

Tradução:

Quais as perspectivas para a ação?¹

A lição do pragmatismo não é usar o pensamento para atingir objetivos já dados, seja no mecanismo do corpo, seja no do estado presente da sociedade, mas usar a inteligência para libertar e liberalizar a ação.

John Dewey²

“*Am Anfang war der Tat*” (no princípio era a ação) escrevia Goethe em seu *Fausto*. O pragmatismo é uma filosofia do *agir*; distingue-se nisto das tradições que privilegiaram a *ideia* ou o *pensamento*, atribuindo-lhes o estatuto de “princípio” ou “fundamento”. Este privilégio, cujo sentido os materialistas no fundo apenas inverteram, conheceu diversas variantes na história da filosofia; adquiriu uma significação metafísica, epistemológica e até ética e política: somente aquilo que possui o poder de se subtrair ao tempo, ao devir, está em condição de inscrever todas as coisas em uma ordem tal que o pensamento tanto quanto a ação possam aí encontrar um ponto de apoio, oferecendo uma alternativa à contingência e ao caos. Supõe-se que o ser humano encontre essas condições nele mesmo, como mostram tanto a reminiscência platônica quanto a abordagem cartesiana ou a crítica kantiana do conhecimento.

Na história das ideias, as primeiras sacudidas que abalaram a base parmenidiana, na qual a filosofia fundou sua soberania face à incerteza presumida das práticas empíricas, não vieram da filosofia mas sim das ciências: da biologia, da economia e da psicologia. Um momento capital, como foi dito muitas

1 Este texto corresponde ao cap. VIII de *Qu'est-ce que le pragmatisme?* (Paris: Gallimard, 2010), de Jean-Pierre Cometti, traduzido para o Grupo de Pesquisa Poética Pragmática por Christine Leboucher, com supervisão do Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza, publicado agora em português por concessão do autor e da Editora Gallimard.

2 J. Dewey, *The Need for Recovery of Philosophy*, citado por Joas [1999], p. 143.

vezes, foi o da teoria darwinista da evolução, que inscreveu pela primeira vez os atributos maiores do homem na evolução das espécies e na continuidade dos processos de adaptação constitutivos da vida sob suas formas mais elementares. Esta “revolução”, bem mais importante do que a “revolução copernicana” que Kant creditou à sua própria filosofia, não teve apenas os efeitos que conhecemos sobre nossa representação do homem. As “perigosas ideias de Darwin” talvez sejam, como Daniel Dennett se empenhou em mostrar, um ácido corrosivo capaz de dissolver a maioria das ideias que constituem nossa bagagem intelectual³. Os filósofos pragmatistas estiveram entre os primeiros a tomar essa medida, atacando notadamente as dicotomias que nos permitem construir espaços autônomos e fictícios que preservam suas garantias.

O Campo da Ação

O campo da *ação* – comumente oposto ao campo do *pensamento* – desempenhou nesse ponto um papel significativo, embora por vezes apenas invertido, para o qual convém agora voltar-se. O pragmatismo não se contentou em trocar um pelo outro, como censurou Durkheim de modo um tanto fácil⁴. A relação do pragmatismo com a ação participa de uma conversão da nossa maneira de ver que levou a psicologia a abandonar, em prol do comportamento, o modelo da introspecção, enquanto a filosofia da mente veio mais recentemente a considerar a ação ou ao menos a capacidade de agir como um fato maior⁵. A questão da ação tornou-se assim um dos problemas mais significativos da filosofia analítica contemporânea, como a definição disposicional da crença, em Pierce, já permitia claramente vislumbrar. Entretanto, o que é uma ação, se não devemos ver nela um mero efeito do pensamento que seria

3 Dennett [1995], p.18: “Os criacionistas, que se opõem a elas com tanto amargor, estão certos ao menos em um ponto: as perigosas ideias de Darwin questionam o teor de nossas crenças mais fundamentais muito mais profundamente do que a maioria de seus zeladores mais distintos proclamaram.”

4 Durkheim [1955]. “Há no pragmatismo”, escreve Durkheim, “um senso da *vida* e da *ação* que lhe é comum com a sociologia: as duas tendências são filhas de uma mesma época” (p.17), ao que acrescenta (p.78): “Não se pode representar os fenômenos em séries fechadas: as coisas têm um caráter circular e a análise pode prolongar-se até o infinito. É por este motivo que não posso admitir que se diga, como fazem os idealistas: *na origem, havia o pensamento*, nem, como fazem os pragmatistas: *na origem, havia a ação*.”

5 Ver Engel [1994], “La philosophie de l’esprit et des sciences cognitives”, p. 558

detentor tanto de sua possibilidade como de suas características constitutivas? Para quais interrogações específicas se abre uma filosofia da ação e qual é a contribuição peculiar do pragmatismo para ela? Estas perguntas, que certamente ultrapassam o âmbito do pragmatismo, não podem ser deixadas na sombra, muito menos pelos pensadores pragmatistas que foram os primeiros a revelar sua grande importância.

A definição da crença como “hábito de ação” já propunha uma primeira visão a este respeito. Uma crença, na acepção dada corriqueiramente a essa palavra, é um conteúdo de pensamento acompanhado de um ato de adesão que encerra uma “pretensão de validade”. Acreditar que *P*, é atribuir a *P*, ou seja, ao conteúdo “*P*” (“Pierre está triste”, por exemplo, ou mais simplesmente “Está chovendo”) um indício positivo de afirmação, expresso em um ato de enunciação. Uma crença pode ser verdadeira ou falsa; ela não é um conhecimento *stricto sensu*, mas um conhecimento é uma crença. Para um filósofo pragmatista, se uma crença pode ser fonte de ação, é na medida em que ela é a crença que é, não apenas pelas suas virtudes intrínsecas supostas, mas pelos seus efeitos sobre o comportamento; nesse sentido uma crença não é apenas um conteúdo ou um fato mental: *uma representação*. Acreditar que está chovendo é agir ou estar disposto a agir em consequência. O famoso enunciado: “Está chovendo, mas não acredito que está chovendo” aparece como um paradoxo apenas para aquele ou aquela que adota uma versão exclusivamente mental da crença. Dá-se o mesmo com a intenção, concebida erroneamente como um conteúdo mental – forçosamente não identificável quanto à significação que se lhe pode atribuir - que antecede sua atualização presumida: *a intenção é o ato!*⁶

A crença, portanto, assim como a regra, não encontra simplesmente na ação um prolongamento ou uma aplicação; apenas a análise e a objetivação autorizam sua dissociação. Os únicos critérios que temos são *públicos* e não *privados*, como sugeria também Wittgenstein.⁷ Com efeito, Dewey lembrava, em veia quase wittgensteiniana, que a palavra *mind* – que designa a mente em inglês – é antes de tudo um verbo: “*Mind*” é originariamente um verbo. Refere-se a todas as transações por meio das quais lidamos consciente e expressamente com as situações nas quais estamos colocados. Infelizmente, uma maneira de pensar influente metamorfoseou estas modalidades ativas em um substrato que desenvolve estas atividades. Tratou-se a mente como

6 Segundo a fórmula de Ascombe [2002]

7 Wittgenstein [1953]. Sobre o paradoxo da regra e a linguagem privada, ver particularmente § 202.

uma entidade independente, entidade esta que remete a, tende a, preocupa-se com, toma nota de e lembra-se de⁸.” A crença não é um tipo específico de estado mental; ela é uma disposição a agir e não possui natureza intrínseca, mas sim extrínseca e funcional.

Enquanto tal, o elo entre a crença e a ação ainda assim supõe um certo tipo de relação do mental com o físico e inversamente. É por isso que a questão da crença desemboca nas questões da intencionalidade, das causas e dos motivos. As discussões que ocorreram sobre este assunto no âmbito da filosofia da mente geralmente evidenciaram a impossibilidade de uma posição estritamente *internalista*, apesar da inspiração cartesiana que dominou as ciências cognitivas⁹. Este limite, se aceitarmos admitir seu princípio, obviamente não basta para dar conta da maneira como os problemas de uma filosofia da mente encontram aqueles de uma filosofia da ação, tampouco da maneira como ali se misturam considerações de tipo ontológico, epistemológico e moral. Posições como as de Dennett foram recebidas como mais particularmente próprias para atender as expectativas de uma inspiração pragmatista nessa área¹⁰. Em se tratando da mente, apenas uma abordagem *externalista* pode ser de natureza a satisfazer estas expectativas¹¹. Mas, focando-se a ação, dois pontos exigem ser levados mais particularmente em consideração.

Se uma certa forma de comportamentalismo impõe-se por si mesma para os problemas desse gênero, pode parecer difícil contentar-se com ela, ainda que seja em nome de uma filosofia naturalizada da intencionalidade. As interrogações que foram de início as de Dewey e de Mead, na base do behaviorismo, permitem estabelecer uma linha divisória entre um “behaviorismo psicológico” – metodologicamente de regra nas ciências cognitivas, qualquer que seja por outro lado seu grau de redução do físico ao mental, ou sua adesão a explicações causais – e uma filosofia pragmatista da ação que deve

8 Dewey [2005], p. 429 da tradução francesa.

9 Williams [1999] estuda as modificações que Jerry Fodor, por exemplo, realizou em sua própria teoria sobre este ponto em seu livro sobre Wittgenstein.

10 Richard Rorty defendeu este ponto de vista em vários textos.

11 Esta orientação só é abordada muito brevemente aqui. Uma posição correspondente ao que chamo de externalismo é a de Vincent Descombes em seus livros *Le denrée mental*, e *Les institutions du sens*, e mais recentemente *Le complément du sujet*. De um ponto de vista mais explicitamente pragmatista, indico os trabalhos de Pierre Steiner, sua tese de doutorado primeiro, e depois seu estudo: “Sciences cognitives, tournant pragmatiste et horizons pragmatistes”, *Tracés*, 2008/2, n° 15. *Making it Explicit*, de Robert Brandom abre-se a uma filosofia da mente da qual seu *inferencialismo* constitui a arma maior oposta ao mentalismo.

integrar sua natureza *social*, em relação ao papel que ela faz desempenharem as interações da experiência. Desse ponto de vista, o externalismo pragmatista atua em dois níveis: por um lado, ilustra-se em uma concepção da mente que, com efeito, privilegia a ação e recusa por conseguinte os esquemas que lançam mão estritamente de recursos internos que a importância das condições de interação externa obriga de toda maneira a abandonar; por outro lado, privilegia a questão da ação *social* em relação à ação como *faculdade individual* de agir, a qual seria no final das contas compatível, se esta primazia viesse a ser negada, com uma visão da sociedade, da linguagem e da cultura que ele contesta, a de um sistema cujos agentes apenas a atualizariam. A individualidade, para o pragmatismo, é uma realidade social, isto quer dizer que ela demanda ser pensada na lógica das interações das quais o social é a expressão. É preciso, pois, não apenas substituir os *sujeitos* pelos *agentes* ou *atores*, mas também não pensar a individualidade sobre uma base que tenda a lhe atribuir, primitiva ou essencialmente, sob a forma de predicados de *essência*, a ontologia que ela deve à sua inserção em um contexto interindividual.

Este primeiro ponto encerra um segundo que diz respeito dessa vez à dimensão normativa das ações. Qualquer que seja a maneira como se responda à pergunta por saber o que é uma ação – em relação a um mero movimento, por exemplo, ou a um comportamento -, as ações, sobretudo quando consideradas em sua dimensão social, não se separam das normas que são parte integrante de sua significação. Essas normas não são exclusiva nem diretamente *morais*; elas envolvem apenas as finalidades pelas quais são reconhecidas *pública* e *socialmente*. Deste ponto de vista, como o pragmatismo de Brandom tende a convencer-nos, os atos tanto quanto as crenças são solidários de *inferências* que excedem os simples conteúdos mentais ou as representações que nos acreditamos autorizados a associar-lhes¹². É por isso que elas têm o caráter social que acabamos de atribuir a toda ação; e é também por isso que levam a uma discussão sobre as normas cuja matriz é fornecida pela investigação sobre as regras. Comecemos por este último ponto antes de voltarmos à natureza social da ação.

Há – lembremos disso – duas maneiras de conceber o que é uma regra¹³. Segundo uma primeira concepção (*regulismo*), a regra é a condição de suas aplicações, e as antecede; ela lhes é anterior; ela encerra nela mesma (potencialmente) o conjunto de suas aplicações. Conforme uma segunda concepção, a

12 Brandom [1994], e [2000].

13 *Ibid.*

regra é o produto de uma explicitação que certamente pode levar-nos a atribuir-lhe uma prioridade, mas apenas na medida em que ocultamos seu estatuto implícito primitivo. É porque a instância determinante não é a da regra *explicitada* que nenhuma regra contém em si a totalidade de suas aplicações. A primeira concepção é *formalista*, a segunda é *construtiva*. A problemática da explicitação da regra oferece aqui um prolongamento à definição pragmatista da crença, que antecipava a visão inferencialista de Brandom: “A significação intelectual das crenças está totalmente contida nas conclusões que podem ser tiradas delas, e em última instância nos *efeitos* que elas têm sobre nossa conduta [...]. Apenas a diferença na facilidade com a qual uma conclusão pode ser obtida de duas proposições pode ser considerada como uma diferença em seus efeitos sobre nossas ações. Aparece, assim, que a significação intelectual de todo pensamento reside em última instância em seus efeitos sobre nossas ações¹⁴.”

A máxima da qual se origina o método pragmatista não consiste apenas em subordinar a significação de nossas crenças a seus *efeitos* sobre nossas condutas; ela faz também de suas consequências inferenciais um dos *critérios* de sua significação. Pode-se ver neste ponto uma expressão – no plano das crenças – de um dos caracteres maiores da semiose, no sentido de Pierce, e da relação de um signo com seu *interpretante*¹⁵. Esta relação, que alguns poderiam ser tentados a conceber apenas na lógica dos “significantes”, não é em absoluto de tipo saussuriano, ou seja, fundada sobre uma estrutura oposicional: ela é de natureza *inferencial*¹⁶. Além disso, como Pierce enfatizava, o interpretante pode ser de natureza teórica ou prática; ele atualiza-se ora em outro signo ora em atos ou comportamentos específicos, e é nessa última condição que a semiose encontra um ponto de conclusão¹⁷. Assim no exemplo de uma ordem dada por um superior militar a seus subordinados: quando os soldados põem seus fuzis em pé e descansam a continência, a cadeia dos interpretantes conclui-se em uma ação cuja regra de certo modo ela fornecia. A inferência desempenha aqui um papel importante e ela é da natureza de um encadeamento das ações tanto quanto dos interpretantes e dos signos como

14 C.S. Pierce, Pierce [1931-1937], §7, “Pragmatism”, 7.360-7-361.

15 Pierce [1978].

16 A teoria inferencialista de Robert Brandom não se opõe apenas às teorias representacionistas; ela se opõe também às concepções estruturalistas da regra, as quais lhe atribuem um estatuto tal que ela encerra antecipadamente suas aplicações ou, antes, suas atualizações.

17 Pierce [1978].

tais. Que o exemplo dado por Pierce seja aquele de uma ordem – ao menos no texto citado – também não é indiferente: uma ordem tem a significação de uma regra, o que significa não apenas que a ordem tem valor normativo mas também performativo. Neste caso, obviamente, a regra é explícita, e é percebida como exigindo um comportamento adequado na base de uma aprendizagem também adequada, ou ainda, se quisermos, numa situação que comanda o que Wittgenstein teria chamado de um jogo de linguagem específico. Não precisa dizer que toda regra chama uma aplicação na medida em que ela existe apenas em suas aplicações, e que esta aplicação consiste sempre em uma ação, mas ainda temos de acrescentar que, por conta disso, só há e só pode haver ação onde uma regra é *implicada*. Com efeito, o que seria uma ação que não atenderia a nenhuma regra? Qual sentido ela poderia pretender? Vislumbra-se aqui: 1) que uma concepção pragmatista da crença, na medida em que entrega a ações o encargo da significação dessas, é ao mesmo tempo uma concepção normativa e inferencialista; as crenças, por conta do que as associa a ações, remetem a regras que determinam suas implicações, e são essas regras que estão envolvidas nas relações inferenciais que ligam tanto as crenças entre si quanto as crenças com os atos aos quais elas devem sua significação¹⁸, 2) as regras em questão podem enunciar-se e portanto podem ser *expressas* como tais, como ocorre com ordens, mas podem também ser apenas *implícitas*, na relação que se manifesta entre crenças e atos. Para que tal relação seja possível, uma regra é necessária.

Esses dois pontos não apenas evidenciam mais uma vez toda a importância das regras em uma concepção pragmatista da crença; atestam de algum modo a existência implícita das regras e o que esse estatuto implícito apresenta de primeiro, conforme o que Brandom se empenhou em estabelecer. Mas é sobretudo o que associa a ação a regras que temos que lembrar aqui. Ora, como explicar que regras possam estar presentes onde nenhuma regra ainda foi formulada, enunciada, como parece ser exigido pela concepção pragmatista da crença – sem o que teríamos de imaginar que o elo da crença com atos como critério da significação só é pensável e decisivo onde regras existam em estado explícito? A resposta reside ao mesmo tempo no caráter fundamentalmente social das regras, na impossibilidade de admitir que as regras possam desempenhar o papel de regras em uma base privada, e por via de consequência – em razão do elo que acreditamos poder estabelecer entre regra e ação – reside na própria dimensão social da ação. Como poderíamos,

18 Brandom [1994].

com efeito, explicar a natureza implícita da regra sem lançar mão de seu caráter social, das interações das quais é solidária ou ao menos das condições deste tipo? Certamente podemos imaginar situações em que uma regra opera implicitamente em uma ação e em um encadeamento de ações, onde essa regra foi previamente integrada por efeito de uma aprendizagem. Mas isto obviamente não resolve a questão da fonte da regra, a não ser na medida em que somos levados a postular sua existência em um sistema que autoriza sua formulação, mas a contém de maneira imanente. Tal visão, além de apresentar a desvantagem de anular todo controle real sobre as regras, e provavelmente toda possibilidade de fazê-las evoluírem, só pode chegar a um círculo do qual não se vê o que poderia ter de virtuoso. Na realidade, colocando a questão da fonte das regras, ou, antes, do que explica seu caráter implícito, temos de voltar à importância das interações nas situações em que operam regras: é a coordenação das ações, seu ajuste numa situação de jogo de linguagem, que dá às nossas ações, por mais primitivas que sejam, uma significação normativa, ou, antes, a significação de uma aplicação que remete a regras. E é neste sentido que a regra está paradoxalmente presente em sua aplicação, primeiro implicitamente, depois explicitamente se for o caso. Em outras palavras, é porque nossas ações acontecem em um contexto social de interações que elas são ações e – o que é a mesma coisa – que elas obedecem a regras. Concebemos então que já de início o conceito de ação tem um caráter social. Podemos ver neste ponto um aspecto maior do pragmatismo, assim como o aspecto maior de uma teoria pragmatista da ação.

A Criatividade do Agir

Nosso propósito já nos levou a enfatizar o caráter eminentemente público ou social da investigação, em seguida levou-nos a enfatizar a indissociabilidade das questões que dizem respeito à democracia e das que dizem respeito à sociedade, e finalmente a enfatizar a interatividade do social. Precisamos agora tentar ver os elementos novos que a consideração da ação, concebida como de natureza essencialmente social, traz, em relação a visões que subestimaram sua importância e seu alcance.

Dizer que a ação é de natureza essencialmente social é dizer que só há e só pode haver sociedade, laço social, onde há atores agindo em interação uns com os outros, em situações que envolvem valores e finalidades comuns, que os envolvem de volta em relação a elas. Por esse motivo, como já o vimos,

não há outra posição, quanto aos problemas que isso implica e às análises que podemos propor, senão uma posição de implicação. Se os fatos sociais não são “coisas”, não é porque – ou não apenas porque – eles já são investidos de sentido, mas porque eles não se dissociam das ações que os qualificam como de natureza social; são os processos considerados que constituem o coração do social e não seus resultados. Em relação ao debate associado, que opõe o *explicar* e o *entender*, ou as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften*, o pragmatismo ocupa uma posição que não se reduz nem a essas nem àquelas¹⁹.

Essa diferença, entretanto, não tem por consequência apenas uma concepção diferente de sociedade; ela afeta a natureza mesma do agir e das potencialidades do agir. A investigação, no sentido peirciano, já tinha a consequência de abrir o conhecimento para possibilidades cujas crenças, que são sua condição prévia, não permitiam prejudicar. A concepção pragmatista do conhecimento é uma concepção fundamentalmente *aberta*, pois não se mede por nenhum *a priori*, nem por qualquer instância previamente constituída que ele seria destinado a atingir ou a *representar*, e que esgotaria seus recursos. O mesmo ocorre com os valores. Se o futuro permanece aberto e se ele toma um sentido que envolve o presente, não é por conta de alguma teleologia que permitiria medir nossos passos, como podem ser medidos com uma régua, mas precisamente porque, sendo aberto, ele exige nossa capacidade de configurar e de reconfigurar, pelas nossas escolhas no presente, nossa experiência comum presente e por vir. Dewey pensava por esse motivo que o melhor remédio para as inevitáveis imperfeições de nossas democracias ou de nossos sistemas sociais encontra-se na educação²⁰. Uma concepção como essa pode parecer questionável e irrealista. Seria no entanto um erro pensar que ela subestima o peso das inércias sociais ou dos obstáculos que, neste plano também, entulham o caminho da investigação. Os problemas colocados por essa concepção têm mais a ver com o que ela pressupõe quanto às condições e à natureza da ação – em outras palavras, daquilo que estamos agora em condição de chamar de “agir” – e com as perspectivas sobre as quais ela se abre quanto às concepções com as quais geralmente concordamos em filosofia e nas ciências sociais e políticas. Hans Joas, em seu esforço para

19 Ver Rorty [1982] e “Le parcours du pragmatiste”, in Eco [1996].

20 Dewey [1983]. A educação é indissociável da democracia, tanto mais que não somente, “sem indivíduos fortes e competentes, os laços de que a sociedade depende não têm nenhuma força”, mas que os fins que uma sociedade assume supõem ao mesmo tempo uma implementação por atores responsáveis e uma projeção do futuro no presente que entrega à educação um controle igualmente responsável por suas escolhas.

ultrapassar os limites das teorias da ação, que já tinham ocupado a atenção de Parsons em seu livro de 1937, *The Structure of Social Action*, opôs a essas uma teoria da criatividade que se inspira essencialmente no que Dewey e Mead tinham escrito sobre o assunto²¹. Talcott Parsons, desenvolvendo uma hipótese dita de “convergência”, quis mostrar que todas as maiores teorias que vinham dominando o pensamento sociológico desde o início do século XX, apesar de suas divergências, concluíam enfatizando a importância determinante da ação²². Embora Parsons não tenha citado nenhuma dívida específica para com o pragmatismo, a sua constatação final encontra-se em surpreendente concordância com as ideias que, no mesmo tempo, Mead e sobretudo Dewey não tinham parado de defender contra as concepções e as teorias que, de modo geral, tendiam a privilegiar um esquema como o da racionalidade instrumental, o qual leva inevitavelmente a conceber o agir como orientado para fins que lhe são impostos de maneira exterior, e por conseguinte leva a separar a regra de suas aplicações e a mente ou o pensamento da ação. No espírito de Dewey e no de Joas, o erro que mina este esquema é duplo. Por um lado, o modelo da ação fundamentado na relação meios/fins – em outros termos o da “ação racional” – subestima ou ignora a maneira como a escolha dos meios interage com a definição ou o esclarecimento dos fins²³. É apenas no caso em que supomos que os fins comandam a escolha dos meios – e agem portanto à maneira de uma regra (voltaremos a esse ponto) – que os meios se apresentam como um conjunto de escolhas possíveis de eficácia variável, eficácia essa que se torna então critério de decisão. Em tal esquema, segundo uma versão simplificada, o agente deve escolher – e supõe-se que ele escolherá invariavelmente segundo tal critério – segundo a dupla visão que ele tem dos fins buscados e dos meios que lhe parecem trazer o máximo de garantia de eficácia. A racionalidade de tal procedimento consagra, nem precisa dizê-lo, o reino dos especialistas, e tende inevitavelmente a favorecer a reiteração dos mesmos tipos de escolhas em situações de natureza semelhante ou tidas como tal. Favorece também um tipo de pensamento e provavelmente de ação que Wittgenstein apresentava como uma forma de cegueira, pois

21 Joas [1999-1]

22 Parsons [1937], bem como os comentários de Joas [1999-1], cap.1.

23 Joas [1999-1], p. 24. Na ótica de Parsons, a existência de “valores forjados coletivamente” é o que permite “ultrapassar o modelo racional levando em conta os fatores normativos que intervêm na determinação dos fins e na escolha dos meios da ação”. Os fins individuais, sustenta Joas, “formam-se em relação recíproca com os fins almejados por outros sujeitos agentes”.

tende a restringir a escolha das possibilidades e dos fins que poderiam deixar-se vislumbrar – no jogo das interações entre os meios e os fins – se não os considerássemos previamente definidos.

Tal esquema – por mais defeituoso que seja de um ponto de vista teórico ou prático, em suas consequências sociais e políticas – está de fato atuando em muitas situações, e corresponde sem dúvida alguma ao tipo de ação favorecido pela racionalização das sociedades modernas na visão weberiana. Entra em paralelo com outro tipo de escolha e de ação privilegiado por outro tipo de teoria, mais orientada pelas normas e valores. O primeiro corresponde mais ou menos ao que Kant colocava na categoria dos imperativos hipotéticos²⁴ – com o tipo de raciocínio prático que igualmente lhe corresponde - ; o segundo, por sua vez, corresponde a um campo de ação que o próprio Kant tinha por especificamente moral, por corresponder a escolhas que respondem à pergunta pelo que se deve fazer, abstração feita dos interesses ou dos desejos peculiares dos atores²⁵.

Observar-se-á - quaisquer que sejam os méritos da filosofia prática de Kant e das distinções que dela fazem parte – que o fato de introduzir tal demarcação entre dois tipos de ação, segundo estejam orientadas para objetivos práticos ou para valores, entra em estreitas relações com as múltiplas formas de separação que se costuma estabelecer entre as atividades humanas e a desigualdade de tratamento que lhes reservamos²⁶. Em Kant, o caráter desinteressado da arte oferece-nos um testemunho disso, tanto quanto nossa visão da arte como atividade autônoma e separada²⁷. Esta questão já ocupou nossa atenção. Não há necessidade de voltar a ela, mas, como ela concerne muito particularmente ao agir, ao sistema de divisão social do trabalho e, no caso presente, ao erro imputável ao esquema fim/meio, vale a pena determo-nos nela alguns instantes.

A oposição entre o que pertence à arte e o que parece mais particularmente próprio a outras atividades como o “trabalho” ou atividades tecnicamente

24 Kant, *Crítica da Razão Prática*.

25 *Ibid.* É evidentemente a própria concepção do *dever* que Hegel criticará como uma expressão do “pensamento finito”.

26 A melhor expressão dessa dificuldade encontra-se no próprio Kant, na impossibilidade de ancorar a autonomia do sujeito da moralidade no mundo dos fenômenos. Um velho debate que se prolonga, que encontra expressão também em William James, que ele tenta superar em seus escritos sobre o empirismo radical.

27 Ver Dewey [2005], bem como meu ensaio de 2009: *La force d'un malentendu*.

determinadas em geral, casa de fato com um pressuposto que priva o agir – concebido à luz de uma articulação dos meios e dos fins – de suas virtudes criativas, para reservar esse privilégio a ações das quais se pensa curiosamente que é precisamente porque elas escapam às finalidades comuns e instrumentais que elas podem ter reconhecido como seu um estatuto à parte²⁸. Não é por acaso, desse ponto de vista, que as quatro definições kantianas do belo se revelam negativas, e tampouco é por acaso que a noção de “desinteresse” continua desempenhando um papel nas principais teorias estéticas ainda vigentes²⁹. Uma ampla fração das práticas artísticas escapa a este preconceito e talvez haja muito para aprender, desse ponto de vista, das experiências desenvolvidas por alguns artistas, muito além das teorias estéticas e de seus pressupostos. Eis todo o valor do livro de John Dewey, *A arte como experiência*: ter considerado a experiência estética como reveladora dos aspectos da experiência aos quais a filosofia ou as teorias da ação só prestaram uma atenção insuficiente.

O ponto principal que Dewey enfatizava e que Joas hoje salienta trata com efeito de um traço comumente reservado à arte: a *criatividade* do agir. Seria inútil, ou em todo caso impertinente, voltar às expectativas históricas, culturais tanto quanto conceituais, que atuam na ideia de criação artística e no que ela veicula. O que Dewey questionava, já vimos, era não tanto a ideia de que a arte é *criação* mas a convicção de que aquilo que nos parece próprio da arte falta às inumeráveis atividades que lhe são estranhas. A tal ponto que se hesita em seguir usando essa palavra: “criação”, mesmo quando, embora se possa encontrar aí um motivo adicional, seu uso se tenha estendido hoje para a esfera econômica do *management*³⁰. A questão toda resume-se de fato a que a “criatividade” não é o privilégio mais ou menos obscuro, e por isso tido como estranho a uma apreciação racional, de *certas* atividades, mas um caráter fundamental e geral do agir humano.

O hábito de reservar esse caráter a certas atividades, tidas então como excepcionais e sagradas, está na realidade ligado a uma psicologia que integrou os dualismos que constituem seu pano de fundo, e também ligado a

28 Lembre-se, no entanto, da maneira como o *management*, em nome precisamente de uma ideologia da “criatividade”, apoderou-se de seus principais traços. Ver Boltanski e Chapelle [2000]. Este aspecto das coisas deveria, entretanto, ser complementado por uma análise da competitividade que constitui sua contrapartida dentro das empresas.

29 Ver Carroll [2005].

30 Boltanski e Chapelle [2000].

condições externas e sociais que os perpetuam a ponto de fazê-los aparecer como uma instituição de natureza. O principal benefício da noção deweyana de *experiência* foi revelar essa “dupla limitação” e de eliminá-la. Como ele sugere em um trecho importante, desse ponto de vista, da *A arte como experiência*: “A psicologia compartimentada que mantém uma separação nítida no seio da experiência perceptiva é um reflexo das instituições sociais dominantes, que marcaram profundamente tanto a produção quanto o consumo ou o uso. Quando o trabalhador produz em condições industriais diferentes das de hoje, suas próprias inclinações levam-no à criação de produtos úteis que satisfazem sua sede de experiência [...] Esta psicologia separatista é suficientemente refutada pela atividade do artista [...] Tais atividades não apenas mostram a falsidade do princípio psicológico postulado, mas acontece muitas vezes que as experiências que elas acionam adquirem um caráter indubitavelmente estético³¹. Considerado sob esse aspecto, o contraste que opõe comumente dois tipos de atividades, respectivamente livres e criadoras para algumas, limitadas e monótonas para outras, decorre de um mal-entendido cujas origens são tanto filosóficas quanto sociais. Trata-se de algo, sugeria Dewey ainda, que precisa ser “eliminado, e não elevado à categoria de uma diferença a partir da qual a arte pede para ser definida³².”

Esta tese, hoje retomada e defendida por Hans Joas, não pretende invalidar as teorias da ação que, como as da “ação racional” ou da normatividade, ofereceram uma representação da ação que oculta sua dimensão criadora; ela almeja antes pôr no seu lugar uma concepção que lhes restitui, por englobá-las, o que elas rejeitaram, incorrendo por isso numa visão empobrecida do agir. É o que indica Hans Joas quando atribui ao pragmatismo de Dewey o alcance de “criticar uma orientação muito estreitamente prática, da vida americana”, e de dar destaque a uma *criatividade situada*³³.

Quase não é necessário dizer que, sob um ângulo social e político, em especial do ponto de vista do que é a nosso ver uma democracia, e do tipo de funcionamento que podemos esperar dela, isso não pode ser sem consequência. Os impasses nos quais desembocava a concepção weberiana da racionalidade, nos contextos das sociedades modernas, já ocuparam legitimamente a atenção de Habermas, em seu esforço de reintegrar na esfera da racionalidade

31 Dewey [2005], p. 306-307 da tradução francesa.

32 *Ibid.*, p. 325.

33 Joas [1999-1], p. 142-143.

comunicacional o campo devastado dos valores³⁴. O erro de Habermas, segundo Joas, foi no entanto ter mantido desavisadamente, em sua teoria das vozes da razão e dos três tipos de “pretensão” que lhes correspondem, o gênero de divisão contra o qual se insurgia Dewey, e que reproduz de fato, curiosamente, o aparato das distinções que presidia as três críticas kantianas³⁵.

Criatividade e Normatividade

Para Joas, o princípio de criatividade do agir anula essas distinções e permite compreender o que as teorias racionais da ação encontram como uma dificuldade: a capacidade de inventar ou de reconfigurar o horizonte dos fins aos quais responde toda ação, no processo da própria ação. É a propensão a raciocinar em termos de sistema – propensão significativamente estranha ao pragmatismo – que nos impede de tomar a extensão de tal capacidade e de seu caráter social. Agir é sem dúvida acionar meios a serviço de um fim, mas o processo que nos leva a isso conjuga-se com uma *situação* que reveste a forma de um *problema* (exatamente como o da “fixação da crença”), em relação com outros atores (com os quais estou em interação), e de maneira tal que os fins almejados, que podem ter em si mesmos um caráter vago, sejam suscetíveis de se *modificar* consoante os meios adotados e sua articulação própria³⁶. Neste particular, o modelo da ação racional é no melhor dos casos uma abstração. Não corresponde em nada ao que acontece quando atores estão em *situação*, ou seja, quando o encaminhamento e a definição dos fins são sempre suscetíveis de evoluir. Vale observar que Peirce, em sua lógica, atribuiu claramente à investigação essa peculiaridade de reajuste, e apontou explicitamente como a

34 Habermas, [1981-2], “*Les voies de la raison*”, em *Théorie de l'action communicationnelle*, vol. I.

35 Joas [19991-1], p. 156: “Os diferentes tipos de racionalidade podem ser definidos [...] como diversos graus de desenvolvimento da razão comunicativa; para uma teoria da ação, isso no entanto leva apenas a distinguir os tipos de ação correspondentes a essa tipologia das formas de racionalidade.”

36 *Ibid.*, p.166, em que Joas contesta, apoiando-se em Dewey, o esquema fins/meios como o “protótipo ao qual deve referir-se uma teoria da ação”. “Crer que a instauração de um fim tem que anteceder o ato, é supor que o conhecimento humano independe do agir.” Nem precisaria acrescentar que as pressuposições que estão aqui envolvidas – com os dualismos que as comandam e nos quais elas desembocam – são da mesma ordem que as que estão atuando em nosso conceito de regra desde que se privilegie a regra em relação a suas aplicações ou que se a separe dessas.

coisa mais importante, do ponto de vista científico, a capacidade de invenção das hipóteses: a *abdução*, ao lado e bem acima da dedução e da indução³⁷.

Joas, que presta homenagem a Peirce por isso ao mesmo tempo em que integra as principais sugestões de Dewey em seu *Teoria da Investigação*, considera que a evidenciação da criatividade do agir constitui a mais original e a mais importante contribuição que o pragmatismo tem para oferecer a uma teoria da ação. Ela é o ponto que permite, a seu ver, reintegrar na teoria a realidade concreta das ações e sua incontestável capacidade de transformação das condições que são sua partida, e a capacidade de revisão dos fins que lhes são inicialmente ligados. O uso que Joas faz da palavra “concreto” lembra talvez inoportunamente uma das divisões que suas reflexões deveriam anular, mas tirando essa pequena dúvida, a concepção que ele propõe é propriamente de natureza a esclarecer o tipo de contribuição que o pragmatismo pode trazer para uma reflexão sobre a ação e para os problemas levantados pelas ciências sociais e humanas. Restaria esclarecer, além do conceito do agir, as noções de criação e criatividade como tais, enquanto são revestidas de discursos e interesses que não são nem um pouco claros em si mesmos. Entretanto, a pergunta que convém colocar, por conta do que se deixa entrever como uma abordagem pragmatista do agir, diz respeito mais uma vez à questão das normas e à relação que pode ser estabelecida entre uma reflexão sobre as regras e as propriedades da ação tais como estamos agora em condições de vê-las. Obviamente o campo das regras excede o campo da lógica, mas no fundo os pressupostos que limitam essas à indução e à dedução – em detrimento da abdução – são da mesma natureza que os que nos inclinam a dissociar a regra de suas aplicações e a pensar que ela as antecede, à imagem da intenção que supostamente antecede as ações com as quais lhe pomos em relação.

A questão prévia que se coloca consiste em saber até onde se estende o campo das regras. Existe todo tipo de regras; nenhuma, para o pragmatismo, goza de um estatuto *a priori*. Indissociáveis de suas aplicações, elas são, exatamente como o agir, suscetíveis de revisões, de ajustes, e isso qualquer prática

37 Peirce [2003], “*Comment théoriser*”, p.177. Em *Oeuvres Philosophiques*, vol. II, *Pragmatisme et sciences normatives*: “a abdução abrange todas as operações pelas quais teorias e concepções são geradas”. No mesmo texto, Peirce detalha que por abdução ele entende “todo modo ou grau de aceitação de uma proposição como verdadeira na base de que um fato ou fatos foram estabelecidos cuja ocorrência aconteceria necessariamente ou provavelmente no caso dessa hipótese ser verdadeira” (*ibid.*, p.184). Em relação à indução e à dedução, a abdução é a única operação que introduz uma ideia nova, e Peirce a inclui na lógica. Joas [1999-1, p.145] vê nela uma contribuição decisiva para a teoria da criatividade à que Dewey deu toda a amplitude em sua lógica da investigação e da descoberta.

social está em condição de confirmar. O expressivismo de Brandom, que se pode considerar como a contribuição mais recente à questão das regras, deixa claramente supor que, em razão de sua natureza implícita, não se pode atribuir à regra um estatuto ontológico tal que as atividades que ela rege sejam consideradas como um *efeito* da significação que ela toma aos nossos olhos em sua forma explícita ou explicitada³⁸. Existem atividades regradas, e portanto submetidas a normas, sem entretanto regra aparente, ou seja, explícita³⁹. Para todas as atividades ou comportamentos solidários de um raciocínio prático, esse é um ponto que podemos considerar como adquirido, a menos que recusemos a versão proposta por Brandom dos engajamentos inferenciais⁴⁰.

Deveríamos, pois, poder considerar que a questão do agir, tal como Joas a concebe, é interpretável à luz da questão das regras e mais precisamente da visão que Brandom propôs. No entanto, será que isso significa que o campo da regra se estende a todo agir humano e ao campo social por inteiro? Observe-se que, de certo modo, é exatamente isso que supõem as teorias que, no espírito do estruturalismo por exemplo, concebem a sociedade como definida por suas regras, ou que lhe conferem o tipo do poder coercitivo que lhes atribuiu Durkheim⁴¹. Dois pontos merecem entretanto ser considerados. De saída, há uma diferença entre as situações que têm a ver com uma ação que encerra um raciocínio prático, que ele próprio mobiliza uma regra confirmada pelo uso ou incrustada nas crenças, e uma situação – *problemática* – em que, sendo visado ou desejado um determinado fim, precisa-se então *encontrar a regra* e eventualmente *inventá-la*. As regras são imanentes a nossos comportamentos e a nossos atos, mas há casos em que as regras disponíveis – inclusive as que são

38 Brandom [1994]. Um ponto importante consiste em sublinhar – na linha do que Wittgenstein tinha evidenciado – que “as regras não se aplicam por si mesmas; elas não determinam a correção de sua aplicação senão no contexto de práticas que consistem em distinguir entre aplicações corretas e aplicações incorretas” (p.20). Ora, se estas práticas tivessem elas também o estatuto de regras, seríamos levados a uma regressão ao infinito – e este é o motivo pelo qual a aplicação de uma regra não pode depender de uma *interpretação*. Esta constatação invalida toda concepção platônica da regra e argumenta a favor de uma concepção pragmatista das normas, a de uma correção primitiva das ações de natureza *implícita*, “antecedendo sua formulação *explícita* em regras e princípios” (p.21). Tal estatuto (implícito) só se pode conceber à luz de condições públicas envolvidas em nossas ações, que portanto justificam seu caráter social.

39 Brandom elabora uma teoria a respeito em *Making It Explicit* [1994]. *L'articulation des raisons* [2000], que retoma as teses de 1994, lhe oferece destaque por uma base inferencialista que dá papel fundamental à troca de razões e conseqüentemente aos *envolvimentos* que isto implica para uma teoria da normatividade.

40 Brandom [2000], cap. II: “*L'action, les normes et le raisonnement pratique*”

41 Durkheim [1895].

iminentes a nossas crenças – não atendem a nossos desejos nem a nossas necessidades. É neste momento que se coloca a questão da invenção da regra e não parece que esse caso se superponha exatamente aos que Joas aborda quando fala da criatividade do agir. Haveria então dois casos a distinguir, o segundo estando mais próximo do que Pierce tinha em mente ao falar em abdução. Talvez haja apenas, entre os dois, uma diferença de grau, mas a *invenção*, enquanto tal, da regra, coloca problemas específicos que correspondem mais precisamente à situação da investigação. Em segundo lugar, há provavelmente uma diferença a ser estabelecida entre as regras técnicas, aquelas em que a ação lança mão de uma estratégia de sucesso que envolve apenas como pano de fundo a presença de valores, e as regras que remetem diretamente a valores, seja em razão dos compromissos que traduzem ou dos fins efetivamente almejados.

Nos dois casos, a menos que façamos abstração de todo potencial de “criatividade”, e apesar do que a ideia de regra pode apresentar de vago em alguns casos, em que temos, por exemplo, um mero “hábito de ação” – caso típico de uma regra implícita que não exige forçosamente uma explicação -, estamos em face de um problema que pode facilmente tomar a forma de um paradoxo, que, talvez, a concepção de Brandom permita dissipar. Como *escapar* da regra ou ao menos afastar-se dela, se for uma regra que corresponde a um uso compartilhado, ainda assim *obedecendo* à regra, ou seja, agindo conforme a regras, o que parece embutido na própria noção do agir, tanto do ponto de vista de Joas quanto do de Brandom? Ou ainda, como temos que conceber o agir para conceber ao mesmo tempo sua *eficácia*, em um contexto social dado, e a capacidade de modificação das expectativas que fazem parte dele, do ponto de vista das regras implicadas nas interações que lhes são ligadas?

É desnecessário dizer que uma concepção da normatividade que subordina o agir ou a possibilidade do agir a regras das quais ele seria apenas uma atualização, é por definição incapaz de lidar com esse dilema. É esse em grande parte o defeito das teorias sociológicas que nos são familiares e dos raciocínios que privilegiam o *sistema* em relação ao *ator*. A diferença estabelece-se, portanto, no nível do agir, em sua relação com as normas e com a sociedade, segundo se privilegie uma visão do social que lhe absorve as potencialidades ou uma visão do agir que lhe abre as potencialidades, e com isso, as da própria sociedade. Esta última hipótese é certamente a que melhor caracteriza o pragmatismo, e é de natureza a superar o velho dilema, no qual esbarrava William James em sua filosofia, da necessidade e da liberdade⁴².

42 James [2007].

Observaremos que mais uma vez a questão é a das normas; a imensa vantagem de uma concepção como a de Brandom, por privilegiar o implícito da regra, é dissociar seu princípio do outro princípio da necessidade permanente. Podemos ver também aí a marca do pragmatismo de Wittgenstein. Uma concepção atenta ao *uso* e às *aplicações* – e por consequência às aprendizagens – na definição da regra e da normatividade, dá-se, muito melhor do que outras, as condições de compreender por que as regras, qualquer que seja sua natureza, e em especial quando se trata do agir social, não formam de jeito algum um horizonte de necessidade intransponível⁴³. “Uma teoria da criatividade do agir, escreve Joas, diferentemente dos modelos racionais, aborda o estudo do agir independentemente de todo pressuposto normativo”. Tal teoria deve compreender a criatividade como uma dimensão de todo agir humano, e até a rotina como um resultado da criatividade⁴⁴.

A ação mobiliza obviamente recursos que são tanto da mente quanto do corpo, em outras palavras, potencialidades ou disposições que são tanto mentais quanto físicas, e é provavelmente porque apenas as condições físicas não podem bastar para dar ao conceito de ação um conteúdo, um conteúdo diferenciado, que a prioridade foi primitivamente dada ao pensamento – e ainda precisaria falar em pensamento consciente - como o elemento diferenciador das ações humanas. No ponto em que nós estamos, é inútil precisar que essa propensão de aparência legítima também foi uma fonte de erro que o pragmatismo permitiu evidenciar, dando-nos ao mesmo tempo os meios para nos libertar dela.

Referências bibliográficas

- Ascombe, Gertrude [2002]. *L'intention*. Paris: Gallimard.
- Boltanski, Luc, e CHIAPELLO, Ève [2000]. *Le Nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Brandom, Robert [1994]. *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

43 A outra vertente é evidentemente a visão subjetivista em cujos termos os desejos que comandam a ação individual são integralmente subjetivos e entram então em conflito com os dos outros, com a ordem social, o Estado, e assim por diante. É exatamente essa visão que Dewey não parou de criticar: o indivíduo de um lado, a sociedade ou o Estado do outro, visão hobbesiana que, como observa Joas, não leva absolutamente em consideração “a origem dos fins perseguidos pelo ator individual” (Joas [1999-1], pág.20).

44 Joas [1999-1], pág. 207-208

- Brandom, Robert [2000]. *Articulating reasons: An introduction to inferentialism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Carroll, Noel [2005]. “L’expérience esthétique”, in Cometti, Morizot et Pouivier. *Esthétique contemporaine. Art, représentation, fiction*. Paris: Vrin.
- Cefaï, Daniel, e JOSEPH, Isaak [2002]. *L’héritage du pragmatisme*. La Tour d’Aigues: Éd. de l’Aube.
- Cometti, Jean-Pierre [2009]. *La force d’un malentendu*. Paris: Questions théoriques.
- Dennett, Daniel [1995]. *Darwin’s dangerous idea: Evolution and the meaning of life*. New York: Touchstone.
- Descombes. Vincent [1995]. *La denrée mentale*. Paris: Éd. De Minuit.
- Descombes. Vincent [1996]. *Les institutions du sens*. Paris: Éd. De Minuit.
- Descombes. Vincent [2004]. *Le complément du sujet*. Paris: Gallimard.
- Dewey, John. *Démocratie et éducation* [1983]. Lausanne: L’Âge d’homme.
- Dewey, John. *L’art comme expérience* [2005]. Paris: Gallimard.
- Durkheim, Émile [1895]. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Félix Alcan.
- Eco, Humberto [1996]. *Interprétation et surinterprétation*. Paris: PUF
- Engel, Pascal [1994]. “La philosophie de l’esprit et des sciences cognitives”, in MEYER, Michel. Paris: PUF
- Habermas, Jürgen [1981]. *Théorie de l’action communicationnelle*, vol I. Paris: Fayard.
- James, William [2007]. *Essais d’empirisme radical*. Paris: Flammarion.
- Joas, Hans [1999-1]. *La créativité de l’agir*. Paris: Éd. du Cerf.
- Joas, Hans [1999-2]. *La créativité de l’agir*. Paris: Éd. du Cerf. “Pragmatisme et sciences sociales”, in CEFÁI e JOSEPH [2002].
- Kant, Emanuel [1790]. *La critique du jugement*. Paris: Vrin, 1941.
- Peirce, Charles [1931-1958]. *Collected Papers*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Peirce, Charles [1978]. *Écrits sur le signe*. Paris: Éd. du Seuil.
- Peirce. Charles [2002]. *Oeuvres philosophiques I, Pragmatisme et pragmatisme*. Paris: Éd. du Cerf.
- Peirce. Charles [2003]. *Oeuvres philosophiques II, Pragmatisme et sciences normatives*. Paris: Éd. du Cerf.
- Rorty, Richard [1982]. *Consequences of pragmatism. Essays 1972-1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Steiner. Pierre [2008]. “Sciences cognitives, tournant pragmatiste et horizons pragmatistes.” *Tracés*, 2008/2.
- Williams, Meredith [1999]. *Wittgenstein, mind and meaning*. London and New York: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig [1953]. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag: 1980.