ser adequada, que não tenhamos um sentido profundo de como as coisas são, que seja obrigação dos filósofos traduzir em linguagem. O que é descrito como sendo uma tal consciência é apenas uma disposição para usar a linguagem dos nossos ancestrais, para adorar os cadáveres de suas metáforas. A não ser que soframos daquilo a que Derrida chama ‘nostalgia heideggeriana’, não pensaremos as nossas ‘intuições’ senão como trivialidades, como o uso habitual de um certo repertório de termos, como antigas ferramentas que, por enquanto, não têm substituto.<sup>53</sup>

Nessa perspectiva, e agora nos aproximamos da temática abordada neste trabalho, o instrumento para a mudança cultural é o talento para falar de outra maneira. Rorty propõe uma mudança contra a teoria e a favor da narrativa no sentido de tornar desnecessários os argumentos que justifiquem a natureza humana e, ao mesmo tempo, valorizar a forma como as relações entre as pessoas são descritas. Esse exercício permitirá que se entre em contato com diferentes visões acerca da realidade:

“Esse jogo é o produto da capacidade que partilham de apreciar o poder de redescrever, o poder que a linguagem tem de tornar possíveis e importantes coisas novas e diferentes – apreciação que se torna possível só quando o nosso objetivo passa a ser um repertório crescente de descrições alternativas e não A Única Descrição Certa. Tal mudança de objetivo só é possível na medida em que tanto o mundo como o eu foram desdivinizados.”<sup>54</sup>

Rorty, então, relaciona as idéias expostas até agora para a noção de comunidade liberal. Para ele, é indispensável à idéia de uma sociedade liberal que seja aceitável qualquer tipo de persuasão, desde que não se utilize da força para tanto. Assim, a noção de fundamento filosófico é incoerente com a própria idéia de sociedade liberal pois, segundo aquele, há uma ordem *natural* de assuntos e de argumentos que por si são superiores aos demais naturalmente; argumentos que sejam utilizados para contrariá-los são desconfirmados. Para o autor, uma sociedade liberal é uma sociedade que se contenta em chamar ‘verdadeiro’ ao resultado de encontros livres e abertos, seja qual for ele. Reconhecer a contingência deveria ser a primeira virtude uma sociedade liberal.

<sup>53</sup> Ibid., p. 45. Rorty afirma que, ainda que utilize a metáfora da “ferramenta”, ela não é a ideal para a questão pois, enquanto o autor que cria a ferramenta de antemão já sabe a que ela irá servir, a criação de um novo vocabulário só retrospectivamente terá sua utilidade explicada.

<sup>54</sup> Ibid., p. 67.

Rorty afirma que a utilização do vocabulário do racionalismo e do iluminismo acabou por se tornar um impedimento para a preservação e o progresso das sociedades democráticas, já que, para o autor, liberdade é o reconhecimento das contingências; e distinções como absolutismo/relativismo, racionalidade/irracionalidade e moralidade/experiência remetem à profunda necessidade da metafísica. A idéia de fundamento serviu ao iluminismo pois a sociedade à época esforçava-se por se livrar da necessidade religiosa de ter projetos ditados por autoridades não-humanas e viu no caminho das ciências naturais uma alternativa ao modelo anterior, mas não é mais adequada à sociedade contemporânea.<sup>55</sup> A noção de moralidade somente permaneceria útil se a observássemos não como um recurso ao incondicionado, não como a voz divina dentro das pessoas, mas aos interesses privados e públicos, provavelmente em conflito com os da sociedade. Para o autor, o termo “comportamento irracional” é sinônimo de “comportamento que desaprovamos tão fortemente que viramos as costas quando perguntados *por quê* o desaprovamos”.<sup>56</sup>

Consoante Rorty:

“Isso significaria abandonar a idéia de que o liberalismo pode ser justificado e os inimigos nazis ou marxistas do liberalismo refutados, levando estes últimos de encontro a um muro argumentativo – forçando-os a admitir que a liberdade liberal tem um ‘privilégio moral’ de que seus valores carecem. Do ponto de vista que tenho vindo a defender, qualquer tentativa de empurrar o novo adversário para um muro fracassa desta maneira quando o muro contra o qual ele é empurrado passa a ser visto como mais um vocabulário, mais uma maneira de descrever as coisas. O muro revela-se então como sendo uma cortina pintada, mais uma obra do homem, mais um pedaço de encenação cultural.”<sup>57</sup>

Numa sociedade liberal como a imaginada por Rorty, os cidadãos seriam pessoas que reconheceriam a contingência em suas próprias vidas, seriam “ironistas liberais”. O autor se utiliza da definição de Judith Shklar de liberais, para quem seriam “as pessoas que pensam que a crueldade é a pior coisa que podemos praticar.” Esta autora baseia sua argumentação na necessidade de chamar a atenção para os sentimentos de medo, degradação e humilhação que tornariam a política liberal impossível.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Ibid., pp. 80 e 81.

<sup>56</sup> RORTY, Richard. *On human rights*. In: SHUTE, Stephen e HURLEY, Susan (ed.). *On human rights: The Oxford Amnesty Lectures*. Nova Iorque: Basic Books, 1993, p. 127.

<sup>57</sup> RORTY, Richard. Contingência, ironia e solidariedade, ob. cit., pp. 17 e 82.

<sup>58</sup> RORTY, Richard. Ob. cit., p. 17; e BENHABIB, Seyla. *Biographical memoirs*. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 148, nº 4, dezembro de 2004, pp. 529 a 534.



Já em relação à definição de ironista, temos que é:

“a pessoa que tem dúvidas sobre o seu próprio vocabulário final, a sua própria identidade moral e talvez sobre a sua própria sanidade – necessita desesperadamente de *falar* com outras pessoas, precisa disto com a mesma urgência com que as pessoas precisam de fazer amor. Necessita de o fazer porque só a conversa lhe possibilita lidar com essas dúvidas, manter-se coeso e manter a sua teia de crenças e desejos suficientemente coerente para lhe permitir agir.”<sup>59</sup>

Rorty define como “ironista” aquela pessoa que satisfaz a três critérios: tem dúvidas sobre o vocabulário final que utiliza; percebe que a argumentação realizada em seu próprio vocabulário não poderá dirimir suas dúvidas; e não pensa que seu vocabulário está mais próximo da realidade do que os dos outros. A transcrição abaixo trata da questão:

“Chamo a este tipo de pessoa de ironistas porque a sua percepção de qualquer coisa pode ganhar um aspecto positivo ou negativo ao ser redescrita e a sua renúncia à tentativa de formular critérios de escolha entre vocabulários finais as colocam na posição a que Sartre chamou ‘meta-estável’: nunca muito capazes de se levarem a sério por estarem sempre conscientes de que os termos em que se descrevem a si próprias estão sujeitos a mudança, por estarem sempre conscientes da contingência e da fragilidade dos seus vocabulários finais e, portanto, dos seus eus.”<sup>60</sup>

Para Rorty, os ironistas liberais são pessoas que partilham da esperança de que o sofrimento humano e a humilhação causada a seres humanos por outros seres humanos possa terminar; que combinam “compromisso e um sentido da contingência de seu próprio compromisso”. Para eles, a tentativa de alcançar a pureza e a autenticidade deve se restringir à vida privada, “a fim de evitar deslizar para uma atitude política, que nos levará a pensar que há um objetivo social mais importante que o de evitar a crueldade”, já que, consoante Rorty, o sentido que cada um tem da obrigação para com os demais seres humanos se encontra em esfera diferente daquela onde cada um lida com suas próprias formas de enxergar a realidade.<sup>61</sup>

Considerando as idéias até aqui expressadas, para o autor os questionamentos sobre o próprio caráter ou cultura somente podem ser enfrentados através de um alargamento do contato com outros vocabulários; o que pode ser feito mais facilmente lendo poesias e romances ou de outra forma entrando em contato com narrativas que contem histórias a partir de pontos de

<sup>59</sup> RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*, ob. cit., p. 233.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 91, 96 e 234.

vista não imaginados por nós e que propiciem redescrições da vida. Essa prática possibilitaria que os fundamentos a-históricos no qual a humanidade se apóia fossem substituídos por outras formas de se explicar a realidade. A redescrição, dessa forma, se torna ferramenta para o ironista.<sup>62</sup>

“A ironista liberal pretende apenas que as nossas *possibilidades de ser amável*, de evitar a humilhação dos outros, sejam aumentadas com a redescrição. Pensa que o reconhecimento de uma susceptibilidade comum à humilhação é o único laço social que é necessário. Enquanto o metafísico considera que a característica moralmente relevante dos outros seres humanos é a sua relação com um poder comum mais vasto – a racionalidade, Deus, a verdade ou a história, por exemplo –, a ironista considera que a definição moralmente relevante de uma pessoa, de um sujeito moral é ‘algo que pode ser humilhado’. O seu sentido da solidariedade humana baseia-se num sentido de um perigo comum e não numa posse comum ou num poder partilhado.”<sup>63</sup>

Rorty sugere que a redescrição seja analisada sob dois pontos de vista. Para fins privados, a forma de redescrição que cada um encontra é indiferente aos demais. No entanto, quando se trata dos fins públicos, a parte do vocabulário final de cada um que é relevante a tais fins interessa aos demais e, de forma condizente com o regime liberal, propicia que cada um desenvolva uma capacidade cada vez maior de sensibilidade em relação às diversas maneiras como os outros seres humanos com os quais se relaciona podem ser humilhados. A solidariedade humana não é questão de partilhar uma verdade comum, mas uma esperança comum de que o mundo de cada um, “as pequenas coisas à volta das quais se teceu o vocabulário final de cada um”, não será destruído. Importa ao ironista liberal entrar em contato com vocabulários distintos dos seus para perceber o sofrimento quando este se dá e evitar humilhar o outro (o ironista não observa a sua capacidade de encarar a humilhação dos outros e seu desejo de evitá-la como essencialmente humanos, mas como algo que surgiu numa fase da humanidade, de tempo e espaço localizados, e que, dentro de algum tempo, dará espaço a outra idéia).<sup>64</sup>

Falando sobre solidariedade, a forma tradicional de se explicá-la é dizer que há algo em cada um de nós de essencial que ressoa com a presença da mesma coisa nos outros seres humanos. No entanto, para autores que, como Rorty, não albergam a existência de um “eu essencial”, o recurso à explicação acima é

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 112.

<sup>63</sup> Ibid., p. 124.

<sup>64</sup> Ibid., pp. 125-6.

incoerente. O que Rorty defende em sua obra é que uma crença ainda pode ser válida, mesmo que se considere que ela não esteja para além da história. Ao realizar a defesa da solidariedade, Rorty afirma que o sentido dela é mais forte quando se pensa naqueles em relação aos quais consideramos “um de nós”, onde esse nós é caracterizado como algo mais restrito e local que a raça humana como um todo. Os sentimentos de solidariedade dependem das semelhanças e diferenças percebidas com o outro a partir de um vocabulário historicamente contingente.

Rorty não tenta diminuir o poder do recurso à solidariedade, mas apenas separá-la daquilo que se pensou serem seus pressupostos filosóficos. O autor aponta para uma maior solidariedade humana; não pensada como o reconhecimento de um eu central em todos os seres humanos, mas sim como a capacidade de:

(...) ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeita à dor e humilhação - a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do ‘nós’.<sup>65</sup>

Tal afirmação demonstra a importância das descrições pormenorizadas de variedades particulares de dor e humilhação, caracterizadas pelo autor como os principais contributos do intelectual moderno, tratadas, por exemplo, em romances e obras literárias. Para se concretizar a utopia liberal, afirma Rorty, a idéia de razão como faculdade fonte das obrigações morais pode, e deve, ser dispensada, já que enquadra como indecente qualquer valor não abrangido pelo sistema da moralidade local.

Nossas responsabilidades com os outros constituem apenas o lado público das nossas vidas, em concorrência permanente com nossos desejos pessoais e em relação aos quais não apresenta nenhuma prioridade automática. A solidariedade precisa ser vista não como fato a-histórico ou encontrada, mas produzida no curso da história. Ocorre que, em épocas de convulsão social como a da ascensão do regime nacional-socialista, a explicação de que “aquilo que é decente é o que determinado povo o caracteriza em determinado período histórico” torna-se frágil e passa-se a urgir por algo que seja a-histórico e ultrapasse as instituições.

Para Rorty, a noção de que temos obrigações com o ser humano enquanto tal deve ser observada como uma tentativa de ampliarmos ao máximo possível o

---

<sup>65</sup> RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*, ob. cit., p. 239.

sentido de “nós”, processo que deveríamos nos esforçar em manter em funcionamento. Segundo Rorty, deveríamos tentar notar as nossas semelhanças com as pessoas que consideramos marginalizadas, que, de início, incluiríamos no grupo de “eles”, não de “nós”.<sup>66</sup> Segundo o autor:

Na minha utopia, a solidariedade humana seria vista não como um fato que haveria apenas que reconhecer uma vez removidos os ‘preconceitos’ ou alcançadas profundezas até então ocultas, mas como um objetivo a atingir. Um objetivo a atingir não pela investigação, mas pela imaginação, pela capacidade imaginativa de ver em pessoas estranhas companheiros de sofrimento. A solidariedade não é descoberta pela reflexão, mas sim criada. É criada com o aumento da nossa sensibilidade aos pormenores específicos da dor e da humilhação de outros tipos, não familiares, de pessoas. Uma sensibilidade assim aumentada torna mais difícil marginalizar pessoas diferentes de nós por se pensar que ‘eles não sentem da mesma maneira que *nós* sentiríamos’ ou que “terá sempre de haver sofrimento, porque não havemos de os deixar a *eles* sofrer”?.<sup>67</sup>

Considerando as idéias já expostas a respeito da contingência dos padrões morais, Rorty diz que o que a humanidade possui como valores maiores e que mais beneficiam aos seres humanos são as liberdades democráticas e a relativa igualdade social. Associando tal idéia com a noção de restringir a ironia ao lado privado, o autor afirma que, no lado público da vida, a respeito das citadas liberdades democráticas não se pode ter dúvida. Por outro lado, no âmbito privado da vida, podemos duvidar de muitas coisas, como a necessidade de levar a cabo um projeto idiossincrático. A co-existência desses dois campos nos apresenta dilemas, que não serão resolvidos por meio de uma resposta certa filosófica.<sup>68</sup> Quando o valor das instituições democráticas é posto em xeque não diante da alternativa de um outro modelo a ser discutido mas diante de um fundamento “básico”, o que se pode fazer é:

“pedir a esses homens que *privatizem* os seus projetos, as suas tentativas de alcançar a sublimidade – vê-las como sendo irrelevantes para a política (...) Tal pedido de privatização equivale ao pedido de resolverem um dilema pendente subordinando a sublimidade ao desejo de evitar a crueldade e a dor.”<sup>69</sup>

Rorty defende que não há nada de “fundamental” que apóie esse pedido ao dizer que só podemos partir de onde nós estamos, ou seja, não estamos sujeitos a

---

<sup>66</sup> Ibid., pp. 241-2.

<sup>67</sup> Ibid., pp. 18 e 19.

<sup>68</sup> Ibid., p. 244.

<sup>69</sup> Ibid., p. 245.

obrigações morais que não sejam as intenções-nós<sup>70</sup> das comunidades com que nos identificamos. Mais importante do que saber se se partilha do mesmo sentido de vida humana é ter a capacidade de saber se o outro está sofrendo.<sup>71</sup>

Estamos, portanto, diante de um questionamento: se pendemos para o lado pragmático, e consideramos o discurso sobre “direitos humanos” uma tentativa de desfrutar dos benefícios metafísicos sem assumir as responsabilidades apropriadas, nós ainda necessitaremos de algo para distinguir o tipo de consciência individual que nós respeitamos do tipo que nós condenamos como “fanática”. Indagação respondida pelo próprio Rorty: “Esse algo só pode ser alguma coisa relativamente local e etnocêntrica – a tradição de uma comunidade particular, o consenso de uma cultura particular”, “o corpo de crenças que determinam a referência à palavra nós” no grupo de indivíduos que se reconhecem como herdeiros das mesmas tradições históricas e encarando os mesmos problemas.<sup>72</sup>

Para Rorty, apesar de necessitar de articulação filosófica, a democracia dispensa o suporte filosófico.<sup>73</sup> Ao rejeitar a necessidade de se advogarem

<sup>70</sup> “Intenções-nós”, originalmente ~we-intentions”, é um conceito que Rorty toma emprestado de Willfrid Sellars. Para este, é um fato que as “pessoas constituem uma comunidade, um nós, em virtude de pensarem umas nas outras como sendo cada uma *um de nós*, e por quererem o bem comum *não* sob a espécie de benevolência, mas sim por o quererem enquanto um de nós, ou de um ponto de vista moral”. (SELLARS, Wilfrid. *Science and metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Nova Iorque: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1968, p. 222). Segundo Rorty, “o que interessa Sellars não é afirmar o facto de que ‘nós’ nos podemos referir a um subconjunto da classe dos seres humanos ou racionais (isto é, a nossa tribo), mas sim preservar a distinção obrigação-benevolência dentro de uma estrutura naturalista (e materialista), uma estrutura que não faça referência a um eu numênico, a desejos não condicionados historicamente, etc. (...) Para os meus objectivos, presentes, o que é essencial é a idéia de Sellars de que a ‘validade categórica’ e a ‘obrigação moral’ podem ser identificadas com ‘ser objecto do exercício da razão [being willed] como um de nós’, *independentemente* de questões sobre quem se dá o caso de nós sermos [who we happen to be].” (RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*, ob. cit., p. 242. Na versão original em inglês do livro o trecho está na p. 195.)

<sup>71</sup> RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*, ob. cit., p. 245.

<sup>72</sup> RORTY, Richard. *A prioridade da democracia para a filosofia*. In: *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 237.

<sup>73</sup> Nessa linha, algumas discussões a respeito da democracia se tornam dispensáveis. Um exemplo disso é o debate que Hilary Putnam conduz com o objetivo de provar que é possível encontrar nos escritos de Dewey uma justificativa epistemológica para a democracia. Segundo Putnam, “A democracia não é apenas uma forma de vida social no meio de outras formas de vida social implementáveis [workable]; é uma pré-condição para a plena aplicação da inteligência à solução dos problemas sociais.” De acordo com a posição apresentada por Dewey e por Rorty, discutir se há ou não há uma justificativa epistemológica para a democracia é algo desnecessário ao desenvolvimento da democracia.

O argumento de Putnam é desenvolvido em “Dewey’s logic: Epistemology as hypothesis” (In: *Words and life*. Cambridge: Harvard University, 1996, pp. 198-220) e “A reconsideration of deweyan democracy” (In: *Renewing philosophy*. Cambridge: Harvard University, 1992, pp. 180-200).

fundamentos absolutos para crenças políticas, Rorty diz que uma sociedade que subscreva a esse pensamento encarará o equilíbrio reflexivo<sup>74</sup> como o único método necessário para discussão de política social e reunirá os princípios e instituições para se chegar a ele.<sup>75</sup> Uma concepção de justiça se justifica não pelos seus fundamentos, mas por sua congruência com o pensamento mais profundo de nós mesmos e nossas aspirações e a sintonia com a história e as tradições da vida pública da sociedade.

Essa afirmação evidencia dois pontos de vista: 1) o ponto de partida pode ser algo simplesmente histórico; 2) o ser humano tem um centro, a razão ou uma centelha divina, que será penetrado pela argumentação, havendo tempo e paciência para isso. Rorty defende a primeira e afirma que temos dificuldade em aceitá-la, uma vez que a tradição filosófica foi bem sucedida em impregnar a idéia de que qualquer um que esteja disposto a ouvir argumentos chegará às cercanias da verdade.<sup>76</sup>

Assim, em determinadas questões o nível de acordo entre as pessoas que compartilham um círculo social é tamanho que posicionar-se de forma contrária a elas não é uma questão de preferência, mas de loucura; e essa caracterização se insere no contexto social e temporal da sociedade em questão, não representa a natureza intrínseca da moralidade. Por esse ponto de vista, é aceitável que os indivíduos discordem em relação a gostos culinários e musicais, mas é absurdo que “prefiram” a democracia (ou seja, é absurdo que, ao invés de naturalmente

---

(“Democracy is not just one form of social life among other workable forms of social life; it is the precondition for the full application of intelligence to the solution of social problems.” (PUTNAM, Hilary. *A reconsideration of deweyan democracy*, ob. cit., p. 180).

<sup>74</sup> “Equilíbrio reflexivo” ou “equilíbrio ponderado” é um conceito do qual Rorty se apropria a partir da filosofia de John Rawls e que merece algumas considerações. Quando Rawls, em sua teoria da justiça, procura definir quais princípios seriam racionalmente adotados dada a situação contratual, associam-se as idéias de justiça e teoria da escolha racional, em cujo âmbito se insere a noção de equilíbrio reflexivo. Nas palavras do autor, “às vezes alterando as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original, outras vezes modificando nossos juízos e conformando-o com os novos princípios, suponho que acabaremos encontrando a configuração da situação ideal que ao mesmo tempo expresse pressuposições razoáveis e produza princípios que combinem com nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas. A esse estado de coisas eu me refiro como equilíbrio ponderado. Trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam. Nesse momento tudo está em ordem. Mas este equilíbrio não é necessariamente estável. Está sujeito a ser perturbado por outro exame das condições que se pode impor à situação contratual e por casos particulares que podem nos levar a revisar nossos julgamentos. Mas por enquanto fizemos o possível para tornar coerentes e justificar nossas convicções sobre justiça social.” (RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 19-23).

<sup>75</sup> RORTY, Richard. *A prioridade da democracia para a filosofia*, ob. cit., p. 243.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 246.

levarem adiante suas vidas hoje em dia crendo que um contexto democrático é algo natural no sentido de não se conseguir nem mesmo pensar em como questionar essa idéia, constantemente ponham em xeque o modo de vida democrático e se perguntem se alternativas existentes a ele seriam mais vantajosas).<sup>77</sup>

Nessa linha, Rorty defende que, quando a democracia e a filosofia estão em conflito, a primeira tem precedência sobre a segunda. Não é necessário, por exemplo, que se forje o indivíduo e em seguida se diga de qual política esse indivíduo necessita; Rorty sugere que se deixe de lado a primeira tarefa e se foque na segunda.

Em resumo, a postura antiessencialista e antifundacionista de Rorty, quando alcança o campo político, indica que, quando duas comunidades possuem crenças conflitantes, não há como resolver a disputa através do apelo a algo neutro, isento de contexto, situado à parte de qualquer jogo de linguagem. Isso não significa que seja impossível dizer que uma crença é melhor que outra, mas apenas que não é útil afirmar que esse julgamento se baseia em algo transcendental. No quadro em que se admite que uma crença que consideramos bem justificada pode vir a se tornar não mais justificada em uma ocasião futura, para a mesma ou outra comunidade, a verdade independente de contexto cede lugar à justificação dependente do contexto.<sup>78</sup>

Uma vez realizada essa exposição breve do pensamento de Rorty no campo que interessa a este trabalho, identificaremos os pontos em que tais idéias auxiliam na tarefa de analisar criticamente o tema desta dissertação - a democracia no pensamento de John Dewey.

Num dos raros momentos de crítica a Dewey, Rorty protesta contra o hábito daquele de “anunciar um audacioso e novo programa positivo quando tudo que ele oferece, e tudo que precisa oferecer, é uma crítica à tradição.”<sup>79</sup> Por outro lado, defendo aqui que 1) Dewey de fato ofereceu uma nova e audaciosa forma de enfrentar os problemas sociais; e 2) o mesmo autor achava que, muito mais do que

---

<sup>77</sup> Ibid., pp. 244-5.

<sup>78</sup> WESTBROOK. Robert B. *Democratic Hope: pragmatism and the politics of truth*, ob. cit., pp. 139-74.

<sup>79</sup> “ (...) announcing a bold new positive program when all Ihe offers, and al Ihe needs to offer, is criticism of the tradition” (Rorty, Richard. *Dewey’s metaphysics*. In: *Consequences of pragmatism*, ob. cit., p. 74).

a crítica à teoria filosófica tradicional, era necessário se dedicar à imaginação e implementação desse programa.

Dewey insistia em que nada – nem a Vontade de Deus, nem a Natureza Intrínseca da Realidade, nem a Lei Moral – pode ter precedência sobre o resultado de um acordo livremente alcançado pelos membros de uma comunidade democrática. Como lembra Rorty, Dewey pretende preservar instituições e práticas de democracias existentes abandonando seu suporte a-histórico e intrínseco.<sup>80</sup>

Diante desse quadro, Festenstein afirma que entre Dewey e Rorty há uma clara oposição na questão de qual discurso é mais adequado à defesa e promoção da democracia.<sup>81</sup> Rorty responde que não observa uma oposição, mas apenas o reflexo de uma diferença de ambiência intelectual e/ou de ferramentas disponíveis à utilização. O autor escreve que não acha importante escrever sobre a natureza da liberdade ou do individualismo, ou sobre a estrutura do *self* moderno, aludindo a categorias trabalhadas por Dewey, mas acredita que a ausência do tratamento dessas questões em seu pensamento significa mais a diferença de ambiente intelectual e menos uma antítese.<sup>82</sup>

Rorty é um autor polêmico. Segundo ele, suas críticas a Dewey são restritas a pontos específicos do pensamento do último e não comprometem os argumentos principais do pragmatista clássico. Muitas idéias de Rorty são criticadas por diversos autores e é interessante destacar, neste trabalho, que um dos principais pontos desse conflito é a apropriação que Rorty teria feito das idéias de Dewey.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> RORTY, Richard. *Liberalismo burguês pós-moderno*. In: *Objetivismo, relativismo e verdade*, ob. cit., p. 264.

<sup>81</sup> FESTENSTEIN, Matthew. *Pragmatism, social democracy and political argument*. In: FESTENSTEIN, Matthew e THOMPSON, Simon. *Rorty: critical dialogues*, ob. cit., pp. 203-18.

<sup>82</sup> RORTY, Richard. *Response to Matthew Festenstein*. In: FESTENSTEIN, Matthew e THOMPSON, Simon. *Rorty: critical dialogues*. Malden e Oxford: Blackwell, 2001, p. 219.

<sup>83</sup> Essa situação combativa é de tal forma presente no debate contemporâneo de forma que o mesmo não apenas é marcado pelo ambiente de reincidentes críticas ao autor, mas também a própria ambiência de crítica costuma ser mencionada, como por Westbrook: “Historiadores estadunidenses de inclinação pragmatista têm estado entre os críticos de Rorty mais severos. Tendo trabalho duro para compreender o que Dewey tinha a dizer, nós energicamente objetamos quando Rorty tenta fazê-lo dizer coisas que ele não disse e que não conseguimos imaginá-lo dizendo. Então, nos últimos anos historiadores como James Kloppenberg e eu temos participado com Rorty em conferências onde nosso papel é dizer a ele, com freqüência repetidamente, “Nossa, o argumento que você diz que você e Dewey fazem é bastante provocativo, mas Dewey nunca o fez e eu acredito que ele nunca o faria porque está em conflito com argumentos que ele de fato fez”. Rorty, então, levanta os ombros e reconhece que o Dewey de quem ele está falando é um de seus “amigos imaginários”, um “Dewey hipotético” que diz o tipo de coisas que Dewey teria dito



No campo político, Rorty se enquadra nessa crítica especialmente quando se declara, como poucos pragmatistas, que não observa uma forte conexão entre o pragmatismo e a democracia e se apropria de Dewey para defender seu argumento: “Em particular, não há razão pela qual um fascista não poderia ser um pragmatista, no sentido de concordar com praticamente tudo que Dewey disse sobre a natureza da verdade, conhecimento, racionalidade e moralidade.”<sup>84</sup>

É verdade que não é fácil especificar o tipo de relação que Dewey estabeleceu entre o pragmatismo e a democracia, mas é fato que os aproximou bastante. Aliando o pragmatismo à crítica de fundacionismos, Dewey escreveu que a transposição dessa idéia para a política redundaria na democracia, onde os cidadãos podem livremente se manifestar e o liberalismo é uma forma de liberação de capacidades, como já visto no capítulo anterior deste trabalho. Dessa forma, de fato parece inquietador afirmar que o fascismo – notadamente reconhecido por limitar muito mais do que a imensa maioria das pessoas acharia conveniente o rol de experiências capazes de serem divulgadas e incentivadas na e pela sociedade – poderia caminhar junto ao pragmatismo como trabalhado por Dewey.

A leitura das obras de Dewey deixa claro que não há como pensar a sociedade ocidental, e mais especificamente a estadunidense, do início do século XX, num contexto ausente de um esforço pela gradual institucionalização da democracia, de um esforço por um futuro melhor (algo a que Rorty subscreve); e que isso requer a presença no debate de alguns temas dos quais Rorty procura abrir mão, como os já citados surgimento do liberalismo e uma análise do *self* moderno.

---

se tivesse feito a “virada lingüística” e para de dizer as coisas que ele de fato disse porque não fez a tal virada.” (“American intellectual historians of a pragmatist bent have been among Rorty’s severest critics. Having labored hard to figure out what Dewey had to say, we strenuously object when Rorty tries to get him to say things he did not say and that we cannot imagine him saying. Thus, over the last several years historians such as James Kloppenberg and I have found ourselves participating with Rorty in conferences in which our role is to say to him, often repeatedly, ‘Gee, that argument that you say that you and Dewey make is very provocative, but Dewey never made it and I do not believe he ever would make it since it is at odds with arguments he did make’. Rorty then shrugs his shoulders and acknowledges genially that the Dewey he is talking about is one of his ‘imaginary playmates’, a ‘hypothetical Dewey’ who says the sort of things Dewey would have said had he made the ‘linguistic turn’ and stops saying the things he in fact did say because he had not made that turn.” (WESTBROOK. Robert B. *Democratic Hope: pragmatism and the politics of truth*, ob. cit., pp. 175-6).

<sup>84</sup> “In particular, there is no reason why a fascist could not be a pragmatist, in the sense of agreeing with pretty much everything Dewey said about the nature of truth, knowledge, rationality and morality.” (RORTY, Richard. *Truth without correspondence to reality*, ob. cit., p. 23).

Em relação aos escritos de Dewey a respeito da concepção de *self* (alguns apresentados neste trabalho, como os que tocam na noção de hábito), Rorty escreve que o fato de Dewey ter se debruçado sobre tais questões não indica que o pragmatista acreditava que elas fossem fundamentais ou inafastáveis, mas apenas que o autor pensava que a ambiência social e política que o cercava urgia pela discussão dessas matérias.<sup>85</sup>

Por outro lado, sobre esse assunto, Bernstein crê que a estratégia de Rorty de abrir mão de temas como os mencionados acima acaba por provocar um desvio em relação a questões importantes que precisam ser confrontadas. Tal crítica se relaciona com a idéia que Rorty atribui à noção de fundamento, ou seja: este autor defende que idéias como “liberalismo” não requerem que seus pressupostos sejam encontrados/definidos. Já Bernstein acrescenta que o fato de que idéias como “liberalismo” não exijam que seus pressupostos sejam desvendados não significa que não demandem debate acerca do que significam. A título de exemplo, podemos dizer que o termo “liberalismo” é capaz de emanar inúmeras discussões a respeito de o que significaria, em relação a que caminho se direcionaria, que marco deveria instaurar como ideal e os graduais meios que se encarregariam de incorporá-lo. O próprio Dewey se ocupou em apresentar e debater conflitantes idéias a respeito desse movimento. No momento em que Rorty se nega, ou pouco explora, o confronto com questões desse tipo, transparece a imagem de que temos intuições comuns a respeito do que os termos “democracia liberal”, por exemplo, querem dizer.<sup>86</sup>

“Mas faz algum sentido falar em expressar esperanças políticas sem procurar avaliar as ‘práticas políticas’ criticamente?”<sup>87</sup> Para avaliá-las é preciso falar sobre elas, explorar seus significados, projetar sistemas de valoração que propiciarão escolher entre uma ou outra dita forma de institucionalização da democracia. Com essa provocação, Bernstein afirma que Rorty escreve como se soubéssemos de pronto quais são as práticas políticas democráticas, o que é criticável uma vez que diferentes tradições políticas nos levam a diferentes

<sup>85</sup> RORTY, Richard. *Response to Matthew Festenstein*. In: FESTENSTEIN, Matthew e THOMPSON, Simon. *Rorty: critical dialogues*, ob. cit., p. 220.

<sup>86</sup> BERNSTEIN, Richard. *One step forward, two steps backward: Rorty on liberal democracy and philosophy*, ob. cit., p. 239.

<sup>87</sup> “But does it make any sense to speak of expressing political hopes without seeking to evaluate ‘political practices’ critically?” (Ibid., p. 241).

avaliações a respeito das ações reconhecidamente vitais para o florescimento da democracia.

Rorty o faz com sustento na idéia de que a necessidade que levaria a essas buscas pode ser saciada através do apelo às intuições comuns morais e políticas, ao consenso da comunidade local histórica e particular com a qual nos identificamos. Ao fazer isso, Rorty se afilia ao tipo de argumento que procura desacreditar. Referências a “práticas sociais” ou “crenças compartilhadas” conduzem a um campo controverso, não ao seu desembaraço. Quando descemos do campo metafilosófico à discussão sobre concepções concorrentes sobre o liberalismo, somos forçados a encarar questões reflexivas confusas e conflitantes, de cujos debates Rorty abre mão, mesmo nos momentos em que tais debates se mostram importantes para a solução de conflitos na vida política cotidiana. Nesse momento, debater concepções conflitantes a respeito do “*self*”, “liberalismo” e “democracia” se torna relevante do ponto de vista pragmático. E quando tentamos especificar o que queremos dizer com “democracia”, caracterizar aquilo pelo qual estamos lutando, se torna necessário imaginar imagens alternativas do “*self*”. Ao fazer isso, o intelectual não está *fundamentando* o conceito, mas apenas precisando seu significado a fim de procurar operacionalizá-lo.<sup>88</sup>

Considere a questão do aborto, que é tão controversa na nossa sociedade liberal. Aqueles que são “pró-escolha” ferventemente argumentam que é cruel às mulheres proibi-las de terem controle sobre seus corpos. Os “pró-vida” argumentam que o aborto é uma crueldade não menor contra a criança não nascida. Então o comando para diminuir a crueldade é uma abstração. Rorty pode até concordar. É por isso que precisamos de descrições empíricas concretas de crueldade e humilhação. Mas esse movimento obscurece a questão de como alguém vai decidir o que conta por uma descrição concreta de crueldade.<sup>89</sup>

Por vezes, Rorty pressupõe que toda a justificação filosófica e argumentação emergem a partir da dedução de premissas inatacáveis. A impressão

<sup>88</sup> Ibid., pp. 244-6.

<sup>89</sup> “Consider the question of abortion which is so controversial in our liberal society. Those who are “pro-choice” fervently argue that it is cruel to women to forbid them to have control over their bodies. “Pro-lifers” argue that abortion in unmitigated cruelty against the unborn child. So the injunction to diminish cruelty is an abstraction. Rorty might well agree. That’s why we need concrete empirical descriptions of cruelty and humiliation. But this move obscures the question of how anyone is to decide what counts as a concrete description of cruelty.” (BERNSTEIN, Richard. *Rorty’s liberal utopia*. In: *The new constellation: the ethical-political horizons of modernity / postmodernity*. Massachusetts: MIT, 1992, p. 284).

é que: “Rorty às vezes parece pensar que sempre que alguém fala em padrões ou critérios está na ladeira escorregadia que conduz ao fundacionismo ‘ruim’.”<sup>90</sup>

Ele tende a tratar superficialmente o que parece ser o fato “marcante” da vida contemporânea – a quebra do consenso político e moral, e os conflitos e a incompatibilidade entre práticas sociais que competem entre si. Mesmo que Rorty pense que as questões sobre a quebra do consenso político e moral são exageradas, alguém iria esperar algum *argumento* demonstrando por que a “mentalidade de crise” do século vinte está equivocada – ou, ao menos um esclarecimento de quais são as características do consenso que ele acha que existe entre aqueles que se consideram os campeões da democracia liberal. Nunca está claro por que Rorty, que alega não haver consenso sobre concepções concorrentes sobre a boa vida, acha que não há mais consenso sobre concepções de justiça e democracia liberal.<sup>91</sup>

Assim, chegamos ao ponto deste item do trabalho: atrelar ou não atrelar um fundamento à idéia de democracia é mais um dualismo filosófico da categoria daqueles que Dewey procurou mostrar que são não apenas acessórios, mas contraproducentes à teoria e à prática democráticas e, por isso, precisam ser superados.

Transformando o dualismo “a democracia precisa de suporte filosófico vs. a democracia não precisa de suporte filosófico” em uma gradação, podemos compreender o posicionamento de Dewey. Ao mesmo tempo em que o autor defende que não precisamos nos preocupar em justificar em última instância esse ideal, o pragmatista se debruça sobre ele, procura elucidar os fatores que propiciaram que ela encontrasse lugar na política e na sociedade, pois a democracia exerceu *papel fundamental* na luta e alcance de direitos e aspirações a ela tidos como os mais caros em certos contextos.

Avançar sobre esse dualismo significa, além disso, manter o ímpeto pragmatista de se debruçar sobre os fatos e situações concretas e procurar propor sugestões para que linhas de ação sejam delineadas.

<sup>90</sup> “Rorty sometimes seems to think that whenever one talks about standards or criteria one is on the slippery slope that leads to ‘bad’ foundationalism.” BERNSTEIN, Richard. *One step forward, two steps backward: Rorty on liberal democracy and philosophy*, ob. cit., pp. 242 e 244-6.

<sup>91</sup> “He tends to gloss over what appears to be the overwhelming ‘fact’ of contemporary life - the breakdown of moral and political consensus, and the conflicts and incompatibility among competing social practices. Even if Rorty thinks that claims about the breakdown of moral and political consensus are exaggerated, one would expect some *argument* showing why the ‘crisis mentality’ of the twentieth century is mistaken - or, at least a clarification of what are the characteristics of the consensus that he thinks does exist among those who take themselves to be champions of liberal democracy. It is never clear why Rorty, who claims that there is no consensus about competing conceptions of the good life, thinks there is any more consensus about conceptions of justice and liberal democracy.” (BERNSTEIN, Richard. *One step forward, two steps backward: Rorty on liberal democracy and philosophy*, ob. cit., p. 245).

Dessa forma, rechaçar a necessidade de justificação para a democracia não significa, para Dewey, abrir mão de analisar criticamente os contextos, valores, práticas e tempos que impulsionaram que o conjunto de idéias abrigadas hoje sob o que chamamos de democracia adquirisse essa roupagem. E se esse exercício por vezes se confundiu com "fundamentar" um conceito talvez seja porque a distinção "fundamentar / não fundamentar" a democracia é ruim para compreender o que Dewey quis dizer. Não estamos nos inserindo na familiar discussão acerca de um dualismo que urge pela nossa tomada de posição entre um de seus dois lados, exatamente o que o autor menosprezava?

Assim como Dewey, Rorty também escreveu um artigo cujo título envolve as palavras "democracia" e "filosofia". Por um lado, no momento de atribuir o título Dewey foi mais cuidadoso que Rorty, denominando-o "Filosofia e Democracia", e Rorty mais audacioso ao intitulá-lo "A prioridade da democracia sobre a filosofia". Por outro lado, Rorty foi menos corajoso que Dewey no que tange à projeção da institucionalização da democracia, subincludivamente restringindo-a às limitações impostas pela filosofia pragmática em todos os momentos em que pudesse descambar desatentadamente no fundacionismo. A preocupação com fazer valer a democracia, que para Dewey passa necessariamente por imaginar instituições, como a escola e o ambiente de trabalho, é mais importante que a preocupação de, por descuido, fornecer um fundamento para a democracia.

Nessa linha, ao mesmo tempo em que abre mão de procurar justificar a democracia com argumentos transcendentais e/ou isentos da experiência humana, Dewey vincula a idéia de democracia às idéias de liberdade e liberalismo. Ao escrever sobre essas duas idéias, se preocupando em apontar de que formas foram produtos dos momentos históricos em que começaram a se destacar e como foram aproveitadas para que fins sociais reconhecidos como de grande parte das pessoas que eram personagens do contexto de onde se destacaram fossem encarnados, Dewey reconhece que tais idéias exerceram papel importante. Isso significa que, se sabemos que a democracia e o liberalismo representam um conjunto de concepções que se aglomeraram nesses termos a partir de circunstâncias específicas, e portanto atrelá-las a uma justificativa última ou fundamental seja simplesmente desnecessário ou não nos ajude na sua garantia e defesa, ao mesmo tempo sabemos também que tais ideais se prestaram a grandes conquistas da

humanidade nos últimos séculos e analisar as formas pelas quais isso se deu pode ser de grande utilidade para a implementação da democracia. O quão profundo se penetrará nessas discussões – estendê-las de forma a explicar seus pontos de partida ou limitar-se à superficialidade de inseri-las na discussão – representa uma gradação, cuja divisão em duas esferas empobrece o debate.

Outra crítica que pode ser feita no campo político a Rorty é em relação à ausência da ousadia, diferentemente do que chama a atenção em seus escritos filosóficos. Com isso, trago ao debate a crítica de Westbrook e Bernstein segundo a qual um vocabulário diferente não será suficiente para provocar mudanças sociais. Nas palavras do segundo: “Rorty alegremente pensa que uma democracia liberal que incorpora e expande o princípio da tolerância e incentiva o impulso metafórico do fazer e da auto-criação é – se não o melhor mundo possível – ao menos o melhor mundo possível alcançado pela civilização européia”. Com esse discurso, Rorty parece se desviar de enfrentar a questão da disparidade entre os ideais de liberdade e igualdade e o atual estado de coisas nas sociedades liberais.

<sup>92</sup> Mesmo já sendo extremamente trabalhoso modificar o vocabulário do debate político, isso é apenas parte do desafio dos liberais rortyanos; um outro, e mais árduo, é “não somente falar em obrigação, reciprocidade, comunidade e responsabilidade, mas também encontrar meios para sustentá-las nas práticas da vida cotidiana na sociedade civil”. <sup>93</sup> Mas Rorty não acha que isso é tarefa sua:

Meu desacordo básico com Bernstein, até onde posso ver, é sobre a utilidade da teoria (e, em particular, daquelas partes da teoria normalmente rotulada “filosofia”) em pensar sobre a situação política presente, em oposição à sua utilidade em imaginar a utopia liberal. (...) Eu não consigo identificar muito uso para a filosofia em formular meios para os fins que nós sociais democratas compartilhamos, não em descrever nossos inimigos ou o perigo presente; o seu principal uso está, eu suspeito, em pensar profundamente em nossas visões utópicas. <sup>94</sup>

<sup>92</sup> “Rorty cheerfully thinks that a liberal democracy that embodies and extends the principle of tolerance and encourages the poetic metaphoric impulse of making and self creation is – if not the best possible world – at least the best possible world achieved by European civilization.” (BERNSTEIN, Richard. *One step forward, two steps backward: Rorty on liberal democracy and philosophy*, ob. cit., pp. 234 e 245).

<sup>93</sup> “ (...) not only speak of obligation, reciprocity, community, and responsibility, but also figure out ways to sustain them in the practices of everyday life in the civil society.” WESTBROOK, Robert B. *Democratic Hope: pragmatism and the politics of truth*, ob. cit., p. 174).

<sup>94</sup> “My basic disagreement with Bernstein, as far as I can see, is about the utility of theory (and, in particular, of those parts of theory usually labeled ‘philosophy’) in thinking about the present political situation, as opposed to its utility in imagining a liberal utopia. (...) I cannot find much use for philosophy in formulating means to the ends that we social democrats share, nor in describing either our enemies or the present danger, its main use lies, I suspect, in thinking through

O objetivo que move a apresentação destas confrontações não é discutir pontos de inconsistência nas idéias de Rorty, mas defender a pertinência de discussões realizadas por Dewey e deixadas de lado pelo pragmatista contemporâneo. Nessa linha, Bernstein defende que, ao invés de se apegar ao mito da falência do platonismo, ou seja, ao adotar uma postura que se restrinja a apontar que a filosofia deve abandonar seus dualismos clássicos, nos dediquemos a articular, defender e justificar visões boas de sociedade:

O legado pragmático (que Rorty constantemente invoca) somente será recobrado e revitalizado quando tentarmos fazer para o nosso tempo o que Dewey fez em seu contexto histórico – articular, sentir a textura e *justificar* uma visão de um ideal pragmaticamente viável de democracia compartilhada.<sup>95</sup>

Ao reçar diante da possibilidade de despropositadamente apresentar fundamentos, e ao atribuir às narrativas o papel de impulsionadoras das transformações culturais e sociais, Rorty abre mão do que, neste trabalho, considera-se o que há de mais valioso na obra de Dewey: o esforço comprometido no sentido de quebrar a barreira entre a imaginação de alternativas democráticas e a sua concretização em instituições sociais.

---

our utopian visions.” (RORTY, Richard. *Thugs and theorists*. Political Theory, Vol 15 n. 14, Nov 1987, p. 569).

<sup>95</sup> “The pragmatic legacy (which Rorty constantly invokes) will only be recovered and revitalized when we try to do for our time what Dewey did in his historical context – to articulate, texture, and *justify* a vision of a pragmatically viable ideal of communal democracy.” (BERNSTEIN, Richard. *One step forward, two steps backward: Rorty on liberal democracy and philosophy*, ob. cit., p. 253).