



José Barata-Moura é professor catedrático da Faculdade de Letras de Lisboa, em cujo Departamento de Filosofia lecciona.

É membro da Direcção da *Internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie-Societas Hegeliana*.

Publicou: *Kant e o Conceito de Filosofia* (1972), *Da redução das Causas em Aristóteles* (1973), *Totalidade e Contradição* (1977), *Estética da Caução Política* (1977), *Ideologia e Prática* (1978), *EPISTEME. Perspectivas gregas sobre o saber. Heraclito - Platão - Aristóteles* (1979), *Para uma crítica da "Filosofia dos Valores"* (1982), *Da Representação à "práxis"* (1986), *Ontologia da "Práxis" e Idealismo* (1986), *A "realização da razão" - um programa hegeliano?* (1990), *Marx e a Crítica da "Escola Histórica do Direito"* (1994).

O objectivo que nos propomos é duplo, mas articulado: precisar alguns contornos *problemáticos* dos horizontes de utilização da categoria filosófica de «prática», e se possível, clarificar o *teor* da sua intenção significativa.

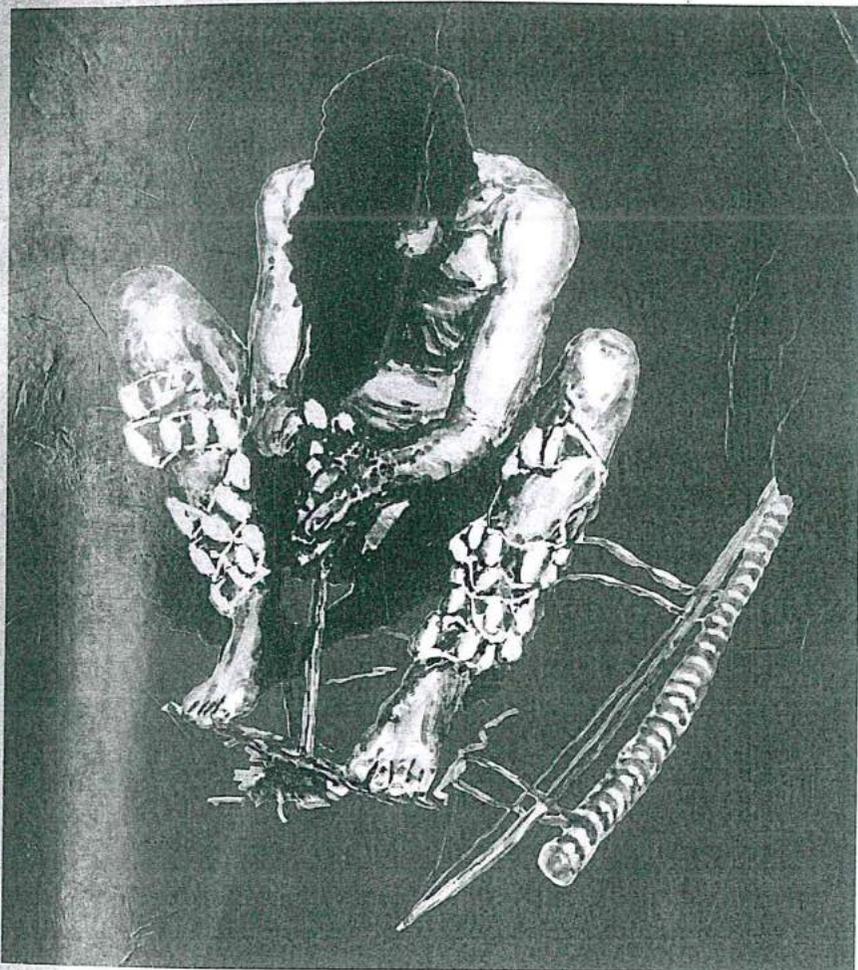
Iremos, pois, procurar desenvolver estas lições ao longo das seguintes etapas:

- uma retomada sensibilização à polissemia do conceito: no uso corrente da noção, e em algumas teorizações «fracas» ou difusas de identificação recorrente;
- uma consideração da prática em registo *pragmatista* estrito: da atenção às consequências de uma teoria ao utilismo do sucesso;
- a absorção da prática pelo ambiente societal: do plano ético-político à pragmática linguística e ao horizonte comunicacional;
- o regresso a uma «internalização» da prática: da diferença entre «agir» e «fazer» à tematização ética do comportamento;
- o sentido «forte» da prática como *transformação material*: ontologia e destinação de humanidade.

José Barata-Moura

Prática

Para uma aclaração do seu sentido como categoria filosófica
Caderno I



ISBN 972-8047-80-0

Edições Colibri



Forum de Ideias

PRÁTICA.

Para uma aclaração do seu sentido
como categoria filosófica.

CADERNOS - I

Colecção: *FORUM DE IDEIAS*

Direcção: Dr. Adelino Cardoso

Títulos publicados:

- 1 — *Leibniz Segundo a Expressão*
Adelino Cardoso
- 2 — *Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem, estudos sobre Wittgenstein*
António Zilhão
- 3 — *História da Filosofia e Tradição Filosófica*
João Paisana
- 4 — *Prática. Para uma esclarecimento do seu sentido como categoria filosófica*
José Barata-Moura

No Prelo:

A Razão Sensível - Estudos Kantianos
Leonel Ribeiro dos Santos

A Forma Problemática da Razão Kantiana
Pedro Viegas

Edições *Colibri*
Telefone/Fax 796 40 38
Apartado 50488
1709 Lisboa Codex

JOSÉ BARATA-MOURA

PRÁTICA.

Para uma esclarecimento do seu sentido
como categoria filosófica.

CADERNOS - I

Edições *Colibri*

Lisboa
1994

Título: PRÁTICA. Para uma aclaração do seu
sentido como categoria filosófica

Autor: José Barata-Moura

Editor: Fernando Mão de Ferro

Capa: Ricardo Moita

Depósito legal n.º 78 812/94

ISBN 972-8047-80-0

ADVERTÊNCIA

Com este primeiro volume dos *Cadernos* inicia-se a publicação — simultaneamente ambiciosa (no seu prospecto) e modesta (pelos resultados a que finalmente vem a conduzir) — de uma série de textos que têm estado na base de lições por mim proferidas, no âmbito de diferentes cursos de graduação e de pós-graduação oferecidos pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Instrumento complementar para o trabalho dos alunos, memória testemunhal de uma actividade lectiva, registo despretençioso de uma investigação e de uma reflexão que acompanham e pontuam um exercício universitário do ensino — eis o que nestes *Cadernos* se consubstancia e devolve ao *pensar crítico* dos leitores.

O presente volume reporta-se às lições que, sob a designação «Prática. Para uma aclaração do seu sentido como categoria filosófica», preparei para um módulo dos Cursos que, ao abrigo do Programa Foco, o Departamento de Filosofia organizou no ano lectivo de 1992-1993.

Outros *Cadernos* se seguirão — espero —, cobrindo, designadamente, temário abordado nas aulas da disciplina de «Filosofia do Conhecimento» e nos seminários do Mestrado em Filosofia.

Estes textos não podem deixar de estar dedicados aos alunos que, frequentando e participando nestes cursos, me deram a oportunidade de precisar e de aprofundar um pensamento acerca destas matérias.

À dedicatória queria também associar todos os Colegas com quem muitas destas questões, por vezes polemicamente, foram sendo debatidas, no decorrer de sempre fecundos momentos de intercâmbio.

Gostaria de manter em epígrafe, ao longo destas lições, duas referências eruditas que certamente nos fazem pensar.

A primeira corresponde ao conhecido fragmento B 40 DK de Heraclito: «a *polimatia* não ensina a ter *nus*» — «πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει»¹.

Coloca-nos ela, de pronto, perante o desafio e o sobreaviso de que um saber (polimático) de muitas coisas não é por si só garantia assegurada de que, por esse meio, se chega a uma adequada penetração pensante (noética) nos problemas.

Não se trata, a meu ver, de uma liminar postergação do vector informativo que tem de agasalhar qualquer exercício esclarecido do pensar — função eminentemente sócio-cultural —, mas tão-só de uma inescapável chamada de atenção para a circunstância de que a demanda de *racionalidade* se estabelece, persegue e consoma num horizonte de bem mais exigente concreção.

A segunda referência remete-nos para um não menos conhecido desabafo partilhado por Kant e por Marx, de acordo com o qual estamos longe de poder dispor de algo que se assemelhe a uma «via rápida» ou a uma «estrada real» para a ciência.

A terminar a *Crítica da razão pura*, Kant sensibiliza o leitor para o facto de que o caminho da crítica (*der kritische Weg*) permanece em aberto, e de que é pelo seu trilhar paciente e empenhado que resultará possível ir convertendo um carreiro pedestre (*Fußsteig*) em alargada estrada (ou rigorosamente, contextualização cultural *oblige*: em estrada militar, *Heerestraße*)².

Numa carta ao «citoyen» Maurice de La Châtre, colocada à cabeça da tradução francesa de *O Capital* de 1872, Marx retoma, a seu jeito, uma semelhante metáfora viária: «Não há estrada real para a ciência, e só têm hipótese de chegar aos seus cumes luminosos aqueles que não temerem cansar-se a subir os seus carreiros escarpados» — «Il n'y a pas de route royale pour la science et ceux-là seulement ont chance d'arriver à ses sommets lumineux qui ne craignent pas de se fatiguer à gravir ses sentiers escarpés.»³.

1 HERACLITO, *Fragmento B 40; Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Hermann Diels e Walther Kranz, Berlin, Weidmann, 1956³, vol. I, p. 160.

2 Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 856, B 884.

3 Karl MARX, *Brief an Maurice La Châtre, 18. März 1872; Le Capital*; MEGA², vol. II/7, p. 9.

No prefácio da primeira edição desta mesma obra, Marx havia igualmente sublinhado, alguns anos antes: «Que todo o começo é difícil, vale em toda a ciência.» — «Aller Anfang ist schwer, gilt in jeder Wissenschaft.»⁴.

Desta feita, é todo um incontornável envolvimento nas tarefas da *mediação* que se desenha e perfila como constitutiva exigência, temática e subjectiva, de qualquer demanda de um saber.

Mais do que expôr um eventual *paradoxo* de que toda a ciência se encontre infectada, estes dois pensamentos, de Heraclito a Marx, *na sua conjugação* concitam, porventura antes, a *dialecticidade* de todo um processo investigativo e de aprendizagem.

Na consciência dos perigos assinalados e como incitamento ao desenvolver de um pensar autónomo, esclarecido e informado, se não-de dar utilização às páginas que se seguem. Tal é, pelo menos, a sugestão que aqui deixo.

Lisboa, 17 de Maio de 1993.

José Barata-Moura

4 K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Vorwort; MEGA², vol. II/5, p. 11.

PRÁTICA.

Para uma aclaração do seu sentido como
categoria filosófica.

ÍNDICE

pág.

CAPÍTULO I:

INTRODUÇÃO. POSIÇÃO DO PROBLEMA

1. Do embaraço da pergunta pelo que está próximo 11
2. Um espaço semântico diversamente ocupado..... 12
3. Esquematização de um itinerário 19

CAPÍTULO II:

USO CORRENTE E TEORIZAÇÕES AVULSAS

1. Num âmbito quotidiano 21
2. Prática e experiência 24
3. Prática e técnica 26
4. Prática e comportamento pragmático..... 29

CAPÍTULO III:

REGISTO PRAGMATISTA

1. Os resultados como indicador da verdade 31
2. Rasgos de pragmatismo clássico..... 33
3. Um humanismo em ambiente pragmático..... 35
4. Uma certa funcionalidade utilista 37
5. Um determinado ângulo para o instrumentalismo 40
6. Uma conversação de sucesso 44

CAPÍTULO IV:

ABSORÇÃO EM AMBIENTE SOCIETAL

1. Na esfera do agir societal.....	51
2. O discurso como acto.....	55
3. «Praxificações» do ser.....	59
4. Pragmáticas comunicacionais.....	63

CAPÍTULO V:

PULSÕES DE INTERNALIZAÇÃO

1. Revisitações da «filosofia prática».....	69
2. Uma imanência teleológica do prático.....	71
3. A per-feição ética da prática.....	73
4. Incoações deónticas.....	76
5. Um paradigma tutelar.....	80
6. Hermeneutização da prática.....	83

CAPÍTULO VI:

A PRÁTICA COMO TRANSFORMAÇÃO MATERIAL

1. Emergência de um sentido «forte» de prática.....	87
2. Um tema cientemente marxiano.....	89
3. Horizonte prático da crítica.....	92
4. Carácter objectivo da prática.....	95
5. Figuras da prática.....	97
6. Num horizonte de destinação.....	101

BREVES INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS.....	105
---------------------------------------	-----

ÍNDICE DE NOMES.....	109
----------------------	-----

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO. POSIÇÃO DO PROBLEMA

1. *Do embaraço da pergunta pelo que está próximo.*

Quando nos encontramos confrontados com o problema de determinar os contornos semântico-significativos de uma categoria filosófica, a memória cultural costuma irromper, intentando vir em auxílio da nossa perplexidade inaugural.

Ocorre, assim, com uma frequência documentável, a lembrança de um conhecido dito de Aurélio Agostinho acerca do tempo:

«Quid est ergo tempus ?

Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.»¹,

«Que é, então, o tempo? Se ninguém mo perguntar, sei; se a quem me pergunta quiser explicar, não sei.»

Esta invocação agostiniana não representa, a meu ver, uma simples manifestação elegante daquela erudição histórico-filosófica, mais ou menos afectada, que é de bom tom alardear nos prolegómenos de toda a boa abordagem académica que se preze de um assunto complicado.

Não visa igualmente ganhar tempo com floreios de «scholarship» requentada para que a imaginação alinhave o esboço de um respondimento apropriado, nem tão-pouco preparar o terreno para a admissão expeditiva de caracterizações «fracas» — docemente «soft», ou sugestivamente «impressionistas» —, respaldadas numa eventual constatação da incontornável complexidade das questões.

Não é, de facto, de escapatória requintada que se trata, tranquilizadamente envolta pela confissão insuspeita de uma autoridade que tradicionalmente faz fé.

A observação de Agostinho acerca do tempo possui um alcance epistemológico mais vasto. Reflete com candura e honestidade — em traços estruturais — a *situação inicial da pesquisa* sempre que é mister perguntar, *em termos de teoria*, pelo conteúdo de categorias que conhecem uma

1 Aurélio AGOSTINHO, *Confessionum libri tredecim*, XI, 14, 17.

larga aplicação na linguagem ordinária e na reflexão corrente. É o embaraço da pergunta pelo que está próximo, e é comumente utilizado, que aqui — só na aparência, perturbadoramente — transparece.

O que vale para o «tempo» vale para a «prática», e, arrisco-me a dizer, para todos os objectos de indagação do mesmo tipo.

2. Um espaço semântico diversamente ocupado.

Outro caminho possível para introduzir o terreno de arranque da nossa meditação nestas lições poderia ser de ordem empírico-constatativa: uma amostragem, algo avulsa, da diversidade de intenções significativas que o termo *prática* — e seus associados — exhibe na actualidade.

Apenas três exemplificações sumárias e desgarradas, às quais não pretendo emprestar qualquer relevância especial em termos de uma encaixável futura dedução de implicações sistemáticas.

Pierre Bourdieu, numa obra de 1980, intenta individualizar e analisar um *princípio de engendramento* das práticas, um *modus operandi*, que internamente lhes confere *coerência operativa*, mas que, em todo o caso, se não reconduz ao discurso e à atitude *objectivantes* que aspiram a fornecer-nos uma sua *teoria*:

«não se pode apreender (*saisir*) a lógica da prática a não ser por construções que a destroem como tal»²;

«a prática não implica — ou exclui — o domínio (*maîtrise*) da lógica que aí se exprime»³.

Decorrem desta perspectivação do problema três ordens principais de implicações para uma tarefa de inteligibilização da(s) prática(s) no seu acontecer socializado:

a) no plano epistemológico geral, a dissociação entre uma razão imanente efectual e uma razão segunda, ou teoricamente construída em momento posterior e num contexto já todo ele diferente: «a lógica lógica, isto é, armada de todos os instrumentos acumulados da objectivação, e a lógica universalmente pré-lógica da prática»⁴;

2 «l'on ne peut saisir la logique de la pratique que par des constructions qui la détruisent en tant que telle», Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique* (doravante: SP), Paris, Minuit, 1980, p. 24.

3 «la pratique n'implique pas — ou exclut — la maîtrise de la logique qui s'y exprime», P. BOURDIEU, SP, p. 25.

4 «la logique logique, c'est-à-dire armée de tous les instruments accumulés de l'objectivation, et la logique universellement prélogique de la pratique», P. BOURDIEU, SP, p. 37.

b) no plano fáctico, a autonomização das práticas relativamente aos seus dispositivos científicos de justificação, e a sua correlativa «fragilização» teórica, ou o reconhecimento do seu incontornável envolvimento com as dimensões da «incerteza» e da «opacidade»: «se as práticas tivessem por princípio a fórmula geratriz que é preciso construir para dar razão delas — isto é, um conjunto de axiomas, à uma, independentes e coerentes —, as práticas produzidas segundo *regras* de engendramento perfeitamente conscientes ver-se-iam despojadas de tudo aquilo que em próprio as define como práticas, isto é, a incerteza e o esbatimento [de contornos, *le flou*], resultantes do facto de que elas têm por princípio, não regras conscientes e constantes, mas esquemas práticos, opacos para si mesmos, sujeitos a variar segundo a lógica da situação, o ponto de vista, quase sempre parcial, que ela impõe, etc.»⁵;

c) no plano genérico de uma demanda de compreensão, haveria, assim, lugar à identificação de um peculiar «sentido prático» (*le sens pratique*) — distinto de qualquer faculdade lógica científico-teorizante constituída num recurso à objectivação, e responsável pela «coerência sem intenção aparente e pela unidade sem princípio unificador imediatamente visível»⁶ das práticas, designadamente, rituais: «este sentido prático — que não se enreda nem com regras nem com princípios (salvo em casos de falha ou de fracasso), e menos ainda com cálculos ou com deduções, de qualquer modo, excluídos pela urgência da acção que 'não suporta qualquer atraso' — é o que permite apreciar de pronto (*sur le champ*), num relance (*d'un coup d'oeuil*) e no calor (*feu*) da acção, o sentido da situação e produzir logo (*aussitôt*) a resposta oportuna.»⁷.

Do ponto de vista temático, ficam certamente em cima da mesa como merecendo exame e aclaração questões muito pertinentes, tais como

5 «si les pratiques avaient pour principe la formule génératrice que l'on doit construire pour en rendre raison, c'est-à-dire un ensemble d'axiomes à la fois indépendants et cohérents, les pratiques produites selon des *règles* d'engendrement parfaitement conscientes se trouveraient dépouillées de tout ce qui les définit en propre en tant que pratiques, c'est-à-dire l'incertitude et le flou résultant du fait qu'elles ont pour principe non des règles conscientes et constantes mais des schèmes pratiques, opaques à eux-mêmes, sujets à varier selon la logique de la situation, le point de vue, presque toujours partiel qu'elle impose, etc.», P. BOURDIEU, SP, p. 26.

6 «cohérence sans intention apparente et l'unité sans principe unificateur immédiatement visible», P. BOURDIEU, SP, p. 28.

7 «ce sens pratique qui ne s'embarasse ni de règles ni de principes (sauf en cas de raté ou d'échec), moins encore de calculs et de déductions, de toute façon exclus par l'urgence de l'action qui 'ne souffre aucun délai', est ce qui permet d'apprécier sur le champ, d'un coup d'oeuil et dans le feu de l'action, le sens de la situation et de produire aussitôt la réponse opportune.», P. BOURDIEU, SP, p. 177.

a) as da irredutibilidade (material) da prática às racionalizações justificativas que para ela são auto- ou hetero-apresentadas,

b) e as da necessidade de se considerar as diversas *modalidades de consciência* que, todavia, porque se trata de ações humanas, sempre as acompanham e enquadram.

Do ponto de vista histórico-cultural, não deixa de vir à lembrança a abordagem aristotélica da problemática da ação — política e ética —, pensada na órbita prudencial da φρόνησις, enquanto disposição habitual (ἔξις), acompanhada de razão e verdade (μετὰ λόγου ἀληθῆ), acerca da prática referente aos bens humanos (περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν)⁸.

Uma ambiência referencial assumidamente aristotélica é também aquela que transparece em toda uma afamada obra de Alasdair MacIntyre, de 1981: *After Virtue*.

Num mundo hodierno marcado

pelo que o autor entende ser o fracasso do programa ético das Luzes, com o seu «projecto de fornecer uma justificação (*vindication*) racional da moralidade»⁹,

e pelo correlativo ascenso e implantação culturais daquilo a que chama o «emotivismo» (*emotivism*) — «a doutrina de que todos os juízos avaliativos, e mais especificamente todos os juízos morais, não são *senão* expressões de preferência, expressões de atitude ou sentimento (*feeling*)»; «isto é bom' significa grosso modo o mesmo do que 'eu aprovo isto, faz também o mesmo'»¹⁰,

8 ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, VI, 5, 1140 b 20-22.

9 «project of providing a rational vindication of morality», Alasdair MACINTYRE, *After Virtue: a study in moral theory* (doravante: AV), London, Duckworth, 1990⁴, p. 50.

10 «the doctrine that all evaluative judgments and more specifically all moral judgments are *nothing but* expressions of preference, expressions of attitude or feelings»; «this is good' means roughly the same as 'I approve of this; do so as well'», A. MACINTYRE, AV, pp. 11-12.

Para uma panorâmica socio-cultural destas tendências, ainda que não reconduzidas à referida teorização ética, veja-se, por exemplo, Gilles LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* (doravante: CD), Paris, Gallimard, 1992.

Saliente-se que John Rawls também pretende — com a sua teoria da justiça social, fundada no que os agentes racionais escolheriam numa hipotética situação inicial — fornecer uma como alternativa às concepções utilitaristas dominantes: J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1991¹¹, por exemplo, pp. 563-566.

MacIntyre acaba por deixar como perspectiva, ou como perspectiva, «a construção de formas locais de comunidade, no interior das quais a civilidade (*civility*) e a vida intelectual e moral possam ser mantidas (*sustained*) até ao fim (*through*) da nova idade das trevas (*the new dark ages*) que está já sobre nós»¹¹.

Mais do que de resistência, e sobretudo mais do que de transformação e de empenhamento na transformação, a estratégia — algo desencantada, cauta e defensiva — é de *sobrevivência*.

«To survive the coming ages of barbarism and darkness», para sobreviver às idades de barbárie e de obscuridade que se aproximam, ou que efectivamente se iniciaram já, a palavra de ordem é a edificação de focos de vivência comunitária, onde «a tradição das virtudes» (*the tradition of the virtues*) se possa remodeladamente manter como chama apta a desafiar as pressões para o, e as tentações do, desaparecimento.

Curiosamente, ou talvez não, a partir de distintas posições doutrinárias, é possível descortinar em autores contemporâneos diferenciados uma propensão semelhante para estes recessos ou recolhimentos presuntivamente salvíficos.

Jürgen Habermas remata a sua «teoria do agir comunicativo» com um prospecto de sentido aparentável: «Nas sociedades modernas, os espaços de contingência (*Kontingenzspielräume*) para as interações desvinculadas (*entbundene*) de contextos normativos alargam-se tanto que a obstinação [que é também o sentido próprio, *Eigensinn*] do agir comunicativo 'se torna praticamente verdadeiro' tanto nas formas desinstitucionalizadas de intercâmbio (*entinstitutionalisierte Verkehrsformen*) da esfera privada familiar como na opinião pública (*Öffentlichkeit*) cunhada pelos meios de comunicação de massa.»¹².

E Richard Rorty, na sua apologia da complacência para com a «democracia liberal» e na sua acentuação de um «historicismo» pragmático que abdica e proscree qualquer preocupação por uma racionalidade «trans-cultural», não deixa também ele de magnificar, ainda que num escopo bem diverso dos anteriormente mencionados, o «provincialismo

11 «the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us», A. MACINTYRE, AV, p. 263.

12 «In modernen Gesellschaften erweitern sich die Kontingenzspielräume für die aus normativen entbundenen Interaktionen so weit, daß der Eigensinn des kommunikativen Handelns sowohl in den entinstitutionalisierten Verkehrsformen der familialen Privatsphäre wie in der durch Massenmedien geprägten Öffentlichkeit 'praktisch wahr wird'.», Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985³, vol. 2, p. 593.

solitário» (*lonely provincialism*) que, por sua vez, há-de fundar — mesmo se a justificação é impossível — toda uma valorização das preferências sectoriais: porque o *nós* grupal é o universo intrascendível, «temos, na prática, de privilegiar o nosso próprio grupo»¹³.

Subjacente a estas posturas — e, muitas vezes, de modo declarado —, lateja o desconforto de uma sensação de falência e de descrédito do *político*. Pós-modernismos de vária extracção glorificam-na; os *media* exibem-na alvoroçadamente a cada nova cobertura de mais um «escândalo» ou de mais uma traficância; a degradação «formalista» e desparticipativa da «democracia» instalada reforça-a e transmite-lhe consistência.

Todavia, em regra, não se examina nem a natureza nem as razões deste fracasso, que ultrapassa em muito as fronteiras da tolerável disfuncionalidade; a radicação estrutural destes múltiplos efeitos de superfície é literalmente silenciada, e uma sua investigação concreta tida de pronto por impertinente ou desinteressante.

Com «fim da história» autenticado, ou com um seu prosseguimento amodernado, o liberalismo económico e político é declarado intrascendível e devém objecto de inculcação ideológica consensualizante. Apesar de todas as diferenças, Francis Fukuyama¹⁴ e Gilles Lipovetzky¹⁵ — exemplos meramente indicativos — coincidem neste ponto.

Às tímidas franjas da crítica — de uma crítica bem comportada e complacente — parece sobrar apenas o recurso minimalista ao lamento de intenção moralizante ou de revivescência virtuosa, à pulsão «pós-moralista» para uma sábia «ética de compromissos» e de inteligentes auto-imitações, ao recuo para a amenidade de pequenos paraísos de excepção onde, à margem, uma certa intelectualidade tristonha procura voltar a desfrutar daquela gratificação perdida de se «sentir em casa».

13 «we must, in practice, privilege our own group», Richard RORTY, «Solidarity or Objectivity?», *Post-Analytic Philosophy*, ed. John Rajchman e Cornel West, New York, Columbia University Press, 1985, p. 12.

14 O desígnio que se pretende introjectar nas consciências é claramente formulado: «no fim da história não é necessário que todas as sociedades se tornem sociedades liberais de sucesso; [basta] meramente que elas acabem com as suas pretensões ideológicas de representar formas diferentes e superiores de sociedade humana» — «at the end of history it is not necessary that all societies become successful liberal societies, merely that they end their ideological pretensions of representing different and higher forms of human society», Francis FUKUYAMA, *Have we reached the end of history?*, Santa Monica, Rand Corporation, 1989, p. 16.

15 «as nossas sociedades não têm mais outro horizonte senão o liberalismo económico e político mais ou menos rearranjado» — «nos sociétés n'ont plus d'autre horizon que le libéralisme économique et politique plus ou moins aménagé», G. LIPOVETSKY, CD, p. 210.

Tornemos; porém, ao nosso tema central nestas lições.

Alasdair MacIntyre adianta, na economia da obra que começámos por referir, uma sua peculiar caracterização da *prática*:

«Por uma 'prática' vou significar qualquer forma coerente e complexa de actividade humana cooperativa socialmente estabelecida, através da qual são realizados bens internos a essa forma de actividade no decurso de tentar alcançar aqueles padrões de excelência (*standards of excellence*) que são apropriados a, e parcialmente definitórios de, aquela forma de actividade, com o resultado de que as faculdades humanas (*human powers*) para alcançar a excelência, e as concepções humanas dos fins e bens envolvidos, são sistematicamente estendidas.»¹⁶.

Mais do que perante a definição ou aclaração de uma categoria (que, decerto, sempre apresenta e se funda numa compreensão concepcional determinada), estamos, porventura, em presença de toda uma *teorização* que anexa a si, e se verte, num enunciado putativamente definidor.

Esta concepção da «prática» retoma como pontos salientes:

a) o carácter social *cooperativo* de uma actividade *estabelecida* (e não propriamente *estabelecenda*; a actividade é complexa e tem *regras reconhecidas* que lhe balizam a coerência; espreita aqui um certo paradigma do *jogo* que os parceiros jogam no quadro de determinados acordos ou concordâncias de princípio, de efeito estruturante);

b) uma *internalização* dos bens a prosseguir relativamente à própria actividade que se exerce (há uma como recuperação do tópico da *imanência das finalidades* à própria acção prática, em detrimento ou contradistincção relativamente a outras actividades de endereço transcendente, técnico; trata-se, como veremos mais adiante, de um peculiar tema aristotélico);

c) a incorporação na determinação do constitutivo da actividade em causa de padrões *axiológicos* de excelência a realizar (o sentido grego antigo da ἀρετή, da virtude como excelência, não pode aqui deixar de ser invocado);

d) a adopção teleológica de uma certa dinâmica de progresso ou de alargamento: faculdades humanas, bens e fins têm de ver-se *estendidos* ou enriquecidos, no seu âmbito e determinação, pelo exercício dessa actividade.

16 «By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, or partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended.», A. MACINTYRE, AV, p. 187.

Esta definição encontra-se, de algum modo, expressamente funcionalizada à teoria que o autor pretende desenvolver. A «prática», para MacIntyre, apresenta-se, assim, de entrada e por decisão caracterizadora, afectada ao horizonte da moral, ou de actividades que supõem uma «moral», e, muito particularmente, à esfera da *virtude*, entendida como «uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a habilitar-nos a alcançar aqueles bens que são internos às práticas, e cuja falta (*lack*) efectivamente nos impede de alcançar qualquer desses bens.»¹⁷.

Mais perto de nós, num colóquio realizado em 1989, Livio Sichirollo, fazendo de algum modo o ponto da perspectiva aí generalizadamente partilhada, entende a prática (*prassi*) como «orientação no mundo» (*orientamento nel mondo*)¹⁸.

Recuperando, de alguma sorte, temas aristotélicos, kantianos e marxistas, a prática delinear-se-ia como «um agir cooperativo dotado de um certo carácter de finalidade racional» (*un agire cooperativo dotato di un certo carattere di finalità razionale*), ao qual vem a corresponder «a incumbência [ou a tarefa, *il compito*], pelo menos provisória, de colmatar o vazio entre aquilo que somos e aquilo que descobrimos ou reparamos (*avvertiamo*) que podemos ser»¹⁹.

A dimensão *histórica*, devenida, do *possível* desenha-se aqui como constitutivo horizonte da *prática*. Mesmo que outra venha a ser a determinação do que em próprio a caracteriza, mesmo que a perspectiva do dever-ser (ou de um dever-ser) não tenha fatalmente de se insinuar como matriz (ou motor) das transformações operandas, é inegável que este vector do leque de possibilidades que diante de cada existência determinada se perfila e abre tem de ver-se incontornavelmente convocado para uma abordagem dos problemas éticos e políticos da acção, em geral, e muito particularmente da prática.

17 «an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods.», A. MACINTYRE, AV, p. 191.

18 Livio SICHIROLLO, «Prassi — orientarsi nel mondo», *Prassi come orientarsi nel mondo*, ed. Gian Mario Cazzaniga, Domenico Losurdo e L. Sichirollo (doravante: POM), Urbino, QuattroVenti, 1991, p. 10.

19 «il compito, almeno provvisorio, di colmare il vuoto tra ciò che siamo e ciò che scopriamo o avvertiamo che potremmo essere», L. SICHIROLLO, POM, p. 13.

3. Esquematização de um itinerário.

A nossa aproximativa intenção inicial está cumprida: sinalizámos, ilustrativamente e sem preocupação de sistematicidade, uma diversidade de empregos da categoria filosófica de «prática».

Temos agora de indicar — e, posteriormente, de desenvolver — o escopo mais imediato da nossa indagação nestas lições.

O objectivo que nos propomos é duplo, mas articulado:

- a) precisar alguns *contornos problemáticos* dos horizontes de utilização da categoria filosófica de «prática», e
- b) se possível, clarificar o *teor* da sua intenção significativa.

A *situação de base* com que nos encontramos confrontados é a da *polissemia* constatada da noção — tanto no plano do uso quotidiano, como no plano de um emprego técnico, doutrinário.

Do ponto de vista sistemático, já que o nosso propósito não é o delineamento de uma *Begriffsgeschichte* (para a história do conceito tivemos já ocasião de reunir alguns subsídios em outro texto independente deste²⁰), assumimos como suposto que não é indiferente — nem para estruturação de um pensar, nem para o exercício da sua dimensão *crítica* — uma aclaração dos *contextos problemáticos* em que a «prática» é chamada a significar e do *conteúdo determinado* que apresenta como significação.

Iremos, pois, procurar desenvolver estas lições ao longo das seguintes etapas:

- a) uma retomada sensibilização à polissemia do conceito: no uso corrente da noção, e em algumas teorizações «fracas» ou difusas de identificação recorrente;
- b) uma consideração da prática em registo *pragmatista* estrito: da atenção às consequências de uma teoria ao utilismo do sucesso;
- c) a absorção da prática pelo ambiente societal: do plano ético-político à pragmática linguística e ao horizonte comunicacional;
- d) o regresso a uma «internalização» da prática: da diferença entre «agir» e «fazer» à tematização *ética* do comportamento;
- e) o sentido «forte» da prática como *transformação material*: ontologia e destinação de humanidade.

20 José BARATA-MOURA, «Praxis», *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, ed. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg, Felix Meiner, 1990, vol. 3, pp. 847-878.

CAPÍTULO II

USO CORRENTE E TEORIZAÇÕES AVULSAS

1. *Num âmbito quotidiano.*

Começemos por voltar a nossa atenção para o domínio quotidiano das utilizações.

No âmbito da linguagem ordinária, «prática» faz-nos reverter ao campo indeterminado da *acção*.

No grego antigo, o verbo πράσσω — e a raiz πραγ que nele fala — significa originariamente «atravessar», «percorrer», «fazer um trajecto». Esta dimensão transiente vem a verter-se igualmente no vocabulário da lida: daí o sentido de «ocupar-se» que também patenteia, e a subsequente ampliação semântica muito próxima já dos empregos modernos: «fazer», «agir», «cometer», «executar».

Mesmo ao nível da linguagem corrente é, no entanto, possível detectar quadros diversos de utilização. Correndo o risco de alguma arbitrariedade e simplificação, mas para comodidade organizativa das ocorrências, distinguiria quatro tipos principais de emprego do termo e suas flexões: adjectivo, funcional, contrastivo e absoluto.

Utilização adjectiva.

Evoquemos, com brevíssimo comentário, alguns exemplos imediatamente disponíveis, cuja lista poderia com facilidade ser amplamente acrescentada.

Falamos de «vestuário *prático*»: trata-se de roupa simples, que não empecilha movimentos, e que pela sua não-complicação ou ausência de superfluidade se revela apropriada às exigências da faina de todos os dias.

Falamos de uma «pessoa *prática*»: trata-se de alguém que, no plano psicológico, assume um trato directo; que, no plano comunicativo, se não enreda em raciocínios lateralizantes; que, no plano operativo, se manifesta como preponderantemente actuante e voltada para a esfera da aplicação.

Falamos também de «coisas *práticas*»: isto é, de assuntos palpáveis, não raro associados a matéria monetária ou económica — só uma desmontagem dos pruridos, ou pelo contrário das obsessões, quanto a este

tópico mereceria uma análise independente; trata-se, em suma, de coisas de fácil entendimento e atinentes a uma realização de pronto visível.

Falamos ainda de «ideias práticas»: aqui o sentido fundamental, e porventura determinante, é o do *praticável*; referimo-nos a propostas que tendencialmente «resultam» ou muito plausivelmente irão cumprir objectivos de antemão supostos.

Utilização funcional.

A matriz deste emprego poderia resumir-se na formulação genérica: «prática de x», e apresenta-se-nos segundo três conotações principais:

a) como *exercício*: o decisivo é, neste caso, o *acto* que se consuma e que como tal se denota — a «prática» do desporto, da virtude, da conversação, etc.;

b) como *execução*: nesta acepção ou tonalidade significativa, o decisivo é agora o *cumprimento* de um outro, de algo de prévio, que precisamente a «prática» estabelece ou presentifica, segundo o modelo genérico de um «pôr em prática»;

c) como *manifestação* ou exteriorização: é neste sentido que muitas vezes se fala de «prática religiosa» ou de «práticas do culto»; a prática opera aqui a revelação ou a funcionalização de algo que, anteriormente, poderia dispor de um contorno de mera interioridade e que só agora, por seu intermédio ou efectuação, se torna «visível».

Utilização contrastiva.

A referência à prática surge-nos, perspectivada sob este ângulo, num ambiente de dualização, num quadro — em regra, explícito — de *contraposição* ou de contradistinção relativamente a um outro: um vínculo de relacionalidade ou de referência recíproca, ainda que para acusar ou salientar a dimensão da *diferença*, assoma aqui como constitutivo desta utilização.

Para além de toda a panóplia de instâncias onde é possível referenciar contrastes de «teoria» e «prática», lembremos que este vocabulário é susceptível de recobrir também outros tipos ou outros matizes de contrariedade opositiva: as palavras ditas (que o vento leva) e a obra obrada (que materialmente fica), as promessas juradas e o efectivamente feito, o princípio abstracto e a aplicação determinada, o geral sobrepairante e a particularização que sensivelmente se impõe.

Utilização absoluta.

Na linguagem quotidiana, a «prática» conhece também ocorrências em que num discurso se apresenta «sem mais». Sem pretensões de exaustão, evoquemos algumas delas.

A «prática» é por vezes entendida neste âmbito como um património de «experiência acumulada» que habilita e funda um «saber-fazer», respaldado num «estar habituado» a proceder a determinadas operações pertinentes para o domínio em causa.

Num sentido articulado com o anterior, mas que porventura possui um diferente matiz de acentuação, a «prática» denota igualmente o *treino repetido*, a rotina de gestos e de procedimentos; é assim que com frequência se ostenta ou sublinha a circunstância de se «ter prática no lidar com x ou y».

Não esqueçamos que em português existe igualmente, com diferenciação lexical, o vocábulo *praxe*, que soe recobrir o consuetudinário consagrado, a tradição que liturgicamente se celebra, a memória reiterada de antigas usanças ou, mais prosaicamente, o conjunto de procedimentos que é norma ou está estabelecido seguir em determinadas actividades ou situações; neste quadro, uma expressão como «na prática corrente» é correctamente convertível com «segundo o comportamento habitual».

No inglês do século XIX, ou pelo menos desde esse período, em meios forenses, a *practice* designa, sem mais, o modo de proceder que tem curso nos tribunais, designadamente, para a apresentação de demandas e o desenrolar de pleitos. No contexto francês do seu tempo, Montesquieu assimila igualmente a *pratique* às «formas judiciais estabelecidas» (*formes judiciaires établies*)¹.

Num outro registo, lembremos que uma «prática» pode ainda significar uma alocução, um sermão, uma conversa, uma comunicação oral, uma conferência — porventura, na sequência de intrincados laços com uma velha tradição helénica que a dava também como ligada ao exercício da oratória.

Já que estamos em maré de evocação, tenhamos presente que no grego antigo a palavra *πρῆξις* se encontrava envolvida na semântica do *comércio*, como a «viagem» e o «trato». Forçando um pouco a nota, e especulando decerto muito, por ausência de investigação das mediações pertinentes, ousaria aproximar esta circunstância de duas outras acepções que modificadamente poderiam encontrar nela algum enraizamento remoto:

1 MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, XXVIII, 40; *Oeuvres Complètes*, ed. Daniel Oster, Paris, Du Seuil, 1964, p. 746.

No francês do século XVIII, Jean-Jacques Rousseau² faz-se eco da seguinte acepção — que o dicionário da *Académie Française* registava, e que Etienne Bonnot de Condillac³ igualmente retem, com a menção expressa do plural —: as *pratiques* também podiam ter a ver com «maquinações» e «intrigas» destinadas a desqualificar aos olhos de terceiros algum adversário.

Na área das actividades articuladas com o domínio da saúde, em contexto anglo-saxónico e germânico, a «freguesia», a «frequentação habitual» de um médico, o que hoje poderíamos chamar «clínica», era também denominada *practice*, *Praxis*.

Relativamente a esta última significação, o único paralelo longínquo que consigo encontrar em português é o facto de, em alguns regionalismos, o «praticante» designar o «conversado», isto é, o namorado que obviamente «frequenta» a cachopa dos seus encantos...

2. Prática e experiência.

Ainda no marco de uma utilização corrente, mas conhecendo já figuras diversas de teorização — ora incipiente, ora simplesmente pressuposta, ora mais elaborada — deparamos, com assinalável frequência, com uma quase-sedimentação de interpretações da «prática» que, para muita gente, constituem um autêntico solo (inquestionado) aonde há que ir buscar a evidência flagrante da sua significação.

Limite-me, de momento, a chamar topicamente a atenção para três equivalências principais, em cuja órbita a prática nos aparece liminarmente pensada, como se fossem essas as únicas possibilidades genuínas para determinar o seu sentido constitutivo. Referir-me-ei, sucessivamente, à prática como *experiência*, como *técnica* e como *comportamento pragmático* ou *utilitário*.

Encarada no horizonte de uma equação de *prática* e de *experiência*, a prática surge-nos identificada ao acto de acolhimento empírico daquilo que *sensivelmente* se nos mostra e impõe.

2 «Praticar, se entendo a minha língua, é arranjar para si cumplicidades secretas» — «Pratiquer, si j'entends ma langue, c'est se ménager des intelligences secrettes», Jean-Jacques ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne*, 4; *Oeuvres Complètes*, ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, vol. III, p. 757.

3 Etienne Bonnot de CONDILLAC, «Pratiques», *Dictionnaire des Synonymes; Oeuvres Philosophiques*, ed. Georges Le Roy, Paris, PUF, 1951, vol. III, p. 450.

É deste modo que se vem a adquirir — praticamente — toda uma informação factual ou positiva, verdadeira condição primeira de possibilidade para o alcançar de um qualquer saber desembaraçado do mero aventurar especulativo.

Nestes parâmetros, Julien Offray de La Mettrie castiga a ignorância soberba «daqueles pequenos filósofos, grandes construtores de hipóteses, engenhosos criadores de sonhos bizarros e singulares, que, sem teoria como sem experiência [estaríamos à espera da ocorrência simétrica do vocábulo 'prática'], crêem possuir só eles a verdadeira filosofia do corpo humano.»⁴

E Antoine Destutt de Tracy, no seu *opus maius*, reafirma este primado epistemológico dos «factos» que a «prática» tem por missão recolher e disponibilizar: «É, portanto, muito natural que a prática, frequentemente muito aperfeiçoada, preceda toda a boa teoria; não pode ser de outra maneira, pois só se poderiam comparar factos depois de se terem conhecido, e não se pode descobrir as leis gerais que regem os factos senão depois de os ter comparado entre eles.»⁵

Aproveito este passo da nossa exposição para lançar as bases de um esclarecimento que se me afigura relevante, particularmente, se se não pretender cair na perspectiva errónea de assimilar os conceitos de *Praxis* em Feuerbach e em Marx.

Ainda que esta associação da prática à experiência não seja a única dimensão significativa de que a categoria *Praxis* se reveste em Feuerbach⁶, é, sem dúvida, aquela que dá azo à crítica que Marx desenvolve nas *Thesen*, ao pôr em evidência a limitação do seu *anschauernder Materialismus*: um materialismo da contemplação⁷, que se circunscreve ao mero plano da representação (teórica) e, mesmo assim, apenas abstractamente entendido.

4 «ces petits Philosophes, grands constructeurs d'hypothèses, ingénieux créateurs de songes bizarres et singuliers, qui sans théorie, comme sans expérience, croient seuls posséder la vraie Philosophie du corps humain.», Julien Offray de LA METTRIE, *Traité de l'âme*, XII, 1; *Oeuvres Philosophiques*, ed. Francine Markovits, Paris, Fayard, 1987, vol. I, p. 193.

5 «Il est donc fort naturel que la pratique souvent très perfectionnée précède toute bonne théorie; cela ne peut pas être autrement, car on ne saurait comparer des faits qu'après les avoir connus, et on ne peut découvrir les lois générales qui régissent ces faits, qu'après les avoir comparés entr'eux.», Antoine DESTUTT DE TRACY, *Eléments d'idéologie*, I, 16; ed. Henri Gouhier, Paris, Vrin, 1970, vol. I, p. 307.

6 José BARATA-MOURA, «A demanda da prática. A concepção da práxis em Feuerbach», *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 8 (1986), pp. 399-455.

7 Karl MARX, *Thesen über Feuerbach*, 9; MEW, vol. 3, p. 7. Veja-se também: J. BARATA-MOURA, «O 'materialismo intuitivo' de Feuerbach», *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, IV.3 (1979-1980), pp. 445-498.

Quando Feuerbach, nos *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, afirma:

«Die Frage vom Sein ist eben eine praktische Frage»⁸,

«A questão do ser é, precisamente, uma questão prática», não é para as implicações ontológicas do horizonte materialmente transformador da acção que nos está a remeter.

O que Feuerbach efectivamente nos está a dizer, demarcando-se do idealismo da ontologia hegeliana, é: o ser real (*wirkliches Sein*) não é o ser dito (*gesagtes Sein*) ou o ser pensado (*gedachtes Sein*), mas, sim, o ser que *sensivelmente* nos afecta (tenha-se em conta toda a articulação com a temática da passividade, do sofrimento, do «amor») numa experiencição «prática».

Mais tarde, por 1866, em *Über Spiritualismus und Materialismus*, deparamos com um passo, de inicial e patente ressonância shakespeariana⁹ (e mais remotamente, porventura, parmenideana¹⁰), que se nos torna esclarecedor de um posicionamento que, entretanto, não conheceu, quanto ao assentamento ontológico, transformações fundamentais:

«Sein oder Nichtsein, das ist die Frage'. Aber diese Frage löst nur die auf die Wahrheit der Sinne, auf die Wahrheit der Liebe gestützte Vernunft.»¹¹,

«Ser ou não ser, eis a questão'. Mas esta questão, só a razão apoiada na verdade dos sentidos, na verdade do amor, a resolve.»

Como veremos mais para diante, o uso determinado que Marx faz da categoria de «prática» situa-se num contexto concepcional de significação que de modo algum se reconduz a este vector de uma sua imediata adscrição ao domínio (apesar de tudo, teórico) da experiência.

3. Prática e técnica.

Considerada à luz de uma equação de *prática* e de *técnica*, a prática assoma como a afirmação accional do poder ou da dominação (*maîtrise*,

⁸ Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 28; *Gesammelte Werke*, ed. Werner Schuffenhauer (doravante: GW), Berlin, Akademie-Verlag, 1982², vol. 9, p. 308.

⁹ William SHAKESPEARE, *Hamlet, Prince of Denmark*, III, 1; *The Complete Works*, ed. Charles Simmons, n. ed., London, Atlantis, 1980, p. 901.

¹⁰ Ao desenlace da pergunta ou do problema radical em torno de se algo é, ou não é, chamou Parménides, precisamente, «crise», κρισις; cf. PARMÉNIDES, *Fragmento B* 8, 15-16; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Hermann Diels e Walther Kranz, Berlin, Weidmann, 1956³, vol. I, p. 236.

¹¹ L. FEUERBACH, *Über Spiritualismus und Materialismus*, 7; GW, vol. 11, p. 104.

senhorio) do homem sobre a Natureza, designadamente, através de uma conversão do *saber* em dispositivos artificiais (as «artes», as «técnicas») de intervenção sobre ela.

Historicamente, esta interpretação parece corresponder a um dos traços caracterizadores da *modernidade*, ao indiciar o papel das colectividades humanas na mediação/construção do ser.

Todos recordam as emblemáticas, e programáticas, palavras de Thomas Hobbes:

«The end of knowledge is power [...]; the scope of all speculation is the performing of some action, or thing to be done.»¹²,

«O fim do conhecimento é o poder [...]; o escopo de toda a especulação é a realização de alguma acção ou coisa a ser feita.»

E René Descartes, no seu *Discurso do Método*, não deixa de sublinhar que a «filosofia prática» (*philosophie pratique*) visa «o bem geral de todos os homens» (*le bien général de tous les hommes*), através de conhecimentos «muito úteis à vida» (*fort utiles à la vie*), conducentes à invenção de uma infinidade de «artifícios» ou artefactos (*artifices*) que os tornará «senhores e possuidores da Natureza» (*maîtres et possesseurs de la nature*), passando desse modo a gozar «dos frutos da terra e de todas as comodidades» (*des fruits de la terre et de toutes les commodités*)¹³.

Uma leitura algo pessimista da *técnica* — e, porventura, não suficientemente radical do modo capitalista de produzir e de reproduzir o viver — acompanha também o desenvolvimento histórico-civilizacional deste processo, e está na origem de um leque variegado de concepções que, todavia, comungam de uma atitude de fundo, em larga medida, aparentável.

Em 1790, já Edmund Burke — ao delinear toda uma matriz duradoura do argumentário «conservador» contra os malefícios das Luzes e, muito particularmente, contra a Revolução Francesa — contrapunha à nostalgia magnificada de uma «idade da cavalaria» ou do cavalheirismo (*age of chivalry*), crescentemente obsoleta, o advento galopante e iconoclasta da era dos «sofistas, economistas e calculadores» (*sophists, economists and calculators*)¹⁴.

Largos decénios mais tarde, Max Weber denunciava a «racionalidade» praxica como desapiedada manipulação «técnica» do mundo:

¹² Thomas HOBBS, *Elements of Philosophy*, I, 1, 6; *English Works*, ed. W. Molesworth, London, John Bohn, 1839, vol. 1, p. 7.

¹³ René DESCARTES, *Discours de la Méthode*, VI; ed. Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1966, p. 128.

¹⁴ Edmund BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1988¹², p. 170.

«a racionalização prática da vida sob o ponto de vista da utilidade» (*die praktische Rationalisierung des Lebens unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit*)¹⁵.

Na mesma linha se inscreve a visão muito unilateral — pobre e, no limite, mistificadora — que Theodor Adorno e Max Horkheimer nos transmitem da *Aufklärung*: «O que os homens querem aprender da Natureza é a empregá-la para a dominarem completamente e aos homens.»¹⁶. Daí que Adorno não se coíba de ver a *Praxis*, fundamentalmente, como «a dominação da auto-conservação brutal no meio do existir» ou do subsistir (*die Herrschaft brutaler Selbsterhaltung inmitten des Bestehens*), como mera «produção por causa [ou em vista] de si própria» (*Produktion um ihrer selbst willen*), etc.¹⁷.

Em versão revista e formato hermenêutico, Hans-Georg Gadamer pretende que a prática se degradou irreconhecivelmente a simples «aplicação da ciência» e a «controlo técnico» da sociedade, debruando-se de uma hipervalorização (alienante) do papel (decisionista) de peritos e «expertos» da mais variada obediência¹⁸: «o problema da nossa sociedade é que a ânsia (*longing*) da cidadania [ou do conjunto dos cidadãos, *citizenry*] por modelos (*patterns*) normativos e de orientação investe o perito de uma autoridade exagerada. A sociedade moderna espera dele que forneça um substituto para passadas orientações políticas e morais. Consequentemente, o conceito de 'prática' (*praxis*) que foi desenvolvido nos últimos dois séculos é uma horrorosa deformação daquilo que a prática (*practice*) realmente é. Em todos os debates do último século a prática foi entendida como aplicação de ciência a tarefas técnicas. [...] Degrada a razão prática a controlo técnico.»¹⁹.

15 Max WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, II, 1; ed. Johannes Winckelmann, Gütersloh, Gerd Mohn, 1984⁷, vol. I, p. 150.

16 «Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen.», Max HORKHEIMER e Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Fischer, 1979⁷, p. 8.

17 T. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie; Gesammelte Schriften*, ed. Gretel Adorno e Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, vol. 7, p. 26.

18 Cf. Hans-Georg GADAMER, «Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft», *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991³, pp. 54-77.

19 «the problem of our society is that the longing of the citizenry for orientation and normative patterns invests the expert with an exaggerated authority. Modern society expects him to provide a substitute for past moral and political orientations. Consequently, the concept of 'praxis' which was developed in the last two centuries is an awful deformation of what practice really is. In all the debates of the last century practice was understood as application of science to technical tasks. [...] It degrades

4. Prática e comportamento pragmático.

Perspectivada no horizonte de uma equação da prática com o comportamento pragmático ou teleologicamente utilitário, a prática desvenda-se como um campo de trabalho dos meios e das vantagens, num quadro de finalizações regidas por princípios sensivelmente vitais.

Abstraindo do ajuizamento axiológico, positivo ou negativo, que envolve a assunção operatória deste registo significativo para a prática, poderíamos aproximá-lo daquilo a que Immanuel Kant chama, na *Crítica da razão pura*, por exemplo, a perspectiva pragmática. Trata-se, no fundo, da doutrina dos meios (*Mittel*) para chegar à felicidade (*Glückseligkeit*) ou ao «alcançar dos objectivos que nos são recomendados pelos sentidos» (*Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke*)²⁰.

Encarada sob este endereço «pragmático», a «práxis» tem mais a ver com a «habilidade» (*Geschicklichkeit*) na lida com «objectivos discricionários e contingentes» (*beliebige und zufällige Zwecke*), do que com a «eticidade» (*Sittlichkeit*) centrada numa finalidade necessária, a priori, da razão pura prática²¹. Mais prosaicamente, este «pragmático» prende-se com a consecução daquilo que é útil, aproveitável, ou que pode ter préstimo para a vida (*o vor das Leben brauchbar*)²².

Recorde-se, todavia, que, no âmbito da terminologia kantiana, o «pragmático» pode, por vezes, significar também num horizonte acentuadamente mais lato. Assim, em comparação com um conhecimento «fisiológico» do homem destinado a pesquisar o que a Natureza dele faz, uma «antropologia pragmática» considera «aquilo que ele, como ser que age livremente, faz de si próprio, ou pode e deve fazer» (*das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll*)²³.

Levado a um certo extremo, é ainda este sentido fortemente contaminado por modulações pragmático-utilitárias que se descobre como ambiente para a caracterização daquilo a que Ludwig Feuerbach, em *Das Wesen des Christentums*, chama a «intuição prática».

practical reason to technical control.», H.-G. GADAMER, «Hermeneutics and Social Science», *Cultural Hermeneutics*, Dordrecht — Boston, 2 (1975), p. 312.

20 Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (doravante: KrV), A 800, B 828.

21 I. KANT, KrV, A 823, B 851.

22 I. KANT, *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*; Ak., vol. II, p. 443.

23 I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Vorrede; Ak., vol. VII, p. 119.

Veja-se também: J. BARATA-MOURA, «A 'práxis' para Kant», Kant, ed. J. Barata-Moura, Lisboa, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 1982, pp. 133-177.

Segundo esta modalidade de comportamento (teorético-prático) que Feuerbach individualiza, e que explicitamente critica, as coisas não se apresentam como contempladas amorosa, estética ou cientificamente naquilo que elas próprias são, mas, pelo contrário, como exclusivamente consideradas em função da utilidade, egoistamente determinada, que estão em condições de proporcionar:

«A intuição prática (*praktische Anschauung*) é uma intuição *sórdida* (*schmuzige*), infectada de egoísmo. Comporto-me aí para com uma coisa, apenas por minha causa [isto é, tendo em conta o meu exclusivo interesse em dispor dela ou em fazê-la servir os meus desígnios de fruição].»²⁴.

O contexto em que Feuerbach produz esta afirmação é o de uma denúncia da falta, ou da deficiência, de intuição *estética* por parte da religião, em geral, ao anular ou aniquilar qualquer valia do *mundo*, em si e por si.

Em outros passos desta mesma obra, o ponto de vista instrumentalista, manipulador, desta acepção (pejorativa) de «prática» aparece também expressamente associado ao utilismo egoísta que caracterizaria a postura religiosa do judaísmo: «o utilismo é a intuição [ou visão, *Anschauung*] essencial do judaísmo»; «os israelitas [...] abriam à Natureza apenas os sentidos gástricos»²⁵.

Num quadro de intertextualidade, penso que estas passagens são, entre outras, fundamentais para se compreender e situar o muito citado pronunciamento de Marx, nas *Thesen*, segundo o qual Feuerbach apenas reconhece a teoria como atitude «autenticamente humana» (*echt menschliche*), enquanto a *prática* se limita a ver-se apreendida «na sua forma fenoménica sordidamente judaica» (*in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform*)²⁶.

24 «Die praktische Anschauung ist eine *schmuzige*, von Egoismus befleckte Anschauung. Ich verhalte mich hier zu einem Dinge nur um meinetwillen.», L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (doravante: WC); GW, vol. 5, p. 333.

25 «der Utilismus ist die wesentliche Anschauung des Judentums»; «die Israeliten [...] öffneten der Natur nur die gastrischen Sinne», L. FEUERBACH, WC; GW, vol. 5, pp. 208 e 209.

26 K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, 1; MEW, vol. 3, p. 5.

CAPÍTULO III

REGISTO PRAGMATISTA

1. Os resultados como indicador de verdade.

Consideremos agora a prática no seu *registro pragmatista* estrito.

Podemos detectar nas diferentes formas de manifestação desta abordagem um núcleo teorético fundamental, e uma inflexão de certo modo inescapável:

a) por um lado, é-nos proposto que a medição da significação (*meaning*) e da verdade (*truth*) de uma teoria se opere pela consideração dos seus resultados empiricamente comprovados ou pelas consequências que determina;

b) em articulação, a ponderação destes resultados é efectuada pela óptica da sua utilidade ou da sua capacidade para satisfazer objectivos ou finalidades subjectivamente pré-fixados.

Tomando por referência ciclos longos do património reflexivo da humanidade, trata-se, no fundo, de reatar e de explorar em termos de doutrina, com maior sistematicidade e implicação desenvolvida, ideias antigas que diferentemente não deixaram de se ir evidenciando.

Em termos meramente indicativos, recordemos alguns motivos, até certo ponto, tradicionais.

No *Ménon*, já Platão reconhecia que, no que se refere às acções (εἰς τὰς πράξεις), a «opinião correcta» (ὀρθὴ δόξα) não se revela pior nem menos útil (ὠφελίμη) do que a ciência ou o saber fundamentado (ἐπιστήμη) — se bem que, no que toca à verdade (ἀλήθεια), elas sejam de natureza diferente¹.

No *Novo Testamento*, deparamos com abundantes ocorrências de um ajuizamento cognitivo, ou fundamentalmente axiológico, das acções e das propostas a partir de uma metaforização da produção frutícola. A verdade ou a falsidade dos profetas², a bondade ou a maldade das árvo-

1 PLATÃO, *Ménon*, 98 c.

2 MATEUS, *Evangelho*, 7, 15-16.

res, conhecem-se pelos seus frutos, isto é, pelas consequências que originam: «Não há árvore boa que dê mau fruto, nem árvore má que dê bom fruto. Cada árvore conhece-se pelo seu fruto»³. E Charles Sanders Peirce não deixa de fazer alusão a este enraizamento bíblico remoto do pragmatismo⁴.

No quadro da patrística grega do século II, e particularmente face a um ambiente de perseguição aos cristãos que então se vivia, Justino, na sua *Apologia*, insiste em que é pelas acções (διὰ τῶν πράξεων) que se deve julgar (κρινεῖν) do nome (ὄνομα) e da qualidade (ὄπως) de cada um⁵. Nestes termos, a excelência ou a superioridade dos homens é também nos seus comportamentos que tem de transparecer: «ὁ γὰρ κρείττων ἐκ τῶν πράξεων φαίνεται»⁶, «com efeito, o superior [mas, também, o mais forte ou o mais proveitoso] mostra-se a partir das acções».

Para John Locke, «as acções dos homens» (*the actions of men*), entendidas como «as práticas dos homens» (*men's practices*), constituem «os melhores intérpretes dos seus pensamentos» (*the best interpreters of their thoughts*), em oposição e contradistinção relativamente ao âmbito virtual das suas meras declarações ou confissões abertas (*men's open professions*)⁷.

Num sentido que de modo algum se identifica com o reducionismo de extracção behaviorista-pragmatista, Marx também liga a questão do *ser* à realidade vital do operar: «Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie.», «tal como os indivíduos exteriorizam o seu viver, assim eles são.» — é-nos recordado em *A ideologia alemã*⁸; sendo que o «como eles são realmente» (*wie sie wirklich sind*) é o «como eles operam, como eles materialmente produzem» (*wie sie wirken, materiell produzieren*)⁹.

Só que aqui não se trata de reduzir ou de restringir a verdade das ideias à positividade externalizada dos actos, mas, pelo contrário, de

3 LUCAS, *Evangelho*, 6, 43-44.

4 Charles Sanders PEIRCE, «What Pragmatism is» (doravante: P); *Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener (doravante: SW), New York, Dover, 1966², p. 180.

5 JUSTINO, *Apologia*, I, 4, 1 e 6.

6 JUSTINO, *Apologia*, I, 22, 4.

7 John LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, I, 2, 3; ed. Alexander Campbell Fraser, n. ed., New York, Dover, 1959, vol. I, pp. 66-67.

8 Karl MARX — Friedrich ENGELS, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (doravante: DI); MEW, vol. 3, p. 21.

9 K. MARX — F. ENGELS, DI; MEW, vol. 3, p. 25.

compreender — para transformar — a *gênese destes comportamentos* a partir do seu contorno material vital e concreto: «A consciência (*das Bewußtsein*) nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente (*das bewußte Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real (*wirklicher Lebensprozeß*)»¹⁰.

A questão não é, pois, identificar a consciência com os seus resultados expressos e constatados, ou com as acções que ela declaradamente determina, mas aperceber-se, cientemente e em todo o espectro das suas (dialécticas) implicações, de que ela não pode ser senão «das Bewußtsein der bestehenden Praxis»¹¹, a consciência da prática existente ou subsistente.

O problema não é reconduzir expeditamente a consciência à prática, mas ver como é que ela surge, e se desenvolve, «a partir das contradições da vida material, a partir do conflito dado» (*aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt*); é por isso que não se pode ajuizar do que um indivíduo é a partir daquilo, ou apenas a partir daquilo, que ele imagina que é¹².

Na sua concreção e objectividade material, o *ser* não se perfila como *representação*, o que não significa nem que a representação ela própria não *seja* também, nem que ela não integre, como componente a devidamente ajuizar, a totalidade concreta em que a verdade de um ente consiste — aqui, como em muitas outras circunstâncias e contextos, é sempre conveniente não perder de vista a velha prevenção hegeliana segundo a qual «o verdadeiro é o todo» (*das Wahre ist das Ganze*)¹³.

2. Rasgos de pragmatismo clássico.

Doutrinariamente, e na raiz de uma constelação que se desenvolve segundo linhas diversificadas até aos nossos dias, o *pragmatismo* arranca de uma proposta congeminação por Charles Sanders Peirce:

conhecer algo é estar a par (*acquainted*) dos seus efeitos¹⁴.

10 «Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.», K. MARX — F. ENGELS, DI; MEW, vol. 3, p. 26.

11 K. MARX — F. ENGELS, DI; MEW, vol. 3, p. 31.

12 K. MARX, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Vorwort (1859); MEW, vol. 13, p. 9.

13 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; *Theorie Werkausgabe*, red. Eva Moldenhauer e Karl M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, vol. 3, p. 24.

14 C. S. PEIRCE, «How to make our ideas clear» (doravante: IC); SW, p. 129.

A fórmula inaugural, em larga medida sacramental, delineada por 1877, repousa na seguinte regra a prosseguir metódica e sistematicamente: «considerar que efeitos — os quais podem conceivelmente ter referências [implicações, miras, propósitos, *bearings*] práticas — nós concebemos que o objecto da nossa concepção tem. Então, a nossa concepção desses efeitos é o todo [ou o conjunto, *the whole*] da nossa concepção do objecto.»¹⁵.

Significa isto que é o teste (*test*: enquanto prova e constatação) dos efeitos (práticos) que está em condições de revelar, e que revela, o que o objecto concebido é.

A tese segundo a qual a definição de um conceito se faz pelas suas consequências ou implicações (*bearings*) experimentais, com impacte e pregnância para a conduta da vida, é, assim, o vector estruturante de uma concepção *pragmática* ou *pragmaticista*¹⁶. (A propósito da designação *pragmatism* ou *pragmaticism*, e dos matizes de acentuação e de tonalidade que lhes podem ser associados, tenham-se em conta as reflexões que Peirce expende no quadro de uma ponderável meditação daquilo a que ele chama *the ethics of terminology*, a ética da terminologia)¹⁷.

Todo este posicionamento relativo ao entender da significação e da verdade de um objecto concebido envolve, do mesmo passo, uma curiosa abertura «prática» sobre o *porvir* — de que os seus principais representantes manifestam assinalável consciência, em termos que recuperam, aliás, muito da secular tradição do empirismo, do positivismo e do «senso comum».

Para Charles Peirce, «the rational meaning of every proposition lies in the future.»¹⁸, «a significação racional de toda a proposição reside no futuro.»

Anos mais tarde, John Dewey precisa: «O pragmatismo, então, apresenta-se como uma extensão do empirismo histórico, com esta diferença fundamental, porém, de que não insiste nos fenómenos antecedentes, mas nos fenómenos consequentes; não nos precedentes, mas nas possibilidades de acção.»¹⁹.

15 «consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.», C. S. PEIRCE, IC; SW, p. 124.

16 C. S. PEIRCE, P; SW, p. 183.

17 C. S. PEIRCE, P; SW, pp. 185-186.

18 C. S. PEIRCE, P; SW, p. 194.

19 «Pragmatism, thus, presents itself as an extension of historical empiricism, but with this fundamental difference, that it does not insist upon antecedent phenomena but upon consequent phenomena; not upon the precedents but upon the possibilities of

Esta intencionalidade accional assoma no núcleo constitutivo desta característica atitude filosófica como uma preocupação pelo enquadramento *vital* de todo o exercício teórico legítimo ou interessante.

São palavras de Peirce: «O pragmatismo consiste em sustentar que o teor [intencionado, *the purport*] de qualquer conceito é a sua implicação (*bearing*) concebida sobre a nossa conduta.»²⁰.

E, embora nos textos de 1905 Peirce se demarque (relativamente a William James e a Ferdinand Schiller) de uma leitura imediatamente circunscrita a um orientamento utilista, a verdade é que, numa carta a *lady Welby* de Dezembro de 1903, não resiste a caracterizar o pragmatismo nestes termos: «É a doutrina de que a verdade consiste em futura prestabilidade [ou prestimabilidade, *serviceableness*] para os nossos fins.»²¹.

3. Um humanismo em ambiente pragmático.

Entre os principais representantes do pragmatismo na viragem do século e assentadores dos seus caboucos concepcionais, há justamente que mencionar o tantas vezes esquecido Ferdinand Canning Scott Schiller, professor em Oxford e, mais tarde, na Universidade de Los Angeles.

Num conjunto de ensaios reunidos em 1903, e onde se verte o fundamental da sua concepção, Ferdinand Schiller cura de pôr em destaque, como traço distintivo e estruturador das suas abordagens, a *purposiveness*, o carácter teleológico, de todo o pensamento humano²².

A dívida intelectual para com os contemporâneos Charles Peirce e William James é explicitamente reconhecida, mas Schiller propõe-se baptizar o seu pragmatismo de *Humanism*, humanismo — expressão que James, por exemplo, não enjeitará tomar à sua conta²³.

action.», John DEWEY, «The Development of American Pragmatism» (doravante: DAP); *Philosophy and Civilization* (doravante: PC), New York, Minton, Balch & Co., 1931, p. 24.

20 «Pragmatism consists in holding that the purport of any concept is its conceived bearing upon our conduct.», C. S. PEIRCE, «Issues in Pragmaticism» (doravante: IP); S, p. 221.

21 «It is the doctrine that truth consists in future serviceableness for our ends.», C. S. PEIRCE, *Letter to Lady Welby, 1st. December 1903*; SW, p. 381.

22 Ferdinand SCHILLER, «Preface», *Humanism. Philosophical Essays* (doravante: H), London — New York, MacMillan, 1903, pp. IX, XXI, etc.

23 Cf., por exemplo, William JAMES, «Humanism and Truth» (doravante: HT); *Selected Papers on Philosophy*, ed. C. M. Bakewell (doravante: SPP), London — New York, Dent — Dutton, 1938⁷, pp. 218-244.

A perspectiva schilleriana, central e geratriz, aponta para que se faça do «valor prático» (*practical value*) «uma determinante essencial da verdade teórica» (*an essential determinant of theoretical truth*)²⁴.

Na base da possibilitação deste itinerário, perfila-se, assim, a tese fontal de que todo o conhecer se encontra constitutivamente guiado por interesses: «Na realidade, o nosso conhecimento está conduzido e guiado, a cada passo, pelos nossos interesses e preferências subjectivos, os nossos desejos, as nossas necessidades e os nossos fins.»²⁵. O seu esforço é intencional (*purposive*): «ele é necessariamente inspirado pela concepção de algum bem ao qual aponta»²⁶.

Estas assunções principais condicionam e justificam um trânsito peculiar que vem colorir e caracterizar toda esta concepção.

Deparamos com uma passagem de uma exigência (vital) do conhecer a um vector de determinação da ordem ontológica: se todo o conhecimento é comandado por um interesse, então, a verdade, o ser, é aquilo que corresponde, ou satisfaz, à finalidade que se tinha. É nestes termos que se desvenda o carácter «prático» da realidade.

As consequências para uma teoria da significação e da verdade estão ao alcance da mão.

A significação (*meaning*) não pode ser separada, ou considerada isoladamente (*apart*), do seu uso (*use*)²⁷; logo, é a partir desse escopo que a *objectividade* se tem de determinar: «a objectividade das nossas percepções é essencialmente *prática e útil e teleológica*» (*the objectivity of our perceptions is essentially practical and useful and teleological*)²⁸.

A verdade é um *valor (value)*²⁹ — proposição cuja aceitação, ainda que mediadamente, não levanta dificuldades de maior —, e um *produto social (social product)*³⁰, o que até certo ponto também pode ser concedido,

mas, porque, para Schiller, a verdade se funda e resulta de uma aplicação *comunitária* (e não privada) de uma *selecção social* regida pelo *critério de uso e de utilidade (use-criterion)*,

24 F. SCHILLER, «Ethical Basis of Metaphysics» (doravante: EBM); H, p. 4.

25 «In reality our knowing is driven and guided at every step by our subjective interests and preferences, our desires, our needs and our ends.» F. SCHILLER, EBM; H, p. 10.

26 «it is necessarily inspired by the conception of some good at which it aims», F. SCHILLER, EBM; H, p. 10.

27 F. SCHILLER, «Useless' Knowledge (doravante: UK); H, p. 36.

28 F. SCHILLER, UK; H, p. 31.

29 F. SCHILLER, «Truth» (doravante: T); H, p. 54.

30 F. SCHILLER, T; H, p. 58.

o seu teor *objectivo* acaba por ver-se reconduzido em exclusivo à conjunção (verificada) de uma dupla condição: produzir efeitos operativamente úteis, e produzi-los no quadro de uma aceitação ou reconhecimento generalizados:

«A verdade é o útil, eficiente, operacional (*workable*)»; «o uso [que é também a utilidade, *use*] e a conveniência determinam a nossa preferência»; «o critério de uso [e de utilidade, *use-criterion*] selecciona as valorações individuais de verdade (*the individual truth-valuations*) e constitui, assim, a verdade objectiva que obtem reconhecimento social»³¹; remate que não pode deixar ninguém desconcertado: «false is useless», o que importa traduzir, não por «o falso é inútil», mas, sim, por «o falso é o inútil».

A prática assoma, neste contexto, substantivamente como a eficiência que comprova a utilidade de um prospecto, e, adjectivamente, como o qualificativo que garante ou atesta a realidade do efeito produzido (a sua «bondade» e «verdade», o desempenho satisfatório ou gratificante de «preferências» e de «conveniências» antecipadamente estatuídas), num quadro inter-subjectivo de congruência ou de consenso partilhado.

4. Uma certa funcionalidade utilista.

Também para William James o encantamento pelo ponto de vista da «prática» devém uma constante, patente e confessada: «significação, outra do que a [significação] prática, não há para nós nenhuma» (*meaning, other than practical, there is for us none*)³².

Trata-se de uma declaração inaugural que visa a estatuição de que importa ver e medir sempre algo pelos seus efeitos, procurando assim despedir-se toda uma visão instalada, de acordo com a qual as teorias não passariam de dogmas propiciadores de (merecido) descanso dos espíritos e dos comportamentos; pelo contrário, radicalizando, as teorias não são mais do que instrumentos para uma verificação futura e «uma indicação das vias pelas quais realidades existentes podem ser mudadas» (*an indication of the ways in which existing realities may be changed*)³³.

31 «Truth is the useful, efficient, workable», «use and convenience determines our preference», «the use-criterion selects the individual truth-valuations and constitutes thereby the objective truth which obtains social recognition», F. SCHILLER, T; H, p. 59.

32 William JAMES, «What Pragmatism means» (doravante: P); *Essays in Pragmatism*, ed. Alburey Castell (doravante: EP), New York, Hafner, 1948, p. 143.

33 W. JAMES, P; EP, p. 145.

Esta visão accional, tendencialmente transformadora, destina-se, todavia, a alicerçar toda uma determinada concepção da *verdade*, também ela instrumental: o propósito da verdade é ajudar — e *ajustar* — a uma «relação satisfatória» (*satisfactory relation*) com outros fragmentos da nossa experiência³⁴.

Contra todas as ilusões remanescentes de uma qualquer verdade absoluta, que inapelavelmente apenas pode trair os rigores da morte, importa implementar para uma sua abordagem a perspectiva do sucesso gratificante, a selectividade dos valores 'que funcionam' no terreno da empiricidade: «A verdade torna-se [...] uma denominação de classe (*class-name*) para todas as espécies de valores, definidos, que funcionam (*working-values*) na experiência»³⁵.

Para a problemática da verdade deixam, pois, de ter pertinência quaisquer enfoques que se afadiguem na inquirição de questões de correspondência ou de adequação; o único horizonte compensador que se abre é o de um «rich and active commerce», o de um «rico e activo comércio» (uma *negociação* ela mesma polissémica) com «o grande universo das outras experiências» (*the great universe of other experiences*)³⁶.

As regras da verdade conhecem uma importante rotação no que respeita ao seu teor: o que passa a contar é a utilidade (*utility*) e a satisfatoriedade (*satisfactoriness*), o sucesso com o qual as verdades «funcionam» (*the success with which they 'work'*)³⁷.

A definição do verdadeiro vê-se, assim, estruturalmente alterada — verdadeiro é o que se revela bom que se acredite: «O verdadeiro é o nome de o que quer que se prove ser bom no modo da crença (*in the way of belief*), e bom também, por razões definidas, atribuíveis»³⁸, «o que seria melhor para nós acreditar»³⁹, «o que funciona melhor no sentido de nos dirigir, o que se coaduna (*fits*) melhor com qualquer parte da vida e se combina [ou dá bem, *combines*] com a colectividade das procuras (*demands*) da experiência»⁴⁰.

34 W. JAMES, P; EP, p. 147.

35 «Truth becomes [...] a class-name for all sorts of definite working-values in experience», W. JAMES, P; EP, p. 152.

36 W. JAMES, P; EP, p. 152.

37 W. JAMES, P; EP, p. 151.

38 «The true is the name of whatever proves to be good in the way of belief, and good, too, for definite, assignable reasons», W. JAMES, P; EP, p. 155.

39 «What would be better for us to believe», W. JAMES, P; EP, p. 156.

40 «what works best in the way of leading us, what fits every part of life best and combines with the collectivity of experience's demands», W. JAMES, P; EP, p. 157.

Segundo os transcendentais da escolástica, o «verdadeiro» e o «bom» coincidem; na versão jamesiana o «bom» devém (prático-pragmaticamente) o «benéfico», isto é, aquilo que traz *benefício*: «São verdadeiros aqueles pensamentos que nos guiam para uma *interacção benéfica* (*beneficial interaction*) com particulares sensíveis à medida que ocorrem»⁴¹.

A par deste endereço geral da doutrina, detectam-se também em William James muitas outras observações interessantes, e até epistemologicamente fecundas, designadamente, no que se refere a toda uma proposta de consideração da verdade, não como uma propriedade inerente, mas como um processo de *verificação*:

«A verdade de uma ideia não é uma propriedade estagnante inerente a ela. A verdade *acontece* (*happens*) a uma ideia. Ela *torna-se* verdadeira, é feita verdadeira pelos acontecimentos (*events*). A sua veridade (*verity*) é, de facto, um acontecimento, um processo: o processo, nomeadamente, do seu próprio verificar-se, a sua *verificação*. A sua validade é o processo da sua *validação*»⁴².

Insinua-se aqui toda uma sensibilidade — que, mais do que pós-moderna, começou por ser moderna, ainda que com antecedentes bem mais recuados — à dimensão de *feitura* que envolve o próprio verdadeiro.

Na expressão de James, «Truth is made [...] in the course of experience»⁴³, «a verdade é feita no curso [ou no decurso] da experiência»; o vector *prático*, materialmente transformador, da constituição ontológica de muitos entes está aqui dissolvido no registo empírico (teórico-subjectivo) da experiência.

Como é do conhecimento geral, Giambattista Vico, num escrito de 1710, havia intentado já repensar a velha sentença escolástica de que «o verdadeiro e o feito se convertem» (*verum et factum convertuntur*)⁴⁴, e, em obras posteriores, tratado de o aplicar à feitura da história pelas sociedades humanas⁴⁵.

41 «The thoughts are true which guide us to *beneficial interaction* with sensible particulars as they occur», W. JAMES, HT; SPP, p. 234.

42 «The truth of an idea is not a stagnant property inherent to it. Truth *happens* to an idea. It *becomes* true, is made true by events. Its verity *is* in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself, its *verification*. Its validity is the process of its *validation*», W. JAMES, «Pragmatism's Conception of Truth» (doravante: PCT); EP, p. 161.

43 W. JAMES, PCT; EP, p. 168.

44 Giambattista VICO, *De Antiquissima Italorum Sapientia*, I, 1; *Opere Filosofiche*, ed. Paolo Cristofolini (doravante: OP), Firenze, Sansoni, 1971, p. 63.

45 G. VICO, *Principi di scienza nuova* (1744), I, 3; OF, p. 461.

Marx, em *O Capital*, e, podemos dizer, no delineamento de toda a sua concepção, por influência directa (talvez mais tardia) ou por intermediação de Hegel, não deixou ele próprio também de se revelar atento e disponível para uma mais radical exploração deste filosofema⁴⁶.

Na versão pragmatista de James, esta «conversão» do verdadeiro e do feito recolhe uma peculiar inflexão, no sentido de vir a significar que a verdade «compensa» ou «paga». Dar conta (*account*) das verdades é, fundamentalmente, aperceber-se de que «elas pagam» (*they pay*)⁴⁷, de que, tal como o dinheiro, elas possuem um valor-sonante prático (*a practical cash-value*)⁴⁸.

E chegamos a deparar mesmo com uma elucidativa formulação deste imperativo axiológico-«comercial» (por certo, com reforçados motivos para aspirar à condição de *categórico*): «A nossa obrigação de procurar a verdade faz parte da nossa obrigação geral de fazer aquilo que paga (*to do what pays*). Os pagamentos que as ideias verdadeiras trazem é o único porquê (*why*) do nosso dever de as seguir.»⁴⁹.

Havia mais de meio século, já Marx tinha delineado a caricatura/denúncia de todo este ambiente «moral» do capitalismo «ético»: «Der gewöhnliche Kern- und Sittensprüchlein der Bourgeois: Anything is good to make money of»⁵⁰ — que poderíamos aproximadamente traduzir assim: «a sentençazinha nuclear, e apropriada aos costumes, do burguês: qualquer coisa é boa para dela se fazer dinheiro».

5. Um determinado ângulo para o instrumentalismo.

Percebe-se, sem dificuldade, que alguns pragmatistas — e, designadamente, John Dewey — tenham achado por bem introduzir alguns matices e demarcações: «O individualismo unilateral e egoísta na vida americana deixou a sua marca (*imprint*) nas nossas práticas. Para o melhor e para o pior...»⁵¹.

46 Cf. K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, I, 4, 13; MEW, vol. 23, p. 393.

47 W. JAMES, PCT; EP, p. 168.

48 W. JAMES, P; EP, p. 145.

49 «Our obligation to seek truth is part of our general obligation to do what pays. The payments true ideas bring are the sole why of our duty to follow them.», W. JAMES, PCT; EP, p. 174.

50 K. MARX — F. ENGELS, DI; MEW, vol. 3, p. 392.

51 «One-sided and egoistic individualism in American life has left its imprint on our practices. For better or for worse...», John DEWEY, DAP; PC, p. 34.

Por isso, e num endereço em que William James é fundamentalmente o visado, Dewey aspira à instauração de um pragmatismo «liberto da dependência de uma psicologia voluntarista» (*free from dependence upon a voluntaristic psychology*)⁵².

Impõe-se, por conseguinte, voltar de algum modo a Peirce e proceder aos necessários aprofundamentos. A importância primordial da orientação gnosiológica e epistemológica tem de readquirir os seus títulos instituintes: «'pragmático' significa apenas a regra de referir todo o pensar, todas as considerações reflexivas, a *consequências* para final significação e teste»⁵³.

Em conformidade, nem todas as consequências serão imediata ou restritivamente «práticas», nem o «prático» se reduzirá a «algumas utilidades bem definidas de um tipo material ou pão-com-manteiga [isto é, prosaico]» (*some quite definite utilities of a material or bread-and-butter type*)⁵⁴.

Na gíria pragmatista, certamente que as «noções gerais» (*general notions*) terão de «cobrar» ou de se converter em dinheiro sonante (*they must 'cash in'*); todavia, no exercício de suavizada hermenêutica a que Dewey se entrega, isso não significa nada mais do que: «traduzíveis em coisas específicas verificáveis» (*translatable into verifiable specific things*)⁵⁵.

O pragmatismo rebaptiza-se ou, pelo menos, crisma-se: devém «instrumentalismo» (*instrumentalism*). Há, porém, que não incorrer no erro de tirar ilações apressadas de uma simples denominação. Este instrumentalismo de Dewey não se reporta predominantemente ao uso que se faz das «consequências», à maneira como se lida com a «verdade», ou até mesmo a uma certa crueza na maneira como se encara a validação das «ideias»; este instrumentalismo começa, sim, por estar centrado no ângulo por que se considera a própria «natureza do conhecer»: «conhecer é literalmente algo que nós fazemos»⁵⁶.

52 J. DEWEY, «Logic of Judgments of Practice» (doravante: LJP); *Essays in Experimental Logic* (doravante: EEL), Chicago, The University of Chicago Press, 1916, p. 347.

Os temários da «vontade» e da «psicologia» encontram-se certamente entre os com predilecção cultivados por William James na órbita de um «voluntarismo» *sui generis*; cf. W. JAMES, por exemplo, *The Principles of Psychology*, n. ed., New York, Dover, 1950, 2 vols. ou *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, n. ed., New York, Dover, 1956.

53 «'pragmatic' means only the rule of referring all thinking, all reflective considerations, to *consequences* for final meaning and test», J. DEWEY, «An added Note as to the 'practical'» (doravante: AN); EEL, p. 330.

54 J. DEWEY, AN; EEL, p. 330.

55 J. DEWEY, AN; EEL, p. 331.

56 «Knowing is literally something which we do», J. DEWEY, AN; EEL, p. 331.

O conhecer é, assim, pensado como uma actividade, é um *fazer*: o objecto é produzido *no fim*, como terminação de um «processo de inquerito e testação» (*process of inquiry and testing*): «o objecto do conhecimento é prático, no sentido de que depende, para a sua existência, de um modo (*kind*) específico de prática — para a sua existência como um objecto de conhecimento.»⁵⁷.

Estes posicionamentos, para além de uma intenção «moralizante» de arrefecimento de alguns utilismos mais fervorosos ou aguerridos, denotam um certo esforço de recuperação de formas tradicionais do *realismo* — da escolástica ao empirismo, o que, aliás, já era visível em Peirce, designadamente, ao reconhecer que a sua doutrina também se poderia classificar como um «senso-comunismo crítico» (*critical Common-sensism*)⁵⁸ —,

e abrem-se para toda uma matriz onto-accional, que Dewey denomina de «idealismo em acção» (*idealism in action*): o dado, as coisas, são predominantemente perspectivadas como *obstáculo* correlativo de uma acção que as transforma⁵⁹.

Lembremos, a propósito e de passagem, que um modelo aparentável de lidança com este tópico é também susceptível de se descortinar, não obstante todas as ponderáveis diferenças, em Johann Gottlieb Fichte, para quem o Não-eu (*Nicht-Ich*) assoma como algo de *contraposto* (*ein Entgegengesetztes*) que «resiste» à acção que o Eu, que o põe, sobre ele exerce⁶⁰.

Evoque-se, em articulação, a compreensão heideggeriana, em *Sein und Zeit* nomeadamente, da «materialidade» dos entes como algo que apenas se descobre no horizonte de uma «experiência de resistência» (*Widerstandserfahrung*) como obstáculo a um impulso (*Streben*)⁶¹.

57 «the object of knowledge is practical in the sense that it depends upon a specific kind of practice for its existence — for its existence as an object of knowledge.» J. DEWEY, AN; EEL, p. 334.

58 C. S. PEIRCE, IP; SW, p. 204, e também p. 215 (para uma alusão ao realismo escolástico).

59 J. DEWEY, LJP; EEL, p. 343.

60 Johann Gottlieb FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre; Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, reed., Berlin, Walter de Gruyter, 1971, vol. I, pp. 262-263.

Veja-se também J. BARATA-MOURA, «O inimigo da liberdade: sobre o sentido do materialismo para Fichte», in AA. VV., *Dinâmica do Pensar. Homenagem a Oswaldo Marlet*, Lisboa, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 1991, pp. 1-45.

61 Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 43, b; Tübingen, Max Niemeyer, 1972¹², p. 210. Veja-se também: J. BARATA-MOURA, *Ontologias da 'práxis' e idealismo* (doravante: OPI), Lisboa, Caminho, 1986, pp. 19-24.

Num registo transformado, decorrente de mediações que aqui não podemos explicitar, mas igualmente comungando de um certo «idealismo da (ou em) acção», também o jovem Lukács de *Geschichte und Klassenbewußtsein* pensa a «objectividade» (*Objektivität*) como «auto-objectivação da sociedade humana» (*Selbstobjektivierung der menschlichen Gesellschaft*)⁶².

Regressemos, porém, a Dewey para observar uma peculiar diferença de acentuação: mais do que perante um «idealismo da práxis», estamos porventura confrontados com uma certa «praxização» da teoria.

Dewey sublinha, repetidamente, que a realidade possui um «carácter prático»; mas este determina-se, e é sobremaneira revelado, na actuação da «inteligência» (*intelligence*): é o conhecer como acto (*knowing*) que constitui ou institui «um modo específico de mudança nas coisas» (*one specific kind of change in things*)⁶³.

A dimensão da transiência e do processo — que Alfred North Whitehead não deixará, a seu modo, de tematizar⁶⁴ — acusa nitidamente os seus contornos no pensamento de Dewey.

No plano ontológico das disponibilidades, as coisas são «obstáculos» (*obstacles*), mas também «recursos» (*ressources*);

no plano teórico da compreensão, a ciência experimental só se consuma verdadeiramente, transformando e manipulando objectos;

no plano ético das condutas, «todos os juízos morais são acerca de coisas a serem feitas» (*all moral judgments are about things to be made*)⁶⁵.

Na perspetivação de Dewey, a ciência devém, assim, «arte prática» (*practical art*), empresa ou empreendimento (*enterprise*), um «modo de prática» (*mode of practice*)⁶⁶.

Para conhecer, é, pois, preciso fazer algo⁶⁷: não no sentido ontológico de instituir ou pôr «materialmente» algo, mas no sentido de *agir* (teoreticamente) de uma determinada maneira.

62 György LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (doravante: GKB); *Werke* (doravante: W), Darmstadt — Neuwied, Luchterhand, 1977², vol. 2, p. 222.

Veja-se também J. BARATA-MOURA, OPI, pp. 84-104.

63 J. DEWEY, «The Practical Character of Reality» (doravante: PCR); PC, p. 40.

64 Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, ed. corr. David R. Griffin e Donald W. Sherburne, New York — London, The Free Press, 1978.

65 J. DEWEY, PCR; PC, pp. 41-43.

66 J. DEWEY, LJP; EEL, p. 413.

67 J. DEWEY, LJP; EEL, p. 414.

Uma das grandes teses do idealismo epistemológico é aqui pragmaticamente retomada: pensar é «dar forma» a um material que dela carece⁶⁸.

No plano epistemológico, os objectos científicos são «manufacturados» (*manufactured*)⁶⁹ — tema que Galvano Della Volpe, em certa medida, recuperará, designadamente, ao associar Dewey a uma inspiração galileiana⁷⁰, e que Louis Althusser readaptará na sua concepção da teoria como uma «prática» que transforma objectos⁷¹.

No plano ontológico, Dewey tomará igualmente posição contra as ficções da «reificação» (*reification*)⁷² — tópico que, como é do conhecimento geral, também György Lukács a seu jeito amplamente glosou, a propósito da problemática da «coisificação» (*Verdinglichung*), ainda que no quadro de uma formação, de supostos e de objectivos acentuadamente diferentes⁷³.

É, pois, a esta luz que, aos olhos de Dewey, a ciência se pode manifestar como uma «indústria altamente especializada» (*highly specialized industry*), voltada para o fabrico de «entidades científicas» (*scientific entities*) particularmente dotadas de «aptidão para os propósitos de inferência» (*fitness for the aims of inference*) ou, segundo uma formulação mais consentânea com o matiz pragmatista que colore toda a concepção, «seleccionadas e dispostas para a conduta, com sucesso, de conheceres inferenciais» (*selected and arranged for the successful conduct of inferential knowings*)⁷⁴.

6. Uma conversação do sucesso.

Em traços largos, com o que acabamos de ver, estão de algum modo balizados os ingredientes centrais do caldo de cultura em que emerge boa parte das «novidades» que certos sectores, não apenas entre nós, associam ao pensamento de Richard Rorty.

O menu abre (ou fecha) com uma versão acomodadamente «tempestiva» da filosofia como mera «conversação» diletante, na medida

68 J. DEWEY, LJP; EEL, p. 415.

69 J. DEWEY, LJP; EEL, p. 416.

70 Galvano DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva; Opere*, ed. Ignazio Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, 1973, vol. 4, p. 416.

71 Louis ALTHUSSER e Etienne BALIBAR, *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, 1970³, vol. I, p. 71.

72 J. DEWEY, LJP; EEL, p. 418.

73 G. LUKÁCS, GKB; W, vol. 2, por exemplo, pp. 385-397.

74 J. DEWEY, LJP; EEL, pp. 435-438.

em que «adaptativa» ao jogo das «argumentações» (um certo jeito de sobrevoos retóricos da contraditoriedade), e pouco (ou nada) empenhada na seriedade de compreender e de transformar.

De alguma sorte, é a apoteose de uma cultuação (selecta) da «insouciance» ou da despreocupação filosófica.

Distanciamento e tranquilização do pensar parecem dar-se, apropriadamente, as mãos: «não é preciso preocupar-se com o que o 'torna' verdadeiro» (*no need to worry about what 'makes' it true*)⁷⁵.

No âmbito desta versão pragmatista corrigida — o pendor para a estetização do «gosto», o enaltecimento distanciado da «preferência», a decretação electiva do «interessante» e a remoção arbitral (arbitrária) do desprovido de interesse não podem seguramente abdicar de um legado estruturante da tradição desta corrente: «o conhecimento é um poder», *knowledge is power*.

Mas esta declaração de viso aparentemente «forte» tem, de pronto, que ser feita inflectir numa direcção algo mais débil: o conhecimento não passa de uma ferramenta (*tool*) para competir com sucesso (*coping*) ou para condizer (*matching*) com a realidade, nas mais variadas arenas⁷⁶.

A grande palavra de ordem e o grande desiderato para qualquer postura que aspire à cientificidade é apenas que «funcione» ou que «seja bem sucedida» (*it works, succeeds*)⁷⁷ — nisso o «prático» e a «prática» de algum jeito se consubstanciam.

É a estilização imediatista do sucesso (também sem grandes transportes de entusiasmo exaltador, já que uma certa «má-consciência» informada não deixa de espreitar); é o justificacionismo teorizante de «o que está a dar», sem empoçadas preocupações estratégicas por um «futurismo» que manifestamente não compensa, e que não é mais de bom tom cultivar.

Pretender ir além destas posturas (algo borboletantes) é liminarmente taxado de regressão às ilusões obsoletas de um «fundacionalismo» platonizante, de mesquinho afã corporativista por não perder o emprego de filósofo profissional, de lamentável enredamento com impertinências tão desinteressantes quanto vãs.

Valha o conselho precavido: «A melhor esperança para a filosofia é não praticar Filosofia» (*The best hope for philosophy is not to practice*

75 Richard RORTY, «Pragmatism and Philosophy» (doravante: PP); *After Philosophy. End or Transformation?*, ed. Kenneth Baynes, James Bohman e Thomas McCarthy (doravante: AP), Cambridge (Mass.) — London, MIT, 1988³, p. 30.

76 R. RORTY, PP; AP, pp. 30-31.

77 R. RORTY, PP; AP, p. 39.

Philosophy)⁷⁸, e, como é do conhecimento geral, a maiusculação dos conceitos rapidamente se pode converter de sua dignificação inflacionada em indicição pejorativa da sua nulidade abstracta.

O pensar filosófico — ou melhor, pós-filosófico — encontra-se de algum modo espartilhado pela parametria da saudação da crença inquestionada e da narrativa das flutuações acontecidas.

Por um lado, o «conhecimento» é «simplesmente um elogio feito (*a compliment paid*) às crenças que nós pensamos estarem tão bem justificadas que, de momento, não é precisa mais outra justificação»⁷⁹.

Por outro lado, regista-se uma «preferência» — partilhada pela comunidade pragmatista — de apenas querer «ser capaz de dar uma conta *post factum* de qualquer mudança de perspectiva [ou de opinião, *view*]»⁸⁰.

Quando muito, o prospecto que se encara, na órbita deste pragmatismo, é apenas o de levar a cabo «um estudo das vantagens e das desvantagens comparativas das várias maneiras de falar (*ways of talking*) que a nossa raça inventou»⁸¹.

E mesmo esta conversa há-de desenrolar-se dentro de limites estritos, ou numa perspectiva bem determinada. É que pertinentes são apenas «todas as questões acerca daquilo que nos ajudará a obter (*get*) o que nós queremos, ou acerca daquilo que nós *deveríamos* (*should*) querer»⁸².

O básico desta concepção, ao nível dos supostos, parece remeter para uma certa ontologia de acomodação — as coisas são aquilo como são conhecidas, ou aquilo que é conhecido elas serem: «things are what they are known as»⁸³ -

e, no interior dela, para um certo igualitarismo instrumentalista das linguagens (que, posteriormente, a partir de uma consideração do «sucesso» respectivo, poderão, então sim, conhecer discriminações): «todos os vocabulários» (*all vocabularies*) devem ser encarados como

78 R. RORTY, PP; AP, p. 28.

79 «simply a compliment paid to the beliefs which we think so well justified that, for the moment, further justification is not needed», R. RORTY, «Solidarity or Objectivity?» (doravante: SO); *Post-Analytic Philosophy*, ed. John Rajchman e Cornel West (doravante: PAP), New York, Columbia University Press, 1985, p. 7.

80 «to be able to give a *post factum* account of any change of view», R. RORTY, SO; PAP, p. 12.

81 «a study of the comparative advantages and disadvantages of the various ways of talking that our race has invented.», R. RORTY, PP; AP, p. 58.

82 «all questions about what will help us get what we want (or about what we *should* want)», R. RORTY, PP; AP, p. 61.

83 R. RORTY, PP; AP, p. 64.

nada mais do que «ferramentas para executar propósitos» (*tools for accomplishing purposes*)⁸⁴.

Na raiz de todos estes procedimentos teóricos encontra-se, como está bem de ver, a assunção principal do *linguistic turn*, da «viragem (ou da reviravolta) linguística», como paradigma incontornável que, na actualidade, circunscreve as fronteiras do que é legítimo (isto é, em determinados meios, aceite) desenvolver em termos de filosofia.

Para muitos, este *linguistic turn* é o novo denominador comum, o *fundamentum inconcussum*, que não requer nem admite mais qualquer questionação.

Modestamente, na minha maneira de ver (decerto polémica e contraditável, mas talvez nem por isso menos fundada, ainda que não incondicionadamente), é a apoteose, a *visio lumine gloriae*, novecentista da dissolução do ser na linguagem — uma matriz mais do idealismo contemporâneo que, sucessiva e entrelaçadamente, tem ensaiado reduzir a materialidade do ser a efeito de posição na *representação*, a *práxis* (socializada) que desfeiticiza o mundo e, agora, a *linguagem* que tudo cobre, que tudo trans-substancia e em que tudo finalmente se resolve.

Mas deixemos estas ebulições críticas.

Para Rorty, a linguagem é a pele (*skin*) da qual jamais se pode sair — e, claro está, fora deste revestimento dérmico ou epidérmico, nada mais há: «não se pode ver a linguagem como um todo em relação a algo mais ao qual ela se aplique, ou para o qual ela seja um meio para um fim. [...] não há maneira de pensar quer no mundo quer nos nossos propósitos excepto usando a nossa linguagem.»⁸⁵.

Do meu ponto de vista crítico, deparamos aqui com um expediente tradicional do idealismo que já foi de há muito utilizado com a «consciência» ou com a «experiência»: pretende transitar-se da imanência do pensar à linguagem para uma diluição do ser na linguagem que o reporta e devolve aos discursos.

Esta «ubiquidade da linguagem» (*ubiquity of language*)⁸⁶ que Rorty magnifica visa definir de entrada *um universo intransponível* (para pensar ou falar nós não podemos sair da linguagem), mas define também, do mesmo passo, *intransponivelmente o universo*: além das linguagens não há ser, ou o ser é apenas, sempre e só, o que a linguagem mediadamente nos oferece.

84 R. RORTY, PP; AP, p. 65.

85 «one can not see language-as-a-whole in relation to something else to which it applies, or for which it is a means to an end. [...] there is no way to think about either the world or our purposes except by using our language.», R. RORTY, PP; AP, p. 33.

86 R. RORTY, PP; AP, p. 64.

Esta completa e inescapável imersão total no elemento da linguagem acompanha-se também, em Rorty, de um outro interdito conexo: nós não podemos sair fora das «tradições culturais».

A impossibilidade decretada de comunicação trans-cultural instaura, assim, aquilo a que, com algum exagero caricatural, poderia chamar uma espécie de «apartheid» das culturas.

Do ponto de vista epistemológico, voltamos a ficar «pragmatista-mente» remetidos a «uma descrição de descrições» (*a description of descriptions*)⁸⁷.

Do ponto de vista civilizacional, é um certo agonismo desportivo (expressão branda de antagonismos de contorno bem mais diverso) que se desenha: no *play-off* das culturas, há umas que resultam melhor do que outras com as quais são confrontadas ou feitas jogar, mas apenas também porque «parecem melhores» (*seem better*), sem que compense entrar em mais discussões acerca de eventuais padrões (*standards*) para uma sua medição ou avaliação⁸⁸.

Vem a decorrer daqui, envolta numa aparente atmosfera de modéstia e de resignação, uma como apologia de um «etnocentrismo» assumido, por vezes, quase paroquial ou grupal:

«não há nada para dizer acerca quer da verdade quer da racionalidade, para além (*apart*) de descrições dos procedimentos de justificação familiares (*familiar procedures of justification*) que uma dada sociedade — *a nossa* — usa numa ou noutra área de investigação (*inquiry*)»⁸⁹.

E, é claro, a extensão deste *nós* — «a nossa comunidade» (*our community*) — está longe de ser elástica ou generosa: *Nós* é «a comunidade dos intelectuais liberais do Ocidente secular moderno» (*the community of the liberal intellectuals of the secular modern West*)⁹⁰.

Como expectativa (bem intencionada), basta o diálogo e a argumentação inter-subjectiva (lá dentro), e um «acto de fé social» (*act of social faith*) na *solidariedade* (lá dentro)⁹¹.

Em concomitância, nada de nefelibatas congeminções em torno dos «direitos humanos» ou de perspectivas de «humanidade» — que não passem de requentadas rerepresentações da metafísica do «género humano» e

87 R. RORTY, PP; AP, p. 57.

88 R. RORTY, PP; AP, p. 54.

89 «there is nothing to be said about either truth or rationality apart from descriptions of the familiar procedures of justification which a given society — *ours* — uses in one or another area of inquiry.», R. RORTY, SO; PAP, p. 6.

90 R. RORTY, SO; PAP, p. 12.

91 R. RORTY, SO; PAP, p. 15.

de paliativos para exorcismar o pavor da morte⁹² —, porque o que importa é evacuar todos os resíduos malsãos de qualquer «racionalidade trans-cultural» (*trans-cultural rationality*)⁹³.

Assim como, no plano teórico, é indispensável deixar de incorrer na superstição de idolatrar a Ciência (que não passa de mais uma modalidade de «literatura»)⁹⁴, também, do ponto de vista social e político, há que guardar-se cuidadosamente de sucumbir às tentações (vãs) de pretender mudar as situações: afinal, e bem feitas as contas, o *nós* pode ficar sossegado: «não há nada de errado com a democracia liberal» (*there is nothing wrong with liberal democracy*)⁹⁵.

92 R. RORTY, SO; PAP, p. 13.

93 R. RORTY, SO; PAP, p. 15.

94 R. RORTY, PP; AP, p. 61.

95 R. RORTY, SO; PAP, p. 16.

CAPÍTULO IV

ABSORÇÃO EM AMBIENTE SOCIETAL

1. *Na esfera do agir societal.*

Nesta nossa demanda de aclaração da «prática» como categoria filosófica, devemos voltar também a nossa atenção para toda uma outra larga tradição de abordagem desta problemática.

Ela aparece, de algum modo, marcada por aquilo que eu designaria por uma *absorção da prática pelo ambiente societal*, tendencialmente entendido (ou subentendido) como vindo, no fundo, a identificar-se com ela.

As doutrinas são diversas, como diversos são os tempos em que se engendram, e as genealogias que pressupõem ou em que se inscrevem;

as áreas dominantes de inquirição, e o teor imediato dos problemas que confrontam, estão igualmente longe de poderem ser considerados os mesmos (ou até, por vezes, linearmente aparentáveis);

as atitudes ideológicas, e os objectivos que se perseguem, são manifestamente diferentes e difíceis de conciliar (não raro, chegam a ser contraditórios entre si, se é que correspondem a culturas e a momentos que se possam liminarmente comparar sem recurso a transposições mediativas);

e, não obstante — mais do que por um encadeamento explícito, por influência directa ou por uma inspiração deliberadamente procurada —, há uma certa atmosfera de referência, há um modo de incidir no a partir do que a prática é pensada, ou no em que ela é finalmente feita consistir, que relevam (ou parecem relevar) de uma mesma compreensão substante do seu contexto de surgimento e de intervenção.

Do plano ético-político em que um viver de cidadãos se examina, configura e decide, no marco de uma *πόλις* realmente frequentada, ou tão-só convertida em objecto de idealização para melhor delinear os contornos (normativos ou críticos) de uma proposta que tem alhures (numa situação presente) o seu destinatário verdadeiro,

ao interesse mais recente de uma pragmática linguística pelo acto elocutivo que envolve todo o discurso, e lhe dá corpo, num desígnio de alargar as fronteiras da sua questionação para além dos marcos de uma análise simplesmente objectivante (e abstracta) das suas formas e dos seus conteúdos,

até ao horizonte comunicacional de uma procura contemporânea (ela própria indicativa de todo um conjunto de dificuldades e de impasses, reais ou pressentidos) de estabelecimento e de fundação de consensos alargados, ou reconhecidos, que permitam relacionamentos enriquecidos ou convergências estruturantes dos saberes,

é possível detectar a emergência de um sentido nem sempre rigorosamente definido de *prática*, mas que tendencialmente aponta para um conjunto diversificado de condutas que na esfera da socialidade têm o seu meio constitutivo de existência.

Grosso modo: sobre um fundo de *colectividade*, ou de relacionamentos inter-subjectivos, a *prática* assoma, neste contexto, como um complexo de actos ou de comportamentos de recorte ético, discursivo ou globalmente comunicativo.

Trata-se, em substância, de um *agir* — diferentemente determinado —, mas encarado sempre, e constitutivamente, nos parâmetros de uma socialidade.

Aristóteles — que tem uma concepção determinada da «*práxis*», a que mais adiante voltaremos, e que não pretendo de modo algum sugerir aqui que possa ser erigido em matriz originante da linhagem de enfoques a que neste capítulo nos vamos reportar —, Aristóteles, dizia eu, corresponde, de alguma sorte, a um momento histórica e sistematicamente relevante no desenvolvimento desta temática.

Vale a pena recordar que, na compreensão aristotélica, a *ética* é «a filosofia acerca das coisas humanas» (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία)¹. Como tal, é elucidativo, e despoletador de todo um horizonte apropriado de consideração, que lhe esteja incumbida a tarefa de investigar as coisas em torno ou acerca das acções: τὰ περὶ τὰς πράξεις². Este é o seu terreno fundamental e englobante de inserção, de exame, e também de intervenção.

Sem dúvida que, tal como é geralmente sabido e o mais das vezes referenciado, do ponto de vista da normatividade reguladora, se trata de

1 ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia* (doravante: EN), X, 9, 1181 b 15.

2 ARISTÓTELES, EN, II, 2, 1103 b 30.

um «agir segundo a recta razão» (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν)³, isto é, de um agir segundo a virtude, a ἀρετή.

E esta ἀρετή é pensada por Aristóteles — para recordar uma caracterização bem conhecida e comentada — como um *habitus*, ou disposição adquirida (ἔξις) *escolhida* ou *deliberada* (προαιρετική), consistindo numa certa mediania (ou meio termo entre o excesso e o defeito) relativamente a nós determinada (μεσότης πρὸς ἡμᾶς), definida pela razão (ὠρισμένη λόγῳ) e nos termos em que o homem prudente (φρόνιμος) a definiria⁴.

Do ponto de vista do *objecto*, estas acções de que a ética se ocupa são fundamentalmente do domínio daquilo que cai dentro do *poder do homem*. O que está em causa e pode ser equacionado a esta luz são «as coisas praticáveis pelo homem» (τὰ ἀνθρώπῳ πρακτά)⁵, isto é, as acções de que o homem é «princípio e senhor» (ἀρχὴ καὶ κύριος) e que, por outro lado, estão abertas a uma certa contingência: podem «acontecer ou não» (γίνεσθαι καὶ μή)⁶.

É neste contexto que se configura um espaço propriamente ético para a nossa intervenção: deliberamos (βουλευόμεθα) acerca dos meios ou daquelas coisas que estão em vista de um fim (περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη)⁷, sendo sempre suposto que é acerca do que está ao nosso alcance e é praticável (περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν)⁸.

Por outro lado, este contorno da ética e da ponderação das «práticas» conhece também uma não despicienda precisão que lhe empresta, do mesmo passo, um assinalável matiz de enquadramento.

Se cumprir aquilo que é humanamente bom, ou o «bem humano» (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν), já é desejável (ἀγαπητόν) quando se trata de um só (ἐνὶ μόνῳ), este comportamento resulta seguramente «mais belo» (κάλλιον) e «mais divino» (θειότερον) quando o seu campo de efectivação devém a πόλις, a cidade⁹.

Temos, assim, delineado, ainda que esquematicamente, o contexto societal ou político, fundamental, da acção, enquanto «práxis» verdadeira ou constitutivamente humana.

A par da vida teórica ou filosófica — que se ocupa da φρόνησις, de um «pensar inteligente e sage», de um «teorizar» (θεωρεῖν) daquilo que é

3 ARISTÓTELES, EN, II, 2, 1103 b 33.

4 ARISTÓTELES, EN, II, 6, 1106 b 35 — 1107 a 2.

5 ARISTÓTELES, *Ética Eudémia* (doravante: EE), I, 7, 1217 a 31.

6 ARISTÓTELES, EE II, 6, 1223 a 5-6.

7 ARISTÓTELES, EN, III, 3, 1112 b 13.

8 ARISTÓTELES, EN, III, 3, 1112 a 30.

9 ARISTÓTELES, EN, I, 2, 1094 b 5-11.

bom para os homens¹⁰, bem como da «teoria acerca da verdade» (θεωρία περὶ τὴν ἀλήθειαν)¹¹ —, e que, como veremos, igualmente vem a consistir numa «certa práxis» (πράξις τις)¹²,

emerge e assinala-se como igualmente «excelente» (ἄριστος): «a vida política e prática» (ὁ πολιτικός καὶ πρακτικός βίος)¹³, que no terreno societal comunitário das intervenções, de algum modo, executa e cumpre ou leva a cabo — quase poderíamos dizer: materializa — a bondade, a justiça e a beleza que no plano da reflexão assomam como finalidades em si mesmas valiosas.

Com efeito, segundo Aristóteles, é constitutivamente próprio do «político» (πολιτικός) deliberar e escolher — ele é um προαιρετικός — «as acções belas» (τὰ καλὰ πράξεις), não por motivações estranhas ou de mera circunstancialidade avulsa, mas «por elas próprias» (αὐτῶν χάριν)¹⁴.

Determinante para um correcto enquadramento desta concepção, e para uma justeza no aquilatar dos seus supostos e putativo alcance, é, sem dúvida, a consideração de que tudo isto se desenvolve no interior e no horizonte de uma comunidade de *homens livres*, pois, como na *Política*, não deixa de ser referido, «é, com efeito, preciso ócio quer para a génese [ou o engendramento] da virtude, quer para as acções políticas [isto é, para a sua realização]» (δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικός)¹⁵.

Mais do que uma entronização fáctica do lazer, é o reconhecimento de que a formação de uma humanidade ético-política requer *cultivo*, e de que este não dispensa a existência de tempo livre e de condições de disponibilidade para se concretizar. No quadro de referência helénico em que Aristóteles se inscreve e pensa, só os que se encontrassem libertos das tarefas de, pelo trabalho produtivo, proverem ao seu sustento poderiam entregar-se a este nobre tipo de preocupações e de actividades.

Neste particular, mais do que a magnificação consagrada, imediata ou positiva, de uma classe determinada, talvez que o que encontremos em Aristóteles seja a formulação de um programa e de um padrão comportamental que, de algum modo, valorize e justifique o seu privilégio. É, de facto, todo o projecto de uma certa *reformação* ético-política que aqui se desenha e insinua.

10 ARISTÓTELES, EN, VI, 5, 1140 b 9-10.

11 ARISTÓTELES, EE, I, 4, 1215 b 1-5.

12 ARISTÓTELES, *Política* (doravante: P), VII, 3, 1325 b 21-22.

13 ARISTÓTELES, P, VII, 2, 1324 a 27-28.

14 ARISTÓTELES, EE, I, 5, 1216 a 25-26.

15 ARISTÓTELES, P, VII, 8, 1329 a 1-2.

2. O discurso como acto.

Seria certamente viável, do ponto de vista histórico-cultural e filosófico, seguir as peripécias da retomada e das reconfigurações desta perspectiva da «vida activa» de extracção aristotélica ao longo dos tempos da nossa tradição de vida e de pensamento, inclusive até à actualidade.

Já mencionámos anteriormente de passagem, e segundo linhas diferenciadas, Hans-Georg Gadamer e Alasdair MacIntyre. Para além das posturas declaradamente neo-aristotélicas, muitos motivos reaparecem transformadamente em diversos projectos hodiernos de relançamento de uma «filosofia prática»¹⁶. Uma obra como *The Human Condition* de Hannah Arendt ajuda seguramente a repensar todo este trans-curso¹⁷.

Mudando de cenário e de estabelecimento directo do terreno da problemática, gostaria no entanto agora de passar a chamar a vossa atenção para um outro quadrante de preocupações onde, todavia, é possível surpreender uma presença funcional da categoria que nestas lições polariza a nossa indagação segundo uma porventura mesma tonalidade fundamental.

É que aquilo a que venho chamando uma *resolução societal da prática* assoma também, mais perto de nós, num outro registo: o do *discurso linguístico*.

Disse «mais perto de nós», e alguém mais atento poderia de pronto contraditar-me. O reacender do interesse por este ângulo de abordagem está, de facto, «mais perto de nós», mas em rigor o tema possui uma genealogia antiga, e conhece manifestações em variados períodos e contextos.

Lembro apenas que Platão, de certo modo, já se havia dado conta da dimensão *accional* do discurso. No *Crátilo*, por exemplo, pode ler-se: «o nomear [ou o dar nome] é uma certa acção, se o falar era uma certa acção acerca das coisas» (τὸ ὀνομάζειν πράξις τις ἐστίν, ἔπειτα καὶ τὸ λέγειν πράξις τις ἢ περὶ τὰ πράγματα)¹⁸. Se invocarmos a importância da oratória, e do seu efeito persuasivo, no ambiente da disputa política na cidade, muitas outras linhas de exploração deste tópico poderiam perfilar-se também...

16 Veja-se, por exemplo, recentemente: Enrico BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma — Bari, Laterza, 1989, pp. 113-152.

17 Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958.

18 PLATÃO, *Crátilo*, 387 c.

Seja como for, no nosso século, e designadamente na sequência das propostas de Charles William Morris no âmbito da *International Encyclopedia of Unified Science*¹⁹, este domínio de investigação é de certa maneira autonomizado e particularmente atendido por aquilo a que chamaria a *pragmática linguística*.

No quadro da *Semiótica*, ou de uma teoria geral dos signos, desenham-se três disciplinas principais ou três interesses dominantes de abordagem:

a) a *Semântica*, que se debruça sobre a relação dos signos — palavras e frases — a objectos ou estados-de-coisas extra-linguísticos, que são representados por signos; e caem dentro desta esfera os problemas relacionados com o sentido, a referência, a verdade;

b) a *Sintaxe*, que se ocupa da relação dos signos entre si, e, muito particularmente, das regras «arquitectónicas» que presidem à boa formação, ou à formação correcta, das expressões;

c) e a chamada *Pragmática*, que toma por objecto central do seu estudo a relação dos signos com os seus *utilizadores*, os homens, isto é, a articulação das frases com os agentes da sua enunciação, com os seus locutores, num contexto determinado (práxico) de significação²⁰.

No horizonte desta abordagem da *pragmática linguística*, o falar é visto fundamentalmente como um *agir*²¹; já Ludwig Wittgenstein, nas suas *Investigações filosóficas*, lembrava: «opera-se com palavras» (*operiert man mit Worten*)²².

Este falar-agir desenrola-se e enraiza, por sua vez, num *contexto* fáctico de utilização que se apresenta, segundo formas diversas de consciência imediata, como um campo «regrado». Para continuarmos com a invocação de Wittgenstein, mencionaria a introdução de uma noção-chave das *Investigações*: «Chamarei ao todo da linguagem e das actividades com as quais ela está entretecida (*verworfen*) o 'jogo de linguagem' (*Sprachspiel*).»²³. A «regra» (*Regel*) insinua-se, neste contexto, como um

19 Charles W. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, The University of Chicago Press, 1938.

20 Para um desenvolvimento sumário destes temas: Karl-Otto APEL, «Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus», *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976², vol. II, pp. 178-219; Françoise ARMENGAUD, *La Pragmatique*, Paris, PUF, 1985.

21 Cf. John SEARLE, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

22 Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (doravante: PU), § 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, p. 16.

23 «Ich werde das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das 'Sprachspiel' nennen.», L. WITTGENSTEIN, PU, § 7, p. 19.

instrumento ou uma ferramenta do próprio jogo (*ein Werkzeug des Spiels selbst*) que um «observador» (*Beobachter*) pode ler ou deduzir (*ablesen*) «a partir da prática do jogo» (*aus der Praxis des Spiels*)²⁴. Para Wittgenstein, não se trata de proceder a esta operação com o fito de elaborar alguma «futura regulamentação da linguagem» (*künftige Reglementierung der Sprache*)²⁵, mas tão-só de perguntar ou de inquirir «das circunstâncias particulares sob as quais» (*unter welchen besonderen Umständen*) uma determinada «proposição» (*Satz*) é «efectivamente empregada» (*tatsächlich verwendet*), pois só no interior delas, ou nesse regime, ela tem «sentido» (*Sinn*)²⁶. A regra funciona, assim, não como uma normatividade sobre-imposta ou de antemão estatuída, mas como uma estrutura que rege utilizações fácticas, ou como Wittgenstein igualmente refere, como mero *Wegweiser*, como uma tabuleta indicadora de caminhos²⁷.

O falar-agir cumpre-se, finalmente, numa determinada *prestação* (*performance*). No quadro da sua análise das sentenças ou das frases «performativas» (*performative sentences*), John Langshaw Austin sublinha, por exemplo, que «a emissão (*issuing*) da elocução (*utterance*) é a realização [ou o cumprimento, *performing*] de uma acção — não é normalmente pensada como dizendo simplesmente (*just*) algo.»²⁸.

Vemos, por conseguinte, que a «pragmática linguística» imprime uma peculiar rotação ao seu enfocar das questões. Desloca, por assim dizer, a sua análise do *enunciado* (susceptível de proporcionar variadas descrições de teor e de arquitectura sintáctica) para a *enunciação*, que envolve o acto de presença do locutor num contexto situacional inter-subjectivo e com uma determinada intenção ou desígnio comunicacional.

Neste contorno da *pragmática linguística*, a *prática* devém, assim, predominantemente, o *acto que na e pela linguagem se consuma*: aquilo que *se faz* quando se fala.

John Austin chama-lhe *illocutionary act*, acto ilocutivo: «o desempenho [ou a realização, *performance*] de um acto *ao dizer* (*in saying*) algo, enquanto oposto ao desempenho de um acto *de dizer* (*of saying*) algo»²⁹.

24 L. WITTGENSTEIN, PU, § 54, p. 50.

25 L. WITTGENSTEIN, PU, § 130, p. 84.

26 L. WITTGENSTEIN, PU, § 117, p. 81.

27 L. WITTGENSTEIN, PU, § 85, p. 68.

28 «the issuing of the utterance is the performing of an action — it is normally not thought of as just saying something.», John Langshaw AUSTIN, *How to do Things with Words*, ed. J. O. Urmson e Marina Scisà (doravante: HTW), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978³, pp. 6-7.

29 «performance of an act *in saying* something as opposed to performance of an act *of saying* something», J. L. AUSTIN, HTW, pp. 99-100.

O acento encontra-se, pois, colocado na accionalidade enunciativa. A formalidade sob a qual o discurso é primariamente considerado nesta acepção ou interesse indagativo é, por assim dizer, a da «prática» da comunicação, e não tanto a do *teor* do comunicado em si mesmo, enquanto enunciado susceptível de análise e de exploração independentemente do seu contexto *funcional* concreto de significação.

Por outro lado, e articuladamente, permanece e prevalece como suposto dominante e estruturante a tese central do «linguistic turn» (geralmente aceite nestes meios), segundo a qual o universo (ontológico) acaba sempre em última instância por ser o universo da linguagem, ou um universo mediado pela e na linguagem.

De novo assoma a versão — agora linguistificada — do velho idealismo: o ser (mesmo o ser objectivo, material) dá-se sempre num horizonte de subjectividade (ou de inter-subjectividade, já que todo o acto elocutivo pressupõe incontornavelmente um âmbito relacional de socialidade), que funciona como sua constitutiva (e anteposta) *condição de possibilidade*. Como, em registo atmosférico-vitalista (que poderia evocar Dilthey, ou até mesmo Husserl), Wittgenstein não deixa de salientar: «Não há mesmo nenhum fora; fora falta o ar da vida.» (*Es gibt gar kein Draußen; draußen fehlt die Lebensluft.*)³⁰.

A consequência «prática» destas «pragmáticas» não se faz esperar: à filosofia resta, nem tanto a interpretação do mundo, mas fundamentalmente a *descrição* dos usos linguísticos ocorrentes, num ambiente do maior respeito pelo estabelecido. Como nas *Investigações* se explicita: «A filosofia não deve [no sentido de não lhe é lícito, *darf*] de modo algum atentar contra (*antasten*) o uso efectivo da linguagem, ela no fim pode apenas, portanto, descrevê-lo. Pois ela também não o pode fundamentar. Ela deixa tudo tal como está.»³¹.

A intenção subjacente poderá ser a de uma revalorização das linguagens ordinárias contra as desmesuradas pretensões normativistas, e açambarcadoras da legitimidade do sentido, desenvolvidas pelo imperialismo de uma linguagem científico-formalizada; o resultado teórico principal, porém, vai desembocar a outras paragens. É, porventura, mais uma ilustração emblemática de como as boas intenções soem congestionar os infernos.

30 L. WITTGENSTEIN, PU, § 103, p. 76.

31 «Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben. Denn sie kann ihn auch nicht begründen. Sie läßt alles, wie es ist.», L. WITTGENSTEIN, PU, § 124, p. 83.

3. «Praxificações» do ser.

A dissolução da prática numa difusa accionalidade societal — de recorte linguístico-discursivo ou simbólico-cultural — vai em regra acompanhada de um movimento tendencial em direcção a uma *dupla des-materialização*:

— des-materialização da prática enquanto acto *materialmente* transformador (por contaminação e redução ao «discurso» ou à «mediação espiritual/cultural»);

— des-materialização do próprio *ser*, enquanto constitutivamente recolhido/reconduzido à malha das acções humanas que o modelam ou lhe vão dando forma.

A meu ver, o problema (ou a postura criticanda) não reside no reconhecimento da vigência de incorporação prática na materialidade do ser, o qual de modo algum constitui «naturalisticamente» um domínio «à parte», estanque e imune a toda uma intervenção reconfiguradora pela qual, no decurso da própria deveniência histórica, as colectividades humanas (elas próprias ingrediência do ser) vão operando a sua mediação.

O problema — *ontologicamente* — é a tentativa de estabelecimento de uma antinomia entre materialidade e prática, ou o intento de proceder a uma dissolução da materialidade nas acções que, do seu próprio interior, a modelam.

Apenas uma alusão breve, ainda que assimétrica, a três correntes ou perspectivas de abordagem que, tal como as entendo, de algum modo incorrem, por itinerários diversos e com conteúdos doutrinários diferenciados, naquilo a que chamaria desígnios de *praxificação do ser*.

Começo por lembrar as por vezes denominadas «filosofias da práxis», de inicial referência marxológica e posterior inflexão pragmatista e hermenêutica.

De um modo geral, para estas concepções, toda a actividade humana é liminarmente compreendida como «práxis», ou pelo menos é esse o sentido eminente que a resume e valoriza. Segundo uma expressão marxo-heideggeriana que ocorre a Gajo Petrović: «O homem é [...] um ente (*Seiendes*) que é no modo da práxis» (*Man is a being — Seiendes — that is in the mode of praxis*)³².

32 Gajo PETROVIĆ, *Marx in the mid-twentieth century*, New York, Doubleday, 1967, p.171.

Só que desta tese — globalmente aceitável, caso se aprofundassem as discriminações inerentes a uma hermenêutica do domínio genérico da actividade humana — de pronto se intentam deduzir implicações de natureza ontológica, quer quanto à materialidade do *ser*, quer quanto ao próprio constitutivo da *prática* enquanto matriz da existência social.

Procuremos explicitar. Para esta atitude filosófica, a «práxis» devém instauradora e inaugural condição de possibilidade; sem ela, o *ser* não seria verdadeiramente ou, pelo menos, careceria de «sentido».

Como Mihailo Marković de algum modo resume: «Há certamente uma realidade estruturada antecedente. [...]. Mas o que quer que nós venhamos a conhecer e a dizer, significativa e concretamente, acerca da realidade material e cultural foi mediado pelos traços específicos, historicamente determinados, da nossa actividade prática.»³³

Mediação cultural do ser — sem dúvida. Só que aqui ela apenas nos aparece fugidamente rememorada como pretexto para uma rápida expedição ou despedimento da materialidade que lhe assiste.

A matéria como que readquire, nos termos desta abordagem, os seus visos tradicionais de opacidade e de indeterminação, a que apenas um agir humano, transfigurado e transfigurador, vem a comunicar ou a acrescentar forma. É a dissolução da materialidade (impenetrável) do ser num lidar prático sobre-imposto que o recobre e ao qual acaba por ver-se identificado.

No dizer de Karel Košík, é a «práxis» — ou até talvez: um *pensar* da realidade sob o ângulo da «práxis» — que vem a destruir e a expor a *pseudo-concreticidade* (*Pseudokonkretheit*), feiticizada, de que o ser na vivência quotidiana (irreflectida) se costuma ver (ilegítima e erroneamente) investido: «a aparência da autonomia e da naturalidade» (*der Schein der Selbständigkeit und Natürlichkeit*)³⁴.

Por outro lado, deparamos, em simultâneo, com toda uma descaracterização e des-qualificação da prática (material), por sobre-posição ou sobre-imposição de uma «práxis» funcionando num marco de idealidade.

Como Marković afirma: «A *práxis* tem de ser distinguida da categoria puramente epistemológica de *prática*. 'Prática' refere-se simplesmente a

33 «There certainly is an antecedent structured reality. [...]. But whatever we come to know and say meaningfully and concretely about material or cultural reality has been mediated by the specific, historically determined features of our practical activity.», Mihailo MARKOVIĆ, «Introduction» (doravante: I); *Praxis. Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, ed. M. Marković e G. Petrović (doravante: P), Dordrecht — London, D. Reidel, 1979, pp. XXXI.

34 Karel KOŠIK, *Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986², p. 9.

qualquer actividade de um Sujeito de mudar (*changing*) um objecto, e esta actividade pode ser alienada. 'Práxis' é um conceito normativo, e refere-se a uma actividade ideal, especificamente humana, que é um fim em si própria, uma série (*a career*) de valores básicos e, ao mesmo tempo, um padrão (*standard*) de crítica para todas as outras formas de actividade. A *práxis* tem, portanto, de não ser identificada com *trabalho* (*labor*) e com *produção material* (*material production*).»³⁵

A necessária discriminação a empreender no domínio genérico da actividade humana, e da sua estruturação, vê-se aqui substituída por um expediente de *dualização*, em que a *prática material* (a partir da qual haveria que considerar o subsequente leque das accionalidades societárias) é liminarmente desacreditada, em benefício de uma idealizada «práxis» de contornos e endereço axiológicos.

Sem dúvida que a problemática a que estas correntes são sensíveis e que colocam no centro das suas preocupações é uma problemática não despidianda, que merece e estimula o interesse de uma reflexão.

Todavia, não é porventura forçoso que o seu tratamento e esclarecimento não possam ser desenvolvidos em base ontológica não-idealista³⁶.

Mudando de registo, é também porventura possível surpreender o delinear de toda uma outra tendência de abordagem orientada para o aludido esforço de *praxificação*.

Desta feita, a prática aparece-nos pensada como acto de comunicação desenrolando-se no horizonte de uma semiótica da cultura.

Umberto Eco, para o final de uma das suas obras mais sugestivas, *La struttura assente*, forneceu-nos uma como visão concentrada desta perspectiva. Escreve ele:

«A comunicação congloba todos os actos da práxis, no sentido de que a própria práxis é comunicação global, é instituição de cultura e, portan-

35 «Praxis has to be distinguished from the purely epistemological category of *practice*. 'Practice' refers simply to any Subject's activity of changing an object and this activity can be alienated. 'Praxis' is a normative concept and refers to an ideal, specifically human activity which is an end-in-itself, a career of basic values, and at the same time a standard of criticism for all other forms of activity. *Praxis* must also not be identified with *labor* and *material production*.», M. MARKOVIĆ, I; P, p. XXVIII.

36 Para uma prossecução destas temáticas numa linha hermenéutico-pragmatista, vejamo-nos, por exemplo, os trabalhos de Richard J. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1971 e *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Oxford, Basil Blackwell, 1989².

Para uma possível crítica dos posicionamentos da *Praxisphilosophie*: J. BARATA-MOURA, *Ontologias da «práxis» e idealismo*, Lisboa, Caminho, 1986, bem como «Idéalisme et Praxis», *Annalen für dialektische Philosophie*, Milano, 6 (1989), pp. 342-352.

to, de relações sociais. É o homem que se apropria do mundo e faz com que a Natureza se transforme continuamente em cultura. Só que se podem interpretar os sistemas de acções como sistemas de signos (*sistemi di segni*), dado que os sistemas singulares de signos se inserem no contexto global dos sistemas de acções, cada um deles como um dos capítulos (nunca, só por ele, o mais importante e resolutivo) da práxis como comunicação.»³⁷.

A questão *ontológica* central continua a ser, segundo entendo, a do modo como a radicação material da prática e da comunicação é encarada e pensada.

Compreender a envolvimento comunicativa da prática não tem por decorrência fatal de vir a desembocar numa dissolução da prática na comunicação. O contorno social em que ambas se processam e evoluem não tem que apagar, por esse facto, eventuais diferenças de fundamentalidade e de poder de determinação que entre elas subsistem.

Apropriação comunicativa do mundo e (re)configuração prática da realidade, *ontologicamente*, não se equivalem, ainda que, todavia, não haja transformação material humana sem exercício de inter-relacionalidades culturais, nem verdadeiro cultivo societal do ser sem (re)modelação material das realidades.

A categoria socio-cultural de *comunicação* perfila-se também, por outro lado, no horizonte comunitário da nossa reflexão, como outra noção-chave para muitas leituras pragmáticas da «prática».

Particularmente no quadro de algumas atendíveis meditações contemporâneas, em sentido eminente, a *prática* devém, neste registo, *agir comunicativo* — operação/exercício, normado ou regulado, de *consensos*.

Passarei a examinar brevemente, e de modo apenas indicativo, duas orientações que, nos dias que correm, vêm despertando justificado interesse. Refiro-me a algumas elaborações, até certo ponto, recentes de Karl-Otto Apel e de Jürgen Habermas.

37 «La comunicazione congloba tutti gli atti della prassi, nel senso che la prassi stessa è comunicazione globale, è istituzione di cultura e quindi di rapporti sociali. È l'uomo che si apropria del mondo e fa sí che la natura si trasformi continuamente in cultura. Solo che si possono interpretare i sistemi di azioni come sistemi di segni purchè i singoli sistemi di segni si inseriscano nel contesto globale dei sistemi di azioni; ciascuno come uno dei capitoli (mai da solo il piú importante e risolutivo) della prassi come comunicazione.», Umberto ECO, *La struttura assente. Introduzione alla ricerca semiologica*, Milano, Bompiani, 1968⁸, p. 418.

4. *Pragmáticas comunicacionais.*

É de certo modo neste horizonte «prático» de um agir comunicacional que Karl-Otto Apel desenvolve o seu programa de uma «transformação da filosofia» (*Transformation der Philosophie*) em pragmática transcendental da linguagem num elemento de inter-subjectividade.

De acordo com uma caracterização sumária que ele próprio adianta: «A pragmática é a disciplina filosófica que lida (*deals*) com as condições subjectivas-intersubjectivas de entender a significação (*understanding meaning*) e da formação de consensos na comunidade ideal, ilimitada, de inquiridores [ou indagadores, *inquirers*].»³⁸.

A temática transcendental das condições de possibilidade da determinação e da verdade, em geral, aparece-nos aqui vertida no formato linguístico-pragmático dos exercícios conducentes à formação de significações partilhadas.

Deparamos, de certo modo, com uma transformação semiótica da filosofia transcendental, enquanto meta-disciplina (filosófica) que cuida do *acto* — aqui emerge o vector «prático» ou «pragmático» — de «interpretação dos signos por uma comunidade de interpretação» (*interpretation of the signs by a community of interpretation*)³⁹.

A questão central da pragmática transcendental da linguagem devém, nestes termos, a da *validade inter-subjectiva* do conhecimento, e da *crítica* do conhecimento — uma e outra alcançáveis e desenrolando-se num universo determinado de comunicadores agentes de interpretação.

Para Apel, esta validade e esta crítica não se alcançam mais no plano (universalizado, ou onde a universalidade estruturalmente assoma) da consciência individual — como de alguma maneira aconteceria com a filosofia transcendental clássica de Kant. Remetem para, e constroem-se a partir de, um contorno mais alargado, e de um determinado exercício ou «prática» de mediações: «a validade inter-subjectiva requer que se postule um consenso que há-de ser alcançado através de discurso argumentativo na comunidade dos indagadores»⁴⁰.

38 «Pragmatics is the philosophical discipline that deals with the subjective-intersubjective conditions of understanding meaning and of the formation of consensus in the ideal, unlimited, community of inquirers.», Karl-Otto APEL, «The Problem of Philosophical Foundations in the Light of a Transcendental Pragmatics of Language» (doravante: TPL); *After Philosophy. End or Transformation ?*, ed. Kenneth Baynes, James Bohman e Thomas McCarthy (doravante: AP), Cambridge (Mass.) — London, MIT, 1988³, p. 258.

39 K.-O. APEL, TPL; AP, p. 258.

40 «intersubjective validity requires postulating a consensus that is to be reached through argumentative discourse in the community of inquirers», K.-O. APEL, TPL; AP, p. 269.

O consenso por via argumentativa reclama, assim, uma clarificação — inter-subjectiva também — da «evidência epistémica» (*epistemical evidence*)⁴¹. É, no fundo, uma tarefa a «praxicamente» empreender no e do interior de procedimentos justificados de racionalidade.

Em concomitância, e até como pressuposto da obtenção de resultados, há que aprofundar também todo o vector das normatividades paramétricas e dos fundamentos.

Uma vez arredada a solução de uma universalidade infusa estruturante, as «convenções da evidência paradigmática» (*conventions of paradigmatic evidence*) não podem ser abandonadas à contingência de circunstancialidades imediatistas ou de predilecções discricionariamente estatuídas; elas não são, de modo algum, função de «decisão arbitrária» (*arbitrary decision*); têm de ser racionalmente justificadas, isto é, através de um partilhado processo de um dar e de um argumentar de «razões» (*reasons*)⁴².

Dá o prospecto de trabalhar, de modo sistemático e rigoroso, as *condições* subjectivas e inter-subjectivas de possibilidade de uma argumentação intersubjectivamente válida — reconhecida e racionalmente consistente.

Esta é, pois, resumidamente, a tarefa — transcendental, porque normativa e suposto de comunicação — que se perfila como objectivo a realizar ou a esclarecer por uma filosofia que, para estar à altura das exigências que os tempos lhe colocam, tem de ver «transformado» (na direcção referida) o escopo do seu interesse e da sua maneira de se exercitar.

A «praxificação» surge-nos, assim, nuclearmente remetida para o conjunto de operações argumentativas destinadas a fundar — em ambiente accional — os princípios susceptíveis de produzir e de reger uma comunicação verdadeiramente partilhada.

Algo de semelhante, em termos substanciais de problemática, vamos encontrar também em Jürgen Habermas, apesar de diferenças de acentuação e de desenvolvimento, e, nomeadamente, apesar de toda uma sua recusa de um endereço transcendental-nomológico (crítica até certo ponto velada ao enfoque protagonizado por Apel), em favor de uma metodologia de tipo mais «empírico-reconstrutivo»⁴³.

41 K.-O. APEL, TPL; AP, p. 269.

42 K.-O. APEL, TPL; AP, p. 270.

43 Jürgen HABERMAS, «Was heißt Universalpragmatik?» (doravante: UP); *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (doravante: VE), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986², p. 385.

Nestes parâmetros, «a pragmática universal (*Universalpragmatik*) tem a tarefa de identificar e de reconstruir condições universais de um possível entendimento (*Verständigung*)»⁴⁴, isto é, tem por missão elucidar os «pressupostos gerais [ou universais] do agir comunicativo» (*allgemeine Voraussetzungen kommunikativer Handelns*).

A título de aclaração recorde-se que, para Habermas, subsistem matices de distinção entre: partilha de um *entendimento* quanto à validade daquilo de que é questão e *acordo* quanto ao valor do que acerca daquilo de que se trata é enunciado:

«*Entendimento (Verständigung)* significa a união [ou concordância, *Einigung*] dos participantes na comunicação (*Kommunikationsteilnehmer*) acerca da validade de uma declaração (*Äusserung*); *acordo (Einverständnis)* [significa] o reconhecimento (*Anerkennung*) inter-subjectivo da pretensão de valia (*Geltungsanspruch*) que o falante (*Sprecher*) para ela intenta.»⁴⁵.

Para Habermas, o atender à especificidade do *agir comunicativo* — expressão eminente de uma prática humana e racional — envolve, por conseguinte, uma decisiva mudança de paradigma:

«O foco da investigação desloca-se da *racionalidade cognitivo-instrumental* para a *racionalidade comunicativa*. Para esta, a ligação (*Beziehung*) do sujeito solitário (*einsam*) a algo no mundo objectivo, que pode ser representado e manipulado, não é paradigmática, mas [sim,] a ligação inter-subjectiva que sujeitos capazes de linguagem e de acção (*sprach- und handlungsfähige Subjekte*) estabelecem quando entre si se entendem (*sich verständigen*) acerca de algo.»⁴⁶.

O *télos* da atenção e do interesse pensante mudou efectivamente de região ou de sítio. Aquilo de que sob esta formalidade (assim identificada) há que dar conta não é mais de uma acção orientada para o sucesso

44 «Die Universalpragmatik hat die Aufgabe, universale Bedingungen möglicher Verständigung zu identifizieren und nachzukonstruieren.», J. HABERMAS, UP; VE, p. 353.

45 «*Verständigung* bedeutet die Einigung der Kommunikationsteilnehmer über die Gültigkeit einer Äusserung; *Einverständnis* die intersubjektive Anerkennung des Geltungsanspruchs den der Sprecher für sie erhebt.», J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* (doravante: TKH), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985³, vol. II, p. 184.

46 «Der Fokus der Untersuchung verschiebt sich von der *kognitiv-instrumentellen* zur *kommunikativen Rationalität*. Für diese ist nicht die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt und manipuliert werden kann, paradigmatisch, sondern die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen.», J. HABERMAS, TKH, vol. I, p. 525.

(*erfolgsorientierte Handlung*), técnico/instrumental ou estratégico (a escolha racional de meios e o grau de eficácia, *Wirkungsgrad*, da influência), mas um comportamento voltado para «actos de entendimento» (*Akte der Verständigung*) na coordenação, intersubjectivamente partilhada e argumentada, de «planos de acção» (*Handlungspläne*)⁴⁷.

O horizonte cooperativo de uma concertação comunicacional desenha-se com nitidez e transparece: «Os actores procuram um entendimento (*Verständigung*) acerca da situação de acção, para coordenarem harmonicamente (*einvernehmlich*) os seus planos de acção e, com isso, as suas acções.»⁴⁸.

Mais do que uma convergência «cega», puramente «simpática» e desmediatizada, o que verdadeiramente se demanda é um «entendimento» fundado em razões (*Gründe, Argumente*), comunicativamente procuradas e validadas (aí está a «práxis» autêntica), com vista ao estabelecimento de um «consenso» (*Konsens*): «A racionalidade que habita (*innewohnende*) esta práxis mostra-se em que uma concordância (*Einverständnis*) comunicativamente alcançada tem, *ultimamente* [isto é, em última instância, *letzlich*] de se apoiar em razões (*Gründe*).»⁴⁹.

A crítica *sui generis* da «filosofia da prática» (*Praxisphilosophie*) a que Habermas se entrega⁵⁰ arranca, e desemboca, no intento de alicerçar toda uma mudança de paradigma ou de modelo reitor da abordagem e tratamento destes problemas.

O trânsito decisivo a empreender é o de uma anexação da prática ao esquema estratégico-instrumental da «produção» para uma sua mais liberta entrega ao exercício — interpessoalmente gratificante — do «entendimento comunicativo»:

«a perspectiva de emancipação (*Emanzipationsperspektive*) de modo algum decorre do paradigma da produção, mas do paradigma do agir orientado para o entendimento (*verständigungsorientiertes Handeln*)»⁵¹.

47 J. HABERMAS, TKH, vol. I, p. 385.

48 «Die Akteure suchen eine Verständigung über die Handlungssituation, um ihre Handlungspläne und damit ihre Handlungen einvernehmlich zu koordinieren.», J. HABERMAS, TKH, vol. I, p. 128.

49 «Die dieser Praxis innewohnende Rationalität zeigt sich darin, daß sich ein kommunikativ erzielt Einverständnis *letzlich* auf Gründe stützen muß.», J. HABERMAS, TKH, vol. I, p. 37.

50 J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (doravante: PDM), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986³, pp. 75-103.

51 «die Emanzipationsperspektive gerade nicht aus dem Produktionsparadigma, sondern aus dem Paradigma verständigungsorientierten Handelns hervorgeht.», J. HABERMAS, PDM, p. 103.

De alguma maneira, é o desígnio magnificado de que o «agir comunicativo» venha a substituir o «trabalho social»⁵², de há muito contaminado pelo pesadume da servilidade e da alienação.

Estaremos em presença de um renascer de mais alguma magna utopia de uma sociedade do não-trabalho⁵³?

Penso muito sinceramente que não.

Estamos talvez, bem mais modesta e comedidamente, perante uma certa idealização estilizante do «pós-laboral», para benignas consolações marginais à volta da lareira, naquele âmbito familiar privado de «formas desinstitucionalizadas de comércio» (*entinstitutionalisierte Verkehrsformen*) entre humanos que irrompem e fazem as delícias dos «espaços lúdicos de contingência» (*Kontingenzspielräume*)⁵⁴, a que para o começo destas lições já fizemos alusão.

52 J. HABERMAS, PDM, p. 395.

53 Lembremos, a fim de dissipar confusões largamente disseminadas, que o projecto de revolucionamento do capitalismo, enquanto modo de organizar a produção e a reprodução do viver, desenvolvido por Marx não aspira a uma abolição do trabalho, em geral, mas tão-só da sua forma determinada de exploração como trabalho *alienado*, sobre-trabalho não pago e humanamente desqualificador.

A visão «comunista» do viver é, pelo contrário, indissociável de uma criação de condições materiais e sociais para que o trabalho possa desabrochar num elemento de liberdade que permita a plena eclosão da totalidade concreta das capacidades humanas. O escopo decisivo é o de uma transformação do trabalho de mero «meio para viver» (*Mittel zum Leben*) em «primeira necessidade da vida» (*erste Lebensbedürfnis*), no horizonte de um «omnilateral desenvolvimento dos indivíduos» (*allseitige Entwicklung der Individuen*); cf. Karl MARX, *Kritik des Gothaer Programms*; MEW, vol. 19, p. 21.

54 J. HABERMAS, TKH, vol. II, p. 593.

CAPÍTULO V

PULSÕES DE INTERNALIZAÇÃO

1. *Revisitações da «filosofia prática».*

Nos confrontos *práticos* com as realidades hodiernas, perfilam-se também outros e diversificados convites a um reatar com as tradições da «filosofia prática».

Ora num registo mais deliberadamente ético de reencontro e de recuperação do rumo dominante que orienta o fundamental nas abordagens de Aristóteles ou de Kant, principais fontes de inspiração que de alguma sorte se procura visitar,

ora segundo um intento de globalizante «sageza política» e de responsabilização argumentada e partilhada, que relance a pertinência de uma assunção moral dos seus destinos pela comunidade dos cidadãos,

ora segundo programas que (em consonância, aliás, com o preconizado e desenvolvido pelas duas figuras tutelares mencionadas) aspiram a combinar ou a fundir ambas as vertentes de uma mesma postura matricial

— é ainda de um determinado projecto de repensar a *práxis* que nestas diferentes manifestações doutrinárias sempre se trata.

Hans-Georg Gadamer transmite-nos, em diversos ensaios de meados dos anos setenta do nosso século, uma visão em clave hermenêutica deste endereço para que agora pretendemos chamar a atenção.

Diz-nos ele, num desses escritos de intenção ético-político-civilizacional: «a tarefa principal da filosofia [...] é defender a razão prática e política contra a dominação da tecnologia baseada na ciência. É este o assunto (*point*) da filosofia hermenêutica. Ela corrige a falsidade peculiar da consciência moderna: a idolatria do método científico e da autoridade anónima das ciências, e reivindica de novo a tarefa mais nobre do cidadão — tomada de decisões de acordo com a sua própria responsabilidade —, em vez de conferir essa tarefa ao perito (*expert*). Neste respeito, a

filosofia hermenêutica é a herdeira da mais velha tradição da filosofia prática.»¹

Assinala-se, nestes ambientes, uma tendência marcada para um privilegiar do *agir* em detrimento do *fazer*, acompanhando em regra uma crítica mais ampla da civilização tecnificada e uma reorientação valorizada dos domínios da intimidade.

Hannah Arendt havia insistido já nesta perspectiva, nomeadamente, ao entronizar a dimensão propriamente personalizante da «vita activa» contra o que seriam as degradações inerentes a um pactuar com as pulsões técnico-instrumentalistas de um *homo faber*, afinal decaído para uma mera condição de *animal laborans*.

Como em *The Human Condition* se pode ler: «Sem a manifestação [que é também descoberta e desabrochar, *disclosure*] do agente no acto, a acção perde o seu carácter específico, e torna-se uma forma de realização (*achievement*) entre outras.»²

Com posturas desta índole, é o terreno que se está a preparar para um regresso em força da *ética*, aqui e além reconfortada e ampliada pelo cuidado posto numa certa vertente de atenção ao comunitário e ao político.

Em concomitância, é também o recentrar do pensamento numa determinada *internalização* da prática que tendencialmente cura de remeter o seu sentido nobre para o do *comportamento ético*, um pouco na linha do que acontecera já com a temática kantiana da *eticidade* (*Sittlichkeit*), cujo critério tem de ser encontrado, não no sucesso nem nas finalidades do agir, mas na qualidade (*Beschaffenheit*) do próprio querer que, como afirmação de autonomia, se determina por puro respeito para com a pura lei que em si mesmo reconhece³.

1 «the chief task of philosophy [...] is to defend practical and political reason against the domination of technology based on science. That is the point of philosophical hermeneutic. It corrects the peculiar falsehood of modern consciousness: the idolatry of scientific method and of the anonymous authority of the sciences and it vindicates again the noblest task of the citizen — decision making according to one's responsibility — instead of conceding that task to the expert. In this respect, hermeneutic philosophy is the heir of the older tradition of practical philosophy.» Hans-Georg GADAMER, «Hermeneutics and Social Science», *Cultural Hermeneutics*, Dordrecht-Boston, 2 (1975), p. 316.

2 «Without the disclosure of the agent in the act, action loses its specific character and becomes one form of achievement among others.» Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 180.

3 Immanuel KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (doravante: GMS); Ak., vol. IV, p. 440, e também *Kritik der praktischen Vernunft* (doravante: KpV); Ak., vol. V, p. 33.

2. Uma imanência teleológica do práxico.

Para compreender alguns aspectos estruturantes destas movimentações no sentido de uma *internalização da prática* é indispensável voltar a Aristóteles ou, pelo menos, ter em conta traços decisivos da sua perspetivação do «práxico».

No domínio da accionalidade, Aristóteles introduz, por vezes, uma distinção funcional com implicações teóricas entre *agir* e *fazer*. Como, na *Política*, nos é dito, a acção (*πράξις*) e a facção ou a feitura (*ποίησις*) diferem (*διαφέρει*)⁴, são algo de diferente (*ἕτερον*)⁵.

A «poíese» desenvolve-se num elemento estruturante de *transcendência* e de *alteridade*.

O fim (*τέλος*) da *ποίησις* encontra-se fora, está para além (*παρά*) da própria actividade *poiética*⁶. As «artes» ou «técnicas» (*τέχναι*), e as ciências ou saberes *poiéticos* (*ποιητικαὶ ἐπιστήμαι*), são princípios de mudança (*ἀρχαὶ μεταβλητικαί*) em um outro (*ἐν ἄλλῳ*), ou no próprio agente mas considerado enquanto outro (*ἢ ἄλλο*)⁷.

No caso da *πράξις*, porém, um horizonte de *imanência* não é transgredido: a finalidade que se persegue e consoma é interna ou inerente ao próprio acto que se efectiva.

Segundo expressões recolhidas nos *Magna Moralia*: «No que toca às coisas práticas [ou áquilo que releva dessa accionalidade], não há nenhum outro fim para além da própria práxis» (*ἐπὶ τῶν πρακτικῶν οὐκ ἔστιν ἄλλο οὐθὲν τέλος παρ' αὐτὴν τὴν πρᾶξιν*). A própria *actualização*, ou o acto actuando-se (*ἐνέργεια*), é a *práxis*: é o seu fim próprio⁸.

Os exemplos que Aristóteles adianta revelam-se a esta luz esclarecedores. Como ilustração de um comportamento típico da *ποίησις* é mencionada a feitura de casas (*οἰκοδομική*); como caindo no âmbito da *πράξις*, citam-se actividades gratificantes do foro estético-musical: o tocar cítara (*κιθαρίζειν*) ou o tocar flauta (*αὐλεῖν*)⁹.

A «práxis» apresenta-se assim, por conseguinte, como algo de *auto-finalizado* (*αὐτοτελής*), traz ou transporta em si a própria finalidade que pelo e no seu exercício visa; em contrapartida, a *ποίησις* é *exotérica*

4 ARISTÓTELES, *Política* (doravante: P), I, 2, 1254 a 6.

5 ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia* (doravante: EN), VI, 4, 1140 a 2.

6 ARISTÓTELES, *Magna Moralia* (doravante: MM), I, 34, 1197 a 4-5.

7 ARISTÓTELES, *Metafísica*, Θ, 2, 1046 b 3-4.

8 ARISTÓTELES, MM, I, 34, 1197 a 8-11.

9 Cf. ARISTÓTELES, MM, I, 34, 1197 a 4-11, bem como II, 11, 1211 b 30-31.

(ἐξωτερική), completa-se ou perfaz-se numa esfera que se estende e objectiva para além dela¹⁰.

Sendo assim, a partir daqui se desenha toda uma determinada compreensão do agir apropriadamente antropológico: «a vida é prática, não é poiese» (ὁ βίος πρᾶξις, οὐ ποιήσις ἔστιν)¹¹. O viver não se encontra polarizado pela produção de efeitos que se condensam ou sedimentam num terreno que lhe é estranho. Mais do que obra de entidades exteriorizadas, consiste fundamentalmente num cultivo internalizado do seu próprio âmbito.

Como na *Ética Nicomaqueia* nos é referido, a finalidade, o τέλος, que a práxis visa não pode consistir senão na própria εὐπραξία¹², no bom desempenho da prestação mesma que como tal a define.

Daí a adjudicação aristotélica da ética e da política — por uma certa extensão, da própria «teoria», enquanto expressão ou género supremo de vida — ao domínio, axiologicamente discriminado positivamente, da πρᾶξις.

Enquanto a «arte» ou «técnica» (τέχνη) — um saber de agenciamento de meios para a feitura ou produção de efeitos ou entidades num contorno de exterioridade — é «acerca da poiese e das coisas poieticamente fabricadas» (περὶ τὴν ποιήσιν καὶ τὰ ποιητά), a sageza prudencial, o saber inteligente na condução dos assuntos que à vida pertencem em próprio, a φρόνησις, é «acerca da práxis e das coisas práticas ou praticáveis» (περὶ τὴν πρᾶξιν καὶ τὰ πρακτά)¹³.

A teleologia suprema do viver não pode, nestes termos, e como por tudo o que foi dito não será difícil de imaginar, conhecer um tratamento adequado que a não remeta e pense na órbita desta consumação «práxica», internalizada e orientada para a consecução de uma finalidade imanente.

A felicidade (εὐδαιμονία) que se procura vem, assim, principalmente a coincidir com o «viver bem» e o «agir bem»: «com efeito, o agir bem e o viver bem são o mesmo do que ser feliz» (τὸ τε γὰρ εὔ πράττειν καὶ τὸ εὔ ζῆν τὸ αὐτὸ τῷ εὐδαιμονεῖν)¹⁴.

10 ARISTÓTELES, P, VII, 2, 1325 b 22-23.

11 ARISTÓTELES, P, I, 2, 1254 a 7-8.

12 ARISTÓTELES, EN, VI, 5, 1140 b 4-6.

13 ARISTÓTELES, MM, I, 34, 1197 a 12-13.

14 ARISTÓTELES, *Ética Eudémia*, II, 1, 1291 b 1.

3. A per-feição ética da prática.

Com esta abordagem aristotélica de um registo autofinalizado para uma modalidade de acção, estão, sob certos aspectos, lançadas as bases para uma compreensão da «prática» como actividade de contorno ético, voltada para uma per-feição axiológica a encontrar e a exercitar no seu próprio seio, no seu interior.

Todavia, esta dimensão *fundamentalmente ética* da «práxis» encontra-se amplamente documentada, através de um número significativo de variações, em diversas tradições do património filosófico ocidental.

Podemos mesmo dizer que ela corresponde a um dos traços caracterizadores e estruturantes daquilo que de nuclear subsiste em diversificados programas de delineamento de uma «filosofia moral» ou de uma «filosofia prática».

Para Aurélio Agostinho, o projecto de uma sageza radical não pode deixar de envolver um cuidado substantivo de dimensões teóricas e práticas. Segundo formulações do *De Civitate Dei*, «o estudo da sapiência conduz à acção e à contemplação» (*studium sapientiae actione et contemplatione versatur*); no quadro desta sua arquitectura de dupla face, a parte «activa diz respeito à condução da vida, isto é, aos costumes a estabelecer» (*activa ad agenda vitam, id est, ad instituendos mores, pertinet*), enquanto a vertente «contemplativa» ou teórica concerne «as causas da Natureza a enxergar, e a verdade puríssima» (*ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem*)¹⁵.

Deparamos aqui com um dos «topoi» clássicos para toda uma retomada medieval da tematização antropológico-moralista dos «géneros de vida», de amplo enraizamento helénico, e para os frequentados debates em torno da proeminência respectiva e da articulação entre «vida activa» e «vida contemplativa».

Em contexto feudal, esta problemática transparece igualmente em preceitos monásticos — como o beneditino, e bem conhecido, «ora et labora» —, e anima mesmo toda uma diversificada série de caracterizações da divisão da sociedade, repartida entre os que detêm a missão de governar, os que carregam sobre os ombros o pesadume do trabalho e aqueles que, rezando, curam do bom encaminhamento das almas de todos.

15 Aurélio AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, VIII, 4.

No quadro do pensamento medieval, e das diferentes escolásticas que no seu âmbito se foram constituindo, o tema da «prática» (*praxis, practica*) encontra-se, porventura, mais presente do que à primeira vista, ou na sequência dos tratamentos mais convencionais, seria de esperar. O horizonte aporético onde emerge e vai desenhando os seus contornos é, compreensivelmente, o do domínio da accionalidade, em geral, e, muito particularmente, o dos comportamentos perspectiváveis e ajuizáveis à luz de uma sua consideração axiológica e normativa.

Para Boaventura de Bagnoregio, a «vida activa [...] ensina aquilo que é de fazer e de não fazer» (*vita activa docet quid sit agendum et non agendum*)¹⁶, e, em conformidade, «toda a ciência que exista para que nós façamos o bem é prática» (*omnis scientia, quae est, ut boni fiamus, est practica*)¹⁷.

Para Tomás de Aquino, no propósito, aliás, de assentar uma preferente arrumação sistemática da teologia entre as «ciências especulativas» — tese que, ao tempo, se encontrava longe de recolher uma unanimidade inquestionável —, o domínio do «prático» versa sobre ou «trata dos actos humanos» (*agit de actibus humanis*)¹⁸.

Em Roger Bacon, encontramos algumas reflexões interessantes no que toca à problemática que nos ocupa.

Do ponto de vista lexical ou do vocabulário, aparece-nos claramente individualizada a categoria «praxis», que é entendida como «a operação do bem ou do mal» (*operatio boni vel mali*)¹⁹.

Por outro lado, é também possível descortinar, em Roger Bacon, toda uma clara valorização do domínio onde apropriadamente funciona, não apenas no sentido de uma sua compreensão ético-teológica, mas inclusivamente societal. Na sua *Moralis Philosophia*, pode ler-se: «É verdadeiramente (*vero*) chamada prática aquela ciência moral e civil (*civilis*) que ordena o homem a Deus, e ao próximo, e a si mesmo. [...] esta ciência é a mais nobre de todas as partes da filosofia.»²⁰.

16 BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Sermo de Sancto Nicolao; Opera Omnia*, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura (doravante: OO), Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1901, vol. IX, p. 473a.

17 BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Commentarius in I librum Sententiarum*, Proem., III; OO, vol. I, p. 12.

18 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 1, 4.

19 ROGER BACON, *Opus Majus*, VII, 1; ed. John Henry Bridges, reed., Frankfurt am Main, Minerva, 1964, vol. II, p. 223.

20 «Hec vero practica vocatur moralis et civilis scientia, que ordinat hominem in Deum et ad proximum et ad se ipsum. [...] hec scientia est nobilior omnibus partibus philosophiae», R. BACON, *Moralis Philosophia*, I, Proemium, 4; ed. Ferdinand Delorme e Eugenio Massa, Zürich, Thesaurus Mundi, s. d., p. 4.

Duns Escoto pensa determinadamente as questões psicológicas e categoriais atinentes a este campo objectal de indagação.

Segundo a *Ordinatio*, «toda a prática é um acto eleito de vontade, ou imperado» (*omnis praxis est actus elicitus voluntatis vel imperatus*)²¹; apresenta-se, por conseguinte, como posterior ou como decorrência mediata de uma «intelecção» (*intellectio*)²²; mas, em si mesmo ou naquilo em que propriamente consiste, é detentor de uma qualidade (accional efectiva) que o especifica: «nenhum acto, porém, do intelecto é prática» (*nullus autem actus intellectus est praxis*)²³.

De certo modo, em contrapartida, Guilherme de Ockham, distinguindo embora entre «o acto que dirige» (*actus dirigens*), a que chama «prático» (*practicus*), e «o acto dirigido» (*actus directus*), com que a «prática» (*praxis*) vem a ser identificada, parece oscilar quanto a uma manutenção rigorosa desta discriminação que, a persistir e a ser aprofundada, poderia revestir-se de não despiciendas implicações.

Com efeito, no prólogo do comentário do livro primeiro das *Sentenças* de Pedro Lombardo, Ockham afirma: «todo o acto do intelecto que é directivo de outro acto mediante um acto de vontade é um acto prático, e o acto dirigido (*directus*) é a prática (*praxis*)»²⁴; todavia, mais adiante, não deixa de referir: «o acto que primeiramente é prática é o acto de vontade» (*actus, qui est primo praxis, est actus voluntatis*)²⁵, pelo que, ainda que diferenciada da função propriamente intelectual, a «prática» não deixa de gravitar na órbita determinante do querer.

Por sua vez, para Francisco Suárez, a *praxis* é constitutivamente compreendida como caindo num âmbito antropológico de racionalidade; a «prática» é, nestes termos, «a acção humana ou racional, enquanto é dirigida ou dirigível ou regulável pela razão humana» (*actio humana seu rationalis, quatenus dirigitur seu dirigibilis aut regulabilis est per rationem humanam*)²⁶.

21 DUNS SCOTO, *Ordinatio* (doravante: O), Prol. V, 2, 1; *Opera Omnia*, ed. Pacifico Perantoni (doravante: OO), Civitas Vaticana, Typis Polyglotis Vaticanis, 1950, vol. I, p. 157.

22 DUNS SCOTO, O, Prol., V, 2, 1; OO, vol. I, p. 155.

23 DUNS SCOTO, O, Prol. V, 1-2, 3; OO, vol. I, p. 173.

24 «omnis actus intellectus qui est directivus alterius actus mediante actu voluntatis est actus practicus, et actus directus est praxis», GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio* (doravante: IS), Prol., X; *Opera Theologica*, ed. Juvenal Lalor (doravante: OT), St. Bonaventure, Franciscan Institute, 1967, vol. I, pp. 281-282.

25 GUILHERME DE OCKHAM, SI, 35, 6; OT, vol. IV, p. 512.

26 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XLIV, 13, 28; ed. Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez e Antonio Puigcerver Zanón (doravante: DM), Madrid, Gredos, 1960, vol. VI, p. 503.

De acordo com esta sua maneira de ver, tanto a *πράξις* (*actio*) como a *ποίησις* (*factio*) têm, assim, de ser entendidas como meras especificações desta mesma *praxis*, já que ambas (*utraque*) são «acção humana, voluntária e regulável pela razão» (*actio humana, voluntaria et regulabilis per rationem*)²⁷.

4. Incoações deonticas.

Nos tempos modernos, o tema da prática continua obviamente a concitar as atenções reflexivas de toda uma plêiade incontável de pensadores e de filósofos, e em contextos de problematização muito diversificados:

desde as ambiências renascentistas de uma magnificação do potencial demiúrgico mundano que ao homem está reservado, e que ele artística e entusiasmadamente exerce, enquanto «deus da terra» (*dio de la terra*) segundo a expressão emblemática que a Giordano Bruno ocorre²⁸,

até às reiterações baconianas de que, subsistindo embora uma proximidade grande entre a detenção de um saber e a possibilidade de dominação — «os caminhos para o poder e para a ciência humana estão junctíssimos (*conjunctissimae*) e são, pouco mais ou menos (*fere*), o mesmo»²⁹ —, a mera posse teórica das regras a utilizar não pode dispensar os desenvolvimentos que a prática (experimental e experiencial) lhe vem acrescentar³⁰,

passando pelo privilegiar machiavelliano da «verdade efectiva da coisa» (*verità effettuale della cosa*)³¹ que, em oposição a uma sua consideração meramente imaginária, supõe todo um exercício fáctico de materialização.

27 F. SUÁREZ, DM, XLIV, 13, 30; vol. VI, p. 505.

28 Giordano BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, III; *Dialoghi Italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, ed. Giovanni Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 1958³, p. 732.

29 «viae ad potentiam atque ad scientiam humanam conjunctissimae et fere eadem», Francis BACON, *Novum Organum*, II, 4; ed. Thomas Fowler, Oxford, At the Clarendon Press, 1889², p. 348.

30 «as regras ajudarão, se forem trabalhadas e polidas pela prática» — «rules will help, if they be laboured and polished by practice», F. BACON, *Of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human*, II, 17, 3; *Works*, ed. James Spedding, Robert L. Ellis e Douglas D. Heath, London, Longman, 1859, vol. III, p. 408.

31 Niccolò MACHIAVELLI, *Il Principe*, XV; *Opere*, ed. Ezio Raimondi, Milano, U. Mursia, 1969, p. 40.

Tendo em conta o ângulo particular por que neste capítulo estamos a examinar a categoria de «prática», lembraria que a sua vinculação preponderante ao domínio da ética igualmente ocorre com frequência neste período.

Designadamente, o seu tratamento aparece-nos conectado com aspectos relevantes para uma ulterior compreensão do estabelecimento e da abordagem destas matérias por parte da reflexão kantiana.

Com efeito, em diferentes autores, e com propósitos doutrinários e supostos também diversos, a «prática» surge-nos considerada

sob o prisma *axiológico* (do bom, do útil ou do justo),

num endereço que incoativamente nos remete para um aprofundamento da dimensão do *dever-ser*,

e ainda enquanto havendo de se perspectivar à luz de uma esfera de *legalidade* chamada a presidir à multiplicidade das suas manifestações.

Apenas uma muito rápida pontuação de três referências, entre bastantes outras possíveis.

Para o final de *An Essay concerning Human Understanding*, John Locke apresenta-nos um sumário quadro arquitectónico da divisão das ciências.

Ao lado da «Física» (que aparece sob a designação grega: Φυσική), ou «ciência natural» (*natural science*), e da «Semiótica» (Σημειωτική), ou «doutrina dos signos» (*doctrine of signs*) de que a mente se serve para conhecer ou entender, figura, e há que encarar também, a «Prática», a Πρακτική.

Esta última disciplina é descrita por Locke como tratando da «perícia de bem aplicar os nossos próprios poderes e acções para o atingir de coisas boas e úteis» (*the skill of right applying our own powers and actions, for the attainment of things good and useful*)³².

De entre as especificações deste ramo do saber científico, avulta a «ética» (*ethics*), que reside na «procura daquelas regras e medidas das acções humanas que conduzem à felicidade, e dos meios para as praticar» (*the seeking out those rules and measures of human actions which lead to happiness, and the means to practise them*), vindo, por conseguinte, a ter por fim (*end*), não a «simples especulação» (*bare speculation*), mas aquilo que é bem ou correcto (*right*) e o desempenho de uma conduta que lhe seja «conveniente» ou adequada (*suitable*)³³.

32 John LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding* (doravante: HU), IV, 21, 3; ed. Alexander Campbell Fraser, n. ed., New York, Dover, 1959, vol. II, p. 461.

33 J. LOCKE, HU, IV, 21, 3; vol. II, p. 461.

Em termos genéricos, a «prática» acaba assim por ser lockeanamente perspectivada como a ciência que se ocupa «daquilo que o homem deve ele próprio fazer, enquanto agente racional e voluntário, para atingir um qualquer fim, e especialmente a felicidade» (*that which man himself ought to do, as a rational and voluntary agent, for the attainment of any end, specially happiness*)³⁴.

Como traços dominantes detectamos, pois, aqui a principal vinculação da «prática» a um horizonte de accionalidade teleologicamente polarizada na consecução de algo de bom ou de recto (que, simultaneamente, se entende em termos de utilidade que, em última instância, apontam para a felicidade), envolvendo uma protagonização racional (na definição de metas, na escolha dos meios, na estatuição dos regramentos que hão-de enquadrar as condutas e na própria condução das acções) à qual não é estranha uma (talvez incipiente) formulação deontica: aquilo que o homem *deve fazer* assoma como problema.

Em Leibniz, o tema da «prática» emerge em distintos registos significativos, a que aqui não aludiremos. No entanto, em pelo menos um deles, podemos surpreender também, aliás em consonância com toda uma tradição que vem de longe, uma sua declarada articulação com a ética.

A «filosofia prática ou a moral» (*la philosophie pratique ou la morale*) tem por objecto «o homem na qualidade de Agente» (*l'homme en qualité d'Agent*), e, nesse âmbito, aponta para uma diversidade de objectivos, que combinam elementos de natureza cognitiva, pedagógico-didáctica e também de exercício efectivo, num horizonte onde o bom, o útil, o verdadeiro e o justo voltam a encontrar-se reunidos.

Nos termos do passo dos *Nouveaux Essais* a que nos estamos a reportar, a *filosofia prática* «ensina o meio de obter coisas boas e úteis, e propõe-se, não apenas o conhecimento da verdade, mas ainda a prática daquilo que é justo» (*enseigne le moyen d'obtenir des choses bonnes et utiles, et se propose non seulement la connoissance de la vérité, mais encor la pratique de ce qui est juste*)³⁵.

Com Christian Wolff e com Alexander Baumgarten, num quadro de esquematizações definitórias, vêm a acusar-se outros traços complementares que Kant não deixará de comentar e de desenvolver a seu jeito. A adjudicação fundamental da prática à esfera da moralidade ver-se-á

34 J. LOCKE, HU, IV, 21, 1; vol. II, p. 460.

35 Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, IV, 21; *Die philosophischen Schriften*, ed. Carl J. Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1965, vol. 5, pp. 503-504.

acompanhada por todo um repensar da *liberdade* que caracteriza o tipo decisivo de acções a ter em vista, da *legalidade universal* a que deverão encontrar-se submetidas, e do vector de *obrigação* que desde o fundo lhes imprime uma tonalidade característica.

No âmbito de uma compreensão genérica da cientificidade como disposição demonstrativa (*habitus demonstrandi*)³⁶, Wolff propõe-se entender a «filosofia prática universal» (*philosophia practica universalis*) como «a ciência afectiva prática de dirigir as acções livres por regras generalíssimas» (*scientia affectiva practica dirigendi actiones liberas per regulas generalissimas*)³⁷.

O seu aspecto «afectivo» prende-se com o facto de, subjectivamente, ela determinar a vontade³⁸, enquanto a sua dimensão propriamente «prática» reside na circunstância de, num endereço objectivo, ela determinar *aos actos*³⁹.

Em qualquer caso, a perspectiva central, e de certo modo inovadora, destre programa wolffiano consiste no seu intento de uma fundamentação da ética a partir de princípios «universais». Foi, designadamente, na linha de um aprofundamento desta postura que Kant veio a acusar Wolff de não proceder a uma distinção suficientemente rigorosa entre móbeis (*Bewegungsgründe*) fundados *a priori* na razão (*Vernunft*) e meramente decorrentes de uma generalização operada pelo entendimento (*Verstand*) a partir de uma comparação de experiências⁴⁰.

O contorno de imperatividade atinente a toda esta problemática é, por sua vez, particularmente atendido e posto em destaque por Baumgarten, num texto que durante anos serviu de manual nas universidades alemãs, e que Kant igualmente comentou nos seus cursos de Königsberg⁴¹.

36 Christian WOLFF, *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata* (doravante: PPU), I, § 4; *Gesammelte Werke*, ed. J. Ecole, J. E. Hoffmann, M. Thomann e H. W. Arndt (doravante: GW), Hildesheim — New York, Georg Olms, 1971, vol. II/10, p. 3.

37 C. WOLFF, PPU, I, § 3; GW, vol. II/10, p. 2.

38 «Ciência afectiva é a ciência de determinar a vontade e a não-vontade aos seus actos.» — «*Scientia affectiva est scientia voluntatem & noluntatem ad actus suos determinandi.*», C. WOLFF, PPU, I, § 1; GW, vol. II/10, p. 1.

39 «Ciência prática é a ciência de determinar a facultade locomotiva ou também a cognoscitiva aos actos externos ou internos que em conformidade são de executar ou de omitir.» — «*Scientia practica est scientia locomotivam facultatem vel etiam cognoscitivam determinandi ad actus externos vel internos voluntati & noluntati conformiter exequendos vel omittendos.*», WOLFF, PPU, I, § 2; GW, vol. II/10, pp. 1-2.

40 I. KANT, GMS, Vorrede; Ak., vol. IV, pp. 390-391.

41 I. KANT, *Erläuterungen zu A. G. Baumgartens Initia philosophiae practicae primae*; Ak., vol. XIX, pp. 7-91.

Esta acentuação começa logo a desprender-se com nitidez quando Baumgarten trata de compreender a «filosofia prática» (*philosophia practica*) como uma «ciência das obrigações do homem que não-de ser conhecidas sem fé» (*scientia obligationum hominis sine fide cognoscendarum*)⁴², isto é, num plano de constitutiva autonomia da racionalidade humana.

5. Um paradigma tutelar.

A internalização ética da práxis — ou, pelo menos, a possibilidade de a entender fundamentalmente a partir deste horizonte de significação — está de um modo bem particular patente na perspectivação kantiana da moral.

E, no entanto, o fito de Kant talvez não seja derradeiramente «internalizador», isto é, por via de uma intensificação do âmbito da eticidade Kant propõe-se desígnios sociais de transformação ou, pelo menos, de reformação do viver comunitário.

E, no entanto, a acção praxica kantiana aponta intencionalmente para um exercício configurador de comportamentos num certo contorno de «exterioridade», num campo de envolvimento que se estende para além dos confins da mera consciência moral.

Com efeito, a *Praxis*, para Kant, é encarada sempre como uma espécie de trânsito ou de passagem de um plano reitor de generalidade para a particularização das instâncias e situações onde, determinadamente, as condutas são chamadas a manifestar-se *in concreto*; ela é vista como uma «aplicação» (*Anwendung*) de conceitos, princípios, regras, «a casos que ocorrem na experiência» (*auf in der Erfahrung vorkommende Fällen*)⁴³.

Todavia, no interior deste quadro genérico de funcionalidade, é necessário distinguir entre uma aplicação determinando-se «segundo conceitos de Natureza» (*nach Naturbegriffe*) e uma aplicação que se verifica «por conceitos de liberdade» (*nach Freiheitsbegriffe*); é neste marco que se insinua, e teoricamente se operacionaliza, a diferença entre o meramente «técnico-prático» (*technisch-praktisch*) e o propriamente «moralo-prático» (*moralisch-praktisch*), que define o horizonte constitutivo da eticidade⁴⁴.

42 Alexander BAUMGARTEN, *Initia Philosophiae practicae primae*, § 1, Halle-Madgdeburg, C. H. Hemmerde, 1760, p. 1.

43 I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (doravante: MS); Ak., vol. VI, p. 205.

44 Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung, I; Ak., vol. V, p. 172, e também MS, Ak., vol. VI, p. 217.

O genuinamente «prático» tem, assim, a ver com aquilo que é susceptível de ser realizado ou operado a partir de um «ethos», de um lugar de habitação, interiormente trabalhado pela liberdade: «É prático tudo aquilo que é possível por liberdade» (*Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist*)⁴⁵.

No campo aberto por este vector de liberdade descobre-se uma fractura entre a simples constatação (e conhecimento) de uma ordem de existências e a transcendência requerida pelo perpetrar de uma qualquer acção, pelo projecto de uma qualquer feitura. O *dever-ser*, o *Sollen*, faz a sua aparição tendencialmente estruturante, precisamente, neste espaço de mediação que *entre* positivities vem à luz. E é com ele que a acção «prática» está essencialmente conectada.

Pelo conhecimento teórico, é-nos dito na *Crítica da razão pura*, «eu conheço aquilo que existe» (*ich erkenne, was da ist*); pelo conhecimento prático, tenho de ir além desse domínio de facticidade: «eu represento-me aquilo que deve existir» (*ich vorstelle mich, was dasein soll*)⁴⁶.

Na esfera do «moralo-prático» ou do moralmente prático (*im Moralisch-Praktischen*), enquanto domínio da accionalidade a empreender, trata-se, por conseguinte, de um modo primeiro e incontornável, de «aquilo que nós devemos fazer» (*was wir tun sollen*)⁴⁷.

Na raiz deste *Sollen*, deste dever-ser (que devém um dever-fazer), encontra-se, por sua vez, a legislação universal da razão pura prática: a *autonomia* — que tem valor absolutamente prescritivo no domínio ético e jurídico (político), e na coincidência com a qual a própria *liberdade* vem ultimamente a consistir⁴⁸.

Ser autónomo — expressão maior da dignidade que ao ser humano incumbe — é determinar-se *por si* enquanto agente racional, e não *heteronomamente*⁴⁹, por inclinação ou aquiescência a qualquer arbítrio fundado numa *patologia* (numa determinação, alienante, por objectos ou circunstancialidades estranhas, exteriores)⁵⁰.

E é aqui que a inflexão internalizante — porventura, mais, ou: mais directamente — se faz sobremaneira sentir.

Em termos kantianos, o valor *moral* da acção joga-se numa intransponível esfera de imanência; ele não depende nem da «intenção» (*Absicht*)

45 I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (doravante: KrV), A 800, B 828.

46 I. KANT, KrV, A 633, B 661.

47 I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Vorrede; Ak., vol. VII, p. 9.

48 I. KANT, GMS; Ak., vol. IV, pp. 446-447.

49 I. KANT, KpV; Ak., vol. V, p. 33.

50 I. KANT, GMS; Ak., vol. IV, p. 414.

que visa, nem do objecto (*Gegenstand*) que realiza, mas tão-só da *máxima* (*Maxime*) segundo a qual a acção é decidida⁵¹.

Como num importante passo da *Fundamentação da metafísica dos costumes* se pode ler: «A vontade boa (*der gute Wille*) não é boa por aquilo que ela opera ou alcança, não [é boa] pela sua aptidão para atingir (*Tauglichkeit zur Erreichung*) um qualquer objectivo (*Zweck*) anteriormente posto (*vorgesetzt*), mas apenas pelo querer (*Wollen*), em si e por si próprio considerado»⁵².

A eticidade vem, assim, a consumir-se no respeito (*Achtung*) imperativo de uma lei que, simultaneamente, por ser afirmação expressa de racionalidade, funda a possibilidade de instauração de uma comunidade verdadeiramente humana. Essa é a tarefa «prática» (ética) por excelência que se coloca à humanidade, e a desafia. «A moralidade (*Moralität*) consiste, portanto, na ligação de toda a acção (*Handlung*) à legislação por intermédio da qual somente um reino dos fins (*ein Reich der Zwecke*) é possível»⁵³, isto é, uma socialidade em que os homens, de acordo com a dignidade racional que lhes assiste e que têm por dever cultivar, sejam considerados como fins e não como simples meios.

Dado o nexó que Kant principalmente estatui entre reconhecimento racional de um dever (*Sollen*) a cumprir e *poder* para o levar a cabo, a dimensão (ética) da «prática» é-nos como que antecipadamente remetida para esta situação eminente de confronto (em certa medida, internalizado) com as exigências absolutas da moralidade.

O carácter *impositivo* da lei moral (*Sollen*) — que envolve um indefectível «poder» (*Können*) — faz, assim, com que a moral seja ela já interpretável como *Praxis*: «A moral é já em si própria uma prática (*Praxis*) em sentido objectivo (*in objektiver Bedeutung*), enquanto complexo (*Inbegriff*) de leis incondicionadamente exigentes [ou imperativas, *gebietende*] segundo as quais nós devemos agir»⁵⁴.

Em conformidade, um comportamento humano que «não esteja fundado em máximas de razão tem de não ser ainda chamado prática» (*nicht*

51 I. KANT, GMS; Ak., vol. IV, pp. 399-400.

52 «Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesezten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und für sich selbst betrachtet», I. KANT, GMS; Ak., vol. IV, p. 394.

53 «Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist», I. KANT, GMS; Ak., vol. IV, p. 434.

54 «Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objektiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln sollen», I. KANT, *Zum ewigen Frieden* (doravante: ZeF); Ak., vol. VIII, p. 370.

auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muß)⁵⁵.

Ao assumir esta postura, pretende Kant demarcar-se, com nitidez e acúmen crítico, dos procedimentos — pejorativamente taxados de *Praktiken* — de que os *Realpolitiker* coevos tanto se gabavam, mas que, por total ausência de preocupação por uma fundamentação racional comunitária, apenas desembocam em subserviência perante o poder dominante estabelecido (*herrschender Gewalt*), para consecução de vantagens privadas (*Privatvorteile*) e final sacrifício do povo (*Volk*)⁵⁶.

O *Sollen* kantiano, de fundamental e primária radicação ética, alcança, assim, todo um contorno político-institucional de intervenção, que não pode ser descurado. É nele que a razão prática é chamada a desenvolver e a consumir, em plenitude, a *tarefa* que interiormente a trabalha:

«O maior problema para o género humano (*Menschengattung*), a cuja resolução (*Auflösung*) a Natureza o constrange, é o atingir de uma sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) universal administrando o Direito.»⁵⁷.

6. Hermeneutização da prática.

Outra figura da internalização da prática — não isenta de ressonâncias éticas, mas fundamentalmente centrada no elemento accional da própria teoria — transparece também em diferentes propostas contemporâneas de recondução da filosofia a primordial e intrascendível tarefa de interpretação.

Hans-Georg Gadamer, no quadro da hermenêutica, entrevê a subsistência de uma unidade fundamental entre «interpretação» (*Auslegung*), «entender» (*Verstehen*) e «aplicação» (*Applikation/Anwendung*).

Em *Wahrheit und Methode*, adianta que «entender é sempre interpretação, e portanto a interpretação é a forma explícita do entender» (*Verstehen ist immer Auslegung und Auslegung ist daher die explizite Form des Verstehens*).

55 I. KANT, ZeF; Ak., vol. VIII, p. 379.

56 I. KANT, ZeF; Ak., vol. VIII, p. 373.

57 «Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft.», I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, V; Ak., vol. VIII, p. 22.

É, no fundo, a tese de que o interpretar não corresponde a um acto que se acrescenta à compreensão, mas que esta não pode deixar de conter a primeira no seu interior ou como sua manifestação.

Por outro lado, e cumulativamente, um outro horizonte se abre, como suposto, para o compreender, em geral: «no entender tem sempre lugar algo como uma aplicação do texto a entender à situação presente do intérprete» (*im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtigen Situation des Interpreten stattfindet*)⁵⁸.

A hermenêutica não seria, assim, apenas «teoria» ou actividade teórica, mas efectivamente: «prática»; e isto num duplo sentido: objectivo e subjectivo.

Objectivo, na medida em que através e no texto a interpretar há um vasto leque de experiências e de orientações mundanas que se espelham e recolhem; subjectivo, na medida em que o interpretar é ele próprio um acto, e interage com o sujeito que interpreta ou que conduz a interpretação.

A acepção eminente e nobre da *Praxis* seria, por conseguinte, de surpreender e de cultivar neste registo.

Daf toda a preocupação gadameriana de fazer inflectir a hermenêutica para uma «filosofia prática»: «Trata-se de uma atitude (*Haltung*) teórica face à prática da interpretação, à interpretação de textos, mas também [face] às experiências interpretadas (*ausgelegte*) nela e na orientação mundana (*Weltorientierung*) que comunicativamente se desdobra.»⁵⁹.

Em substância, o que Gadamer nos propõe é que a accionalidade dispendida no exercício hermenêutico — que manifesta e até declaradamente assoma como uma actividade teórica — seja crismada de «prática» em sentido genuíno.

No fundo, estamos apenas perante mais uma variação (desta vez, hermenêutica) do tema da «prática teórica». É a esta luz que cobram significação afirmações como a de que «conscientidade teórica (*theoretische Bewußtheit*) acerca da experiência do entender e a prática

58 H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1975⁴, p.291.

59 «Es handelt sich um eine theoretische Haltung gegenüber der Praxis der Interpretation, der Interpretation von Texten, aber auch der in ihnen und in der kommunikativ sich entfaltenden Weltorientierung ausgelegten Erfahrungen.», H.-G. GADAMER, «Hermeneutik als praktische Philosophie» (doravante: HPP); *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (doravante: VZW), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991³, p. 109.

(*Praxis*) do entender, hermenêutica filosófica e autoentendimento próprio (*eigenes Selbstverständnis*), não são de separar uma da outra.»⁶⁰.

Isto é, Gadamer pretende pôr em evidência a circunstância, decerto interessante, de uma reflexividade de todo o saber, de uma reportação subjectiva (segunda) que acompanha e empresta coloração a toda a enunciação objectiva: toda a teoria envolve uma certa referência (subjectiva) ao sujeito que a opera, na medida em que este está accionalmente presente e envolvido no acto de interpretar.

O que, porventura, se pode apresentar como mais questionável é que seja neste âmbito de *internalização* hermenêutica que a *prática* desenvolva a sua primordial dimensão significativa. Mas esta postura crítica implicará, como veremos a seguir, a frequentação de supostos ontológicos de natureza bem distinta.

Por ora, limitemo-nos a recordar que já para Aristóteles — figura tutelar que deste horizonte gadameriano não pode ser dissociada — a «teoria» (*θεωρία*) e a «dianoese» (*διανόησις*) que sejam «autofinalizadas» (*αὐτοτελείς*), e prosseguidas por si mesmas (*αὐτῶν ἐνεκεν*, que são fim de si próprias), constituem «uma certa prática» (*πράξις τις*)⁶¹, e que a «vida teórica» (*βίος θεωρητικός*) é a «actividade suprema» (*κρατιστὴ ἐνέργεια*)⁶² — aquela que imita a vida de contemplação que os deuses levam⁶³.

60 «Theoretische Bewußtheit über die Erfahrung des Verstehens und die Praxis des Verstehens, philosophische Hermeneutik und eigenes Selbstverständnis sind voneinander nicht zu trennen.», H.-G. GADAMER, HPP; VZW, p. 109.

61 ARISTÓTELES, P, VII, 3, 1325 b 20-22.

62 ARISTÓTELES, EN, X, 7, 1177 a 20.

63 ARISTÓTELES, EN, X, 8, 1178 b 26-27.

CAPÍTULO VI

A PRÁTICA COMO TRANSFORMAÇÃO MATERIAL

1. *Emergência de um sentido «forte» de prática.*

Gostaria, a terminar, de proceder convosco a uma meditação da *prática*, encarada naquele a que eu chamaria o seu sentido filosófico «forte».

Apenas duas breves palavras de explicitação em torno da acepção «filosófica» e da «fortaleza» semântica de que determinadas concepções se podem revestir.

A categoria «prática», como temos vindo a constatar, desenvolve a sua eficácia significativa não apenas numa grande diversidade de contextos problemáticos como também segundo um leque amplo de compreensões doutrinárias de conteúdo.

Entendo por registo filosófico fundamental aquele campo de instalação de um pensar em que, ao nível dos supostos, a filosofia é chamada a intervir para uma aclaração da dimensão ontológica concreta que envolve a perspetivação societal humana das accionalidades no horizonte devenida da história, designadamente, na tripla vertente de uma inquirição que pergunta pelos *fundamentos*,

que demanda um enquadramento radical do exame *crítico* daquilo que determinadamente se nos oferece,

que cuida de um estabelecimento esclarecido dos *problemas* ou das tarefas com as quais há que lidar, em termos de teoria ou de realização material.

Por sua vez, uma distinção a empreender e a aprofundar entre sentidos «fortes» e «fracos» prende-se, decisivamente, com o respectivo carácter rigoroso e estruturante ou, pelo contrário, com uma sua valência meramente pontual ou sectorizada, de algum modo avulsa, isto é, atinente à simples particularidade de uma questão de que se visa dar conta.

Uma categoria é, pois, tomada na sua acepção «forte» quando, para além da consistência emergente da determinação do seu teor, ela vem a ocupar uma posição fontal relativamente a um conjunto diversificado de tratamentos e de abordagens que relevam de áreas específicas de interes-

se, porventura, não imediatamente conectadas. Mais do que privilegiar o endereço *estrito* de uma significação, trata-se de pôr em destaque, e de operacionalizar teoricamente, um sentido *estrito* susceptível de se converter em dispositivo gerador de inteligibilidade.

Em substância, na acepção filosófica «forte» que acabamos sumariamente de delinear, trata-se de reconhecer e de pensar a *prática*, fundamental e nuclearmente, como *actividade material de transformação*.

Pretendo, com a colocação do potencial significante da prática neste registo, chamar a atenção para dois aspectos principais, que condicionam toda a aplicação pensante deste instrumento categorial de penetração na complexidade do real.

Por um lado, e no plano interno da determinação do conceito, trata-se de tornar patente o constitutivo da prática, enquanto acção. Ela vincula o exercício de uma actividade cujo traço determinante é consistir na mediação material, objectiva, de transformações do ser.

Por outro lado, e num plano de operacionalidade epistemológica, assim entendida, ela vem porventura a permitir unificadamente uma lida com problemas, e um esclarecimento de problemas, — na generalidade, importantes — que em regra se manifestam ou decorrem de muitas abordagens onde, desconectada (ou até isolada) do seu sentido «forte», ela acaba por exhibir outros matizes de significação.

Encarada nesta acepção «forte», a prática não triunfa de outros seus entendimentos «fracos» porque axiologicamente se decreta uma sua superioridade, ou porque os elimine ou suplante por efeito de uma mera «fortaleza» (fáctica ou putativa) que, por recurso a violências várias, os subjuga; o seu «triumfo» decorre, porventura antes, de que *a partir dela* é possível pensar (e, eventualmente, resolver), de modo consistente e fundado, os *problemas* que em outros contextos concepccionais vêm à superfície como carecendo de inteligibilidade.

A meu ver, decerto polemicamente — um dos contributos maiores de Marx para o património filosófico da humanidade situa-se precisamente neste quadro duplamente articulado

de um reconhecimento do papel central da *prática* na mediação histórica do ser pelas colectividades humanas,

e de uma sua compreensão essencial como actividade material de transformação.

Esta contribuição desenvolve-se, no plano ontológico, sobre o fundo (estruturante) de uma tese que reputo determinante: a da *unidade de materialismo e dialéctica*.

A unidade do ser — em cujo âmbito multiplicidades várias se tecem e entretecem — é uma unidade *material*

que, do mesmo passo, é também unidade *deveniente* de um processo de totalidades concretas;

no interior desta complexidade múltipla (por vezes, contraditória) de determinações e de relações, como ingrediência sua (e não como instância dualizadamente justaposta ou sobre-imposta), a *prática* desenvolve e consoma um incontornável poder de reconfiguração.

Em suma, para *compreender* e para *transformar* a realidade — o horizonte do nosso viver concreto — a instância da prática é decisiva.

2. Um tema cientemente marxiano.

Penso que as tradicionalmente denominadas *Thesen über Feuerbach* — o manuscrito regista: *ad Feuerbach* —, passadas ao papel por Marx nos meados dos anos quarenta do século passado, constituem um texto central no que toca a uma envolvimento reflexivo com esta problemática.

Todavia, múltiplas são as ocorrências e testemunhos textuais que indiciam a necessidade de se aprofundar a especificidade da prática e, sobremaneira, de se denunciar — mais do que a sua contaminação — a sua dissolução (tendencial ou deliberada) em outras modalidades de actividade, como com tanta frequência (ainda hoje) acontece na oralidade e na escrita em torno deste tópico.

Já em *A sagrada família* não deixava Marx de colocar de sobreaviso os leitores contra «a identidade mística de prática e de teoria» (*die mystische Identität von Praxis und Theorie*) que, no quadro de uma intentada absorção (de raiz idealista) do ser pelo e no pensar, obstinadamente se recusa a ver que a prática (*Praxis*) «é ainda algo de outro [ou de diferente] da teoria» (*noch etwas anders als Theorie*)¹, que a prática é outra coisa.

Numa anotação do *Notizbuch* de Marx onde as *Thesen* originariamente figuram, deparamos com o núcleo duro desta (nova) compreensão que se procura delinear e funcionalmente tornar operativa:

A *Praxis* tem, em próprio, de ser vista como «acção (*Aktion*) sensível diferente do pensar e *actividade real*» (*vom Denken unterschiedenen sinnlichen Aktion und realen Tätigkeit*)².

1 Karl MARX — Friedrich ENGELS, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten* (doravante: HF); MEW, vol. 2, p. 204.

2 K. MARX, *Über sein Verhältnis zu Hegel und Feuerbach*; MEW, vol. 3, p. 536.

Lembro, em termos hermenêuticos, que a escolha do vocábulo *Aktion* está longe de corresponder a uma mera intenção estética ou circunstancial. *Aktion* denota constitutivamente (e de modo distinto de outras opções lexicais para referir a «acção», como por exemplo *Handlung*, *Tat* ou *Tätigkeit*) uma accionalidade que se verte num contorno material de objectivação.

Em termos de rigor, portanto, — para Marx, e também para um pensar que vise apoiar-se numa caracterização genérica «forte» do seu sentido — nem toda a actividade humana é em si mesma, e desde logo, *prática*.

De um ponto de vista próprio, a prática é a actividade *materialmente transformadora*.

O ponto terceiro das *Thesen* fornece-nos, a este respeito, indicações esclarecedoras.

A prática, é-nos aí referido, remete para «a transformação das circunstâncias» (*die Veränderung der Umstände*)³; nesta medida, ela envolve um constitutivo carácter revolucionante/transformador,

que não está exclusivamente dirigido para o contorno a transformar, mas que, na unidade da intervenção transformadora que se opera, possui do mesmo passo um alcance auto- ou retro-referente.

A prática é o acto material de convergência da transformação de um contorno objectivo e da accionalidade (subjectiva) que a opera; mas, no *processo* (concreto) da transformação material, em unidade, transforma-se a circunstância e o próprio agente:

«A coincidência do mudar das circunstâncias e da actividade humana, ou auto-transformação, só pode ser apreendida, e racionalmente entendida, como *prática revolucionária*.» (*Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.*)⁴.

Encontramos uma outra formulação desta mesma ideia, por exemplo, em *A ideologia alemã*: «Na actividade revolucionária, o transformar-se coincide com o transformar das circunstâncias.» (*in der revolutionären Tätigkeit fällt das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände zusammen.*)⁵.

3 K. MARX, *Thesen über Feuerbach* (doravante: T), 3; MEW, vol. 3, p. 5.

4 K. MARX, T, 3; MEW, vol. 3, p. 6.

5 K. MARX — F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (doravante: DI); MEW, vol. 3, p. 195.

É, pois, a esta luz que se desenha a possibilidade e a necessidade de pensar e de operar — com um sentido determinado e re-flectido — a *assunção* /orientação da própria transformação.

É este, a meu ver, o contexto hermenêutico decisivo da famosa décima primeira tese: «Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo diversamente [ou de maneiras diversas]; trate-se de o *transformar*.» (*Die Philosophen haben nur die Welt verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.*)⁶.

O desígnio não é proibir, desacreditar ou evacuar por ilegítima a interpretação ou a compreensão teórica do mundo — como tantos erroneamente repetem, parecendo esquecer que Marx, na quarta tese, expressamente refere a articulação (não a mesmidade) que subsiste entre «entender» (*verstehen*) o contraditório de uma situação e «revolucionar praticamente» (*praktisch revolutionieren*)⁷, ou que, na tese oitava, a «resolução racional» (*rationelle Lösung*) dos «mistérios» (*Mysterien*) que tendem a levar a teoria para o misticismo (*Mystizismus*) é feita consistir, integradamente, na «prática humana» (*menschliche Praxis*) e no compreender ou «conceber dessa prática» (*Begreifen dieser Praxis*)⁸.

Não é, pois, a liminar desqualificação da «interpretação» que aqui se encontra em causa, mas outra coisa, muito diferente e de bem mais vasto alcance:

não confundir uma *diferente interpretação teórica* para uma realidade que se deixa intocada — «inventar frases novas para interpretação do mundo existente» (*neue Phrasen zur Interpretation der bestehenden Welt zu erfinden*)⁹—

com a instauração *prática material da diferença* (ou do diferente), isto é, com a transformação efectiva de um mundo carecido de mudança qualitativa ou estrutural.

Aquilo de que nuclearmente se trata não é apenas de mudar as ideias ou de reformar as mentalidades — é de transformar mesmo, isto é, *materialmente*.

O perigo destes intentos (por vezes, bem intencionados) de priorizar a reformação dos «modos de ver», ou de a esta reconduzir o essencial do esforço revolucionante, encontra-se nitidamente denunciado e exposto num passo de *A ideologia alemã*, a que porventura nem sempre se presta a devida atenção:

6 K. MARX, T, 11; MEW, vol. 3, p. 7.

7 K. MARX, T, 4; MEW, vol. 3, p. 6.

8 K. MARX, T, 8; MEW, vol. 3, p. 7.

9 K. MARX — F. ENGELS, DI; MEW, vol. 3, p. 379.

«Esta exigência de transformar a consciência vem a dar na exigência de interpretar o existente de outro modo, isto é, de o reconhecer por intermédio de uma outra interpretação.» (*Diese Forderung, das Bewußtsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d. h. es vermittelt andren Interpretation anzuerkennen.*)¹⁰.

3. Horizonte prático da crítica.

A crítica — como apreciação (pensante) e como *negação* (prática) do existente — alcança aqui um contorno bem mais desenvolvido de consideração e de aprofundamento.

Não é apenas uma crítica teórica ou racional que se tem em mente: é a crítica material efectiva, prática, que importa pensar e empreender.

É por isso que, na tese primeira, a *Praxis* nos surge valorizada como «actividade prático-crítica [ou praticamente crítica]» (*praktisch-kritische Tätigkeit*)¹¹: o praticamente crítico vai além, num registo de materialização transformadora, do crítico meramente teórico que circunscreve o âmbito do seu intuito «negador» a um plano de mera idealidade, ainda que enformada por perspectivas e preocupações de racionalidade.

Todavia, alguém mais ilustrado em leituras poderia pretender contrariar a legitimidade desta minha posição de fundo, recorrendo à seguinte linha de argumentação:

Mas não falou Marx também de uma «prática teórica», ou de uma «crítica teórica» como «prática»?

Certamente que falou.

Resta ver em que fase do seu desenvolvimento e em que contexto.

Resta sobremaneira considerar se esse posicionamento não conheceu, a breve trecho, uma significativa inflexão no plano dos supostos, do terreno de colocação e até do destino a imprimir a essa intenção crítica.

A única referência que conheço — ou, pelo menos, a mais directamente explícita — a essa «prática teórica» ocorre no *Doktorarbeit*, na tese de doutoramento apresentada à Universidade de Jena em 1841, e num contexto marcadamente jovem-hegeliano de reivindicação de uma *Verwirklichung der Philosophie oder der Vernunft*, de uma «realização da filosofia ou da razão»¹².

10 K. MARX — F. ENGELS, DI; MEW, vol. 3, p. 20.

11 K. MARX, T, 1; MEW, vol. 3, p. 5.

12 Para um enquadramento geral, tenha-se em conta: José BARATA-MOURA, A «realização da razão» — um programa hegeliano?, Lisboa, Caminho, 1990.

Em traços largos, trata-se de reclamar — como decorrência, adaptada aos tempos que corriam, de uma postura hegeliana implícita no emprego que fazia da equação entre o «real» (*wirklich*) e o «racional» (*vernünftig*)¹³ — que a teoria se volte para o mundo (deixando de se revolver exclusivamente sobre si própria) com o propósito de o criticar e enformar racionalmente:

«A prática da filosofia é ela própria teórica. É a crítica que mede a existência singular pela essência, a realidade particular pela Ideia.» (*die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch. Es ist die Kritik, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee misst.*)¹⁴.

Que nos diz o texto de fundamental, em termos de concepção?

Substancialmente, três coisas: a) que a filosofia é uma *actividade teórica*, b) que, enquanto tal, se exerce como *crítica* do mundo, c) que esse procedimento avaliativo decorre de uma como comparação entre a manifestação fenoménica das existências e o seu padrão racional/essencial de medida.

Esta postura global de tonalidade marcadamente (jovem-)hegeliana conhecerá a breve trecho alterações decisivas. Não tanto quanto à compreensão de que o pensar é um *acto*, nem quanto ao endereço *crítico mundano* da filosofia; mas, precisamente, quanto à determinação termi-

13 Cf. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Vorrede; *Theorie Werkausgabe*, red. Eva Moldenhauer e Karl M. Michel (doravante: TW), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, vol. 7, p. 24.

Mais do que a imediata consagração do existente, Hegel visa operar uma sua apreciação à luz de parâmetros de racionalidade. É por isso que, nas lições, após uma referência à equação de «real» e «racional», surgem sempre mais algumas precisões, decisivas para lhe determinar o alcance. Limite-me a recordar aqui, sem mais comentários, algumas delas:

«Tem, porém, de saber diferenciar-se aquilo que, de facto, é real» — «Man muß aber wissen, unterscheiden, was in der Tat wirklich ist», HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; TW, vol. 19, pp. 110-111;

«Mas nem tudo o que existe é real» — «Aber nicht alles ist wirklich, was existirt», HEGEL, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauss 1831 mit Hegel Vorlesungsnotizen; Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart — Bad Cannstatt, Frommann Verlag — Günther Holzboog, 1974, vol. IV, p. 923;

Por conseguinte, «aquilo que não é racional, precisamente por isso, também não é de considerar como real» — «was nicht vernünftig ist, das ist eben um deswillen nicht als wirklich zu betrachten», HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 142, Zusatz; TW, vol. 8, p. 280.

14 K. MARX, *Differenz des demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, Anmerkungen zum 1. Teil; MEGA², vol. I/1, p. 68.

nológica e concepcional desse acto como *Praxis*, e quanto ao exercício dessa crítica à luz paradigmático-normativa da Ideia, isto é, de abstractas exigências universais da razão.

O âmbito da crítica, o conteúdo categorial da prática e a determinação concreta da racionalidade passarão em breve a ser perspectivados num outro e bem diferente escopo.

A tarefa não será mais medir pela Ideia (à maneira de Hegel), nem antecipar em obediência a um dever-ser (*Sollen*, de extracção kantiana e fichteana), mas estudar e *criticar* (teórica e praticamente) o existente na sua contraditoriedade, para intervir na modulação transformadora dos seus possíveis.

Como Marx programaticamente confessa a Arnold Ruge, numa carta de Setembro de 1843: «nós não queremos antecipar dogmaticamente o mundo, mas somente encontrar o mundo novo a partir da crítica do mundo velho» (*wir nicht dogmatisch die Welt anticipiren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen*)¹⁵.

Daí que, em *A ideologia alemã*, transpareça o firme propósito (teórico e prático) de operar um recentramento no «movimento real que supera [ou suprime] o estado actual [das coisas]. As condições deste movimento dão-se a partir do pressuposto agora existente.» (*wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.*)¹⁶.

Este é o contorno concepcional que permite dar conta do alcance de formulações como as que por 1847-1848 vêm a ocorrer no *Manifesto*: «As proposições teóricas dos comunistas de modo algum repousam em ideias, em princípios, que foram inventados ou descobertos por este ou aquele melhorador do mundo (*Weltverbesserer*). Elas são apenas expressões gerais de relações efectivas (*tatsächlicher Verhältnisse*) de uma luta de classes que existe, de um movimento histórico que ante os nossos olhos se processa.»¹⁷.

15 K. MARX, *Brief an Arnold Ruge, September 1843*; MEGA², vol. III/1, p. 54.

16 K. MARX — F. ENGELS, DI; MEW, vol. 3, p. 35.

17 «Der theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind. Sie sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unsern Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung.», K. MARX — F. ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*; MEW, vol. 4, pp. 474-475.

4. Carácter objectivo da prática.

Como actividade *materialmente transformadora* a prática é *objectiva* — segundo expressões das *Thesen*: «actividade objectiva» (*gegenständliche Tätigkeit*), «actividade sensivelmente humana» (*sinnlich menschliche Tätigkeit*)¹⁸.

A qualificação de «sensível» aparece aqui, a meu ver, porque (terminologicamente, ainda à maneira de Feuerbach) ela se manifesta aos sentidos, e porque, em termos de conteúdo, ela atesta a presença de materialidade. Isto é, a prática não é uma accionalidade apenas *interior* — como actividade de pensamento ou como actividade ética (os dois grandes paradigmas da tradição filosófica ocidental de Aristóteles até ao idealismo alemão clássico).

E a prática, para Marx, é objectiva num duplo sentido:

- a) no seu próprio *ser* de prática, e
- b) na dimensão *prática* que o ser incorpora.

Do ponto de vista ontológico, estas são, porventura, duas importantes considerações a não deixar de ter em conta.

No seu próprio ser, ou na modalidade de ser que lhe advem e exerce, a prática *tem um contorno objectivo* (é função de condições materiais complexas, que aqui não vamos analisar); mas a prática é também ela própria um *processo material*.

Ainda que acompanhada de consciência e de vontade — ela não é «cega», está envolta em ideologia, e por isso devém igualmente necessário proceder a toda uma crítica das ideias — por parte dos agentes, singulares e colectivos, que a efectuam,

a prática é também, na sua determinação e alcance, *relativamente* independente do querer deliberado e da representação consciencializada que esses agentes nela investem ou dela fazem.

Por isso, é possível falar do carácter *material* dos processos sociais (a materialidade não se restringe ao domínio reico dos entes «naturais»); por isso, o revolucionamento do existente só se faz *materialmente* (e não apenas em ideias ou em desejos).

É este o contexto hermenêutico apropriado para entender o verdadeiro alcance onto-epistemológico de uma afirmação como aquela do prefácio da primeira edição de *O Capital* em que Marx declara ser possível suprender e estudar «o desenvolvimento da formação económica da sociedade como um processo histórico-natural» (*die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaft als ein historisch-natürliches*)

18 K. MARX, T, I; MEW, vol. 3, p. 5.

mischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß)¹⁹. Não se trata aqui, na realidade, — como erroneamente tantas vezes é interpretado — de nenhuma confissão de cientismo positivista, que principalmente elimine a intervenção do factor subjectivo ou que, em algum momento, descure o carácter *tendencial* (isto é, não absoluto: perturbável e reconfigurável no seu próprio decurso pela força da contraditoriedade de que internamente se tece) das legalidades sociais.

Por outro lado, a prática é também objectiva, no sentido de que está incorporada nas próprias coisas que sensivelmente se nos manifestam.

Este tópico reaparece, particularmente, no tratamento marxiano — por exemplo, em *O Capital* — das relações entre «trabalho passado, morto» (*vergangene, todt Arbeit*) e «trabalho vivo» (*lebendige Arbeit*)²⁰, e corresponde a toda uma compreensão do papel da humanidade enquanto mediadora histórica do ser.

A realidade objectiva não é, pois, um em si abstracto, desprovido de actividade humana.

Como as *Thesen* repetidamente sublinham, a «realidade» (*Wirklichkeit*) não pode ser apreendida (*gefaßt*) «apenas sob a forma do objecto ou da intuição» (*nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung*); ela também é *nicht subjektiv* — de um modo não subjectivo, isto é, de um modo que não dissolva em subjectividade a sua materialidade — «actividade sensivelmente humana, prática» (*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*)²¹.

É a esta luz que se perfila a crítica marxiana do ponto de vista intuitivo-contemplativo de Feuerbach, respaldado numa certa visão objectivista da materialidade: «Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente desde a eternidade, sempre igual a si própria, mas o produto da indústria e do estado da sociedade, e isto no sentido de que é um produto histórico, o resultado da actividade de toda uma série de gerações, em que cada uma se erguia sobre os ombros da precedente, aperfeiçoava a sua indústria e o seu tráfico, modificava a sua ordem social após necessidades transformadas.»²².

19 K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (doravante: K), Vorwort zur ersten Auflage; MEW, vol. 23, p. 16.

20 K. MARX, K, I, 3, 5; MEW, vol. 23, pp. 196-198 e 207-209.

21 K. MARX, T, I; MEW, vol. 3, p. 5.

22 «Er sieht nicht, wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie ein geschichtliches Produkt ist, das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen, deren Jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie und ihren

Todavia, não se incorra na precipitação de supor — tentação a que tantos sucumbem — que, pelo facto de conter actividade humana incorporada, o real passa a ver-se desprovido de materialidade. Pelo contrário, a materialidade do ser, sem perda desse seu estatuto, é que se entretetece de prática no decorrer da etapa humana da sua historicidade.

É esta concepção que sustenta as afirmações dos *Manuscriptos de 1844*, segundo as quais o «humanismo» (*Humanismus*) é um «naturalismo consumado» ou exercitado (*durchgeführter Naturalismus*)²³, ou a compreensão genérica do trabalho (*Arbeit*) como «um processo em que o homem medeia, regula e controla a sua troca material (*Stoffwechsel*) com a Natureza através do seu próprio acto (*Tat*). Ele enfrenta a própria matéria da Natureza (*Naturstoff*) como um poder natural (*Naturmacht*).»²⁴.

Ou seja, não subsiste para Marx — contrariamente ao que alguns pretendem divisar — qualquer antinomia irreconciliável entre materialismo e prática. Sem cair no idealismo de certas «ontologias da práxis» é, pois, possível pensar *materialistamente* a prática como uma *ingrediência* da materialidade do ser.

5. Figuras da prática.

Na textualidade marxista, a acção política, a experimentação e o trabalho assomam como figuras particulares da prática — actividade materialmente transformadora.

Passarei a uma abordagem breve deste tópico, não porque estas formas constituam a exclusiva modalidade de fenomenalização da prática, mas porque, para além de paradigmáticas ou elucidativas, permitem também acrescentar algumas precisões ao modo como muitas vezes são consideradas.

No universo da materialidade social do ser, a acção política concertada devém um privilegiado instrumento prático de operar a sua transformação.

Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnisse modifizierte.», K. MARX — F. ENGELS, DI; MEW, vol. 3, p. 43.

23 K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (doravante: M), III, 6; MEGA², vol. I/2, p. 295.

24 «ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber.», K. MARX, K, I, 3, 5; MEW, vol. 23, p. 192.

As manifestações (*Erzeugnisse*) alienadas de uma realidade prática objectiva «também de um modo prático, objectivo, têm de ser superadas [ou suprimidas]» (*auch auf eine praktische, gegenständliche Weise aufgehoben werden müssen*)²⁵.

Por importante que seja — e seguramente o é — o trabalho de transformação das idealidades e das consciências, ele encontra-se estruturalmente carecido daquele efectivo poder de materialização que define o núcleo constitutivo da prática:

«Ideias nunca podem levar para além (*hinausführen*) de um velho estado do mundo. Ideias, sobretudo, não podem *executar nada* (*nichts ausführen*). Para o executar das ideias são precisos os homens, que empregam um poder (*Gewalt*) prático.»²⁶ Friedrich Engels, por seu lado, também lembrará, no *Anti-Dühring*, que «o mero conhecimento» (*die bloße Erkenntnis*) não chega para derrubar (*unterwerfen*) as forças (*Mächte*) que dominam a sociedade: para tanto é, antes do mais, requerido «um acto social» (*eine gesellschaftliche Tat*)²⁷.

É por isso que Marx se volta contra Proudhon e contra todos aqueles que imaginam que «a solução dos problemas actuais» (*la solution des problèmes actuels*) não consiste na «acção pública» (*action publique*), mas tão-só, ou preferentemente, «nas rotações dialécticas da sua cabeça» (*dans les rotations dialectiques de sa tête*)²⁸.

Deparamos, portanto, no quadro do nosso viver, com «tarefas, para cuja solução há apenas um meio: a prática» (*Aufgaben, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die Praxis*); entre estas estão, seguramente, as que se colocam a um projecto de remodelação da sociedade: «o poder material tem de ser derrubado por poder material» (*die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt*)²⁹.

É por isso que os comunistas são qualificados de «materialistas práticos» (*praktische Materialisten*), já que se trata de «revolucionar o mundo existente, de atacar praticamente e de transformar as coisas que se encontram» (*die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundne Dingen praktisch anzugreifen und zu verändern*)³⁰.

25 K. MARX — F. ENGELS, HF; MEW, vol. 2, pp. 55-56.

26 «Ideen können nie über einen alten Weltzustand hinausführen. Ideen können überhaupt nichts ausführen. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten.», K. MARX — F. ENGELS, HF; MEW, vol. 2, p. 126.

27 F. ENGELS, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, III, 5; MEW, vol. 20, p. 295.

28 K. MARX, *Brief an Pawel Annenkow*, 28. Dezember 1846; MEGA², vol. III/2, p. 78.

29 K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*; MEGA², vol. I/2, p. 177.

30 K. MARX — F. ENGELS, DI; MEW, vol. 3, p. 42.

Passemos a uma outra figura da prática.

Corre, entre alguns comentadores, por vezes, conceituados, que Engels confunde — e, porventura, nisso seria infiel ou deturpador de Marx — *prática e experiência*.

Penso que o texto fundamental que têm em mente para estas interpretações é um passo do *Ludwig Feuerbach* onde, na sequência de referências à prática, Engels sugere como exemplificações: «o experimento e a indústria» (*das Experiment und die Industrie*)³¹.

A tese basilar de toda a passagem é, a meu ver, de inequívoca extracção marxista.

Nas *Thesen über Feuerbach*, Marx havia afirmado com nitidez que «a questão de se ao pensar humano advem verdade objectiva não é nenhuma questão da teoria, mas uma questão *prática*»³², e já anteriormente, nos *Manuscritos de 1844*, se havia pronunciado no mesmo sentido: «a solução dos enigmas (*Rätsel*) teóricos é uma tarefa da prática e está praticamente mediada, tal como a verdadeira prática é a condição (*Bedingung*) de uma teoria real e positiva»³³.

Acresce que a ilustração da «indústria» como instância da «relação histórica real» (*wirkliche geschichtliche Verhältniß*) do homem com a Natureza, enquanto processo prático, — muito antes de em *O Capital* — até também ocorre neste escrito do período parisiense³⁴.

Acontece, todavia, que o problema desta putativa equação engelsiana de «prática» e de «experiência» não é de erudição filológica, nem de abstracta ortodoxia hermenêutica em matéria escriturística.

Mais rigorosamente, o problema nem se chega a pôr, ou não se pode pôr, nos termos por que os partidários dessa atribuída equivalência entendem colocá-lo, pela simples razão de que, quer lexical quer conceptualmente, *Experiment* não é *Erfahrung*, experimento não é experiência:

a *experiência* é uma actividade *teórica* empírica de acolhimento numa consciência de algo que sensivelmente se nos mostra ou impõe; o *experimento* — aquilo de que Engels fala no passo em causa — é uma actividade *prática*, de transformação ou feitura efectiva, envolve a *realização*

31 F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (doravante: LF), II; MEW, vol. 21, p. 276.

32 «Die Frage ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme — ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische Frage*.», K. MARX, T, 2; MEW, vol. 3, p. 5.

33 «die Lösung der theoretischen Rätsel eine Aufgabe der Praxis und praktisch vermittelt ist, wie die wahre Praxis die Bedingung einer wirklichen und positiven Theorie ist.», K. MARX, M, III; MEGA², vol. I/2, p. 424.

34 K. MARX, M, III; MEGA², vol. I/2, p. 396.

prática, operativa, de um teste: é constitutivamente *produção*, e não mera *exibição*, de algo.

Aliás, os que defendem que Engels incorre na referida identificação da prática com a experiência parecem não ler o texto nas linhas que imediatamente seguem a citação em que se acantonam, e onde o carácter *prático* do experimento devém explícito:

«Quando nós podemos demonstrar (*beweisen*) a correcção (*Richtigkeit*) da nossa concepção (*Auffassung*) de um processo natural (*Naturvorgang*) — [sublinho:] fazendo-o (*machen*) a ele próprio, engendrando-o (*erzeugen*) a partir das suas condições, e sobretudo pondo-o ao serviço (*dienstbar werden lassen*) das nossas finalidades — põe-se fim à kantiana coisa em si inapreensível.»³⁵, isto é, provamos a verdade da nossa compreensão teórica. (Em rigor, a interpretação engelsiana da «coisa em si» de Kant é que não é aqui, tecnicamente, a mais adequada, ainda que ele se estivesse a reportar a versões que da mesma à época tinham curso).

Aliás, quando, no prefácio de 1892 para a tradução inglesa de *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Engels regista a tão citada afirmação de que «The proof of the pudding is in the eating»³⁶, de que a prova do pudim ou do empadão está em comê-lo, o *nervus probandi* do argumento reside, não na mostração experiencial da iguaria, mas no acto, *prático*, da sua manducação.

Na *Dialéctica da Natureza*, se mais ilustrações fossem requeridas para se documentar o sentido genuíno da posição de Engels, encontramos finalmente uma formulação algo mais «epistemológica», e não apenas comensal, do seu posicionamento: «A empiria da observação apenas nunca pode demonstrar suficientemente a necessidade. [...]. Mas a demonstração [ou a prova] da necessidade reside na actividade humana, no experimento, no trabalho.» (*Die Empirie der Beobachtung allein kann nie die Notwendigkeit genügend beweisen. [...]. Aber der Beweis der Notwendigkeit liegt in der menschlichen Tätigkeit, im Experiment, in der Arbeit*)³⁷.

35 «Wenn wir die Richtigkeit unsrer Auffassung eines Naturvorgangs beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unsern Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren Ding an sich zur Ende.» F. ENGELS, LF, II; MEW, vol. 21, p. 276.

36 F. ENGELS, *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Einleitung 1892; MEW, vol. 19, p. 530.

37 F. ENGELS, *Dialektik der Natur* (doravante: DN); MEW, vol. 20, p. 497.

O trabalho é, portanto, outro domínio de evidenciação da prática.

A indústria, a que já aludimos, é precisamente uma forma de relação prática, real e histórica, do homem com a Natureza, e até com a própria ciência da Natureza (*Naturwissenschaft*) que mediante experimentos e teorizações lhe fornece uma base principal de desenvolvimento³⁸.

Em *O Capital*, Marx, na sua caracterização do trabalho, retoma o modelo da transformação material que já se encontrava presente nas *Thesen*, inclusivamente sob o ângulo retro-subjectivo por que a transformação (objectiva) tem também de ser encarada: na medida em que o homem, pelo movimento (*Bewegung*) em que o trabalho consiste, «opera sobre a Natureza fora dele e a transforma, ele transforma simultaneamente a sua própria natureza» (*auf die Natur ausser ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur*)³⁹.

Com o trabalho, a prática assoma na sua constitutiva dimensão estrutural, e estruturante, da produção e reprodução do viver pelas e nas sociedades humanas.

Mas a prática, enquanto categoria filosófica, não se reconduz, para Marx, à sua exclusiva dimensão económica. Aqui, como em muitos outros contextos, é indispensável ter presente que o materialismo — designadamente, o de Marx — não é um economicismo.

«Toda a vida social é essencialmente *prática*» (*Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch*)⁴⁰ — decerto;

só que não o é porque apenas fundada no trabalho, nem — como outros pretendem — simplesmente porque é social,

mas, em substância, porque globalmente ela possui um *carácter material de transformação*.

Esse é o horizonte do nosso viver.

6. Num horizonte de destinação.

É tempo de concluir esta meditação em torno da categoria filosófica de *prática* que nos permitiu delinear alguns dos principais horizontes problemáticos em que adquire significado e, do mesmo passo, ir aclarando o teor por que se determina.

Ainda que tenhamos cumprido os objectivos que nos propusemos, o ponto final que vamos colocar nestas lições não sinaliza um fechamento

38 Cf. K. MARX, M, III; MEGA², vol. I/2, p. 396.

39 K. MARX, K, I, 3, 5; MEW, vol. 23, p. 192.

40 K. MARX, T, 8; MEW, vol. 3, p. 7.

da indagação. Terminar, estatuir um termo, é, sem dúvida, delimitar um espaço. Todavia, só há fronteiras, porque mais terra há para além da raia.

Explorar em concreto o território objectal da prática implica desvendar novas regiões aporéticas, e também aprofundar a concepção de domínios já cartografados; não se dispensa, de igual modo, a revisitação de lugares alguma vez frequentados.

Em qualquer caso, o perguntar filosófico pela prática não se circunscreve às fainas da elucidação do(s) seu(s) conteúdo(s) enquanto categoria. Tem de estender o seu escopo, e de alargar-se ao universo dos problemas conexos — o que, inescapavelmente, nos abre e prepara (para) novas tarefas.

Indicaria, muito sinteticamente, a partir deste ângulo de enfoque proporcionado pela prática, algumas direcções de interrogação que se me afiguram merecedoras de um esforço renovado de prosseguimento de demanda, designadamente, nos planos ontológico, gnosiológico-epistemológico, ético e prático propriamente dito.

Ontologicamente, o magno desafio que diante de nós se perfila é o de um pensar da prática como *ingrediência da materialidade do ser*, no horizonte da sua historicidade constitutiva.

A prática não é mera adjacência accional que, de um modo tendencialmente dualizado, se acrescenta ao real (como excesso ou suplemento), enquanto propriedade de uma região óptica determinada.

A prática também não é o equivalente geral de substancialidade, em cujo seio toda a realidade se dissolve ou dilui, como preço de uma final revelação do segredo que funda, e consagra, hipostasiações feiticizadas.

A prática é uma *agência* imanente do ser que como pluralidade de instâncias e planos se estrutura, e como processo uno de determinações múltiplas temporalizadamente devém, e se transforma.

Gnosiológica e epistemologicamente, a tarefa que se desenha é a de uma busca de compreensão concreta da génese, desenvolvimento e prolongamento da teoria, a partir (e no horizonte) da prática, com o seu enovelado de acções recíprocas e de recorrências várias.

A esfera de conhecimento e de saber não se circunscreve a um marco intra-teórico, por muito que nesse registo haja que trabalhar o seu instrumental metodológico e os dispositivos funcionais de pesquisa e exposição a que eles incontornavelmente acodem.

Conhecimento e saber não se modalizam num território etéreo ou sobre-pairante, clauso, em que puras idealidades auto-subsistentes ensaiam, ou encenam, agilizadas coreografias de coerência e requintados jogos de compatibilização.

A teoria, mesmo a mais abstracta e formalista, jamais deixa de se construir — a montante, a juzante, e durante a processualidade em que consiste — como função, complexamente mediada, de um viver que, em sua radicalidade, de prática se tece e entrece.

Éticamente, assoma o reiterado, e reiterando, compromisso de surpreender, de promover e de exercitar a *qualidade* especificamente humana do nosso habitar conjunto do mundo.

Essa qualidade passa, decerto, pela sedimentação e enriquecimento de valores, enquanto testemunho sinalizável de adquiridos históricos de humanidade, ainda que se não esgote em elaborações e observâncias das tábuas que os fixam e consagram.

Por outro lado, a prática não se resolve, porventura, no momento ético subjectivo que para todo o agente humano, individual e colectivamente, abre um espaço inalienável de presença, de autoria, de responsabilidade, de configuração; mas a prática também não enjeita nem dispensa essa tonalidade ética que especialmente qualifica os comportamentos de humanos.

Mais do que da retórica da ética (em clave moralizante, ou não), é da laboração do *ἦθος* (da morada e do modo de habitar), na sua intencionalidade subjectiva e objectiva, na sua concretude relacional ou inter-subjectiva, que a prática se ocupa e cuida, precisamente *enquanto actividade de transformação material*.

Praticamente, em sentido próprio, a tarefa em que sempre estamos — coextensiva do vector de historicidade que somos, identitativa e diferenciadora, dialéctica — é a da ininterrupta configuração e reconfiguração do viver.

No enlaçado social das relações e com a marca de individualidade que protagonizamos,

intervir compreendendo, e compreender intervindo,

na e pela destinação que é a nossa de agentes da mediação do ser pelas colectividades humanas:

como inquiridores e portadores de racionalidade,

pelo trabalho dos possíveis que o existente na contraditoriedade que lhe inere adiante de si projecta,

no propósito de uma empenhada e responsável inscrição de humanidade no ser.

Apenas uma observação profunda de Engels que, a rematar, nos pode devolver ao tema que nestas lições nos reuniu:

«A base mais essencial e mais próxima do pensar humano é, não a Natureza como tal só ela, mas precisamente a *transformação da Natureza pelos homens*.»⁴¹.

BREVES INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

I. Alguns textos de referência:

- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, I, 1094 a 1 — 1103 a 10; X, 6-9, 1176 a 30 — 1181 b 24.
- ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253 b 1 — 1255 b 40.
- ARISTÓTELES, *Ética Eudémia*, I e II, 1214 a 1 — 1228 a 23.
- J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, IV, 21; ed. Alexander Campbell Fraser, n. ed., New York, Dover, 1959, vol. II, pp. 461-463.
- I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*; Ak., vol. IV, pp. 387-463.
- I. KANT, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; Ak., vol. VIII, pp. 275-313.
- L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, II, 1; *Gesammelte Werke*, ed. Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1984², vol. 5, pp. 316-334.
- K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*; MEGA², vol. I/2, pp. 170-183.
- K. MARX, *Thesen über Feuerbach*; MEW, vol. 3, pp. 5-7.
- K. MARX, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859), Vorwort; MEW, vol. 13, pp. 7-11.
- F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, II e III; MEW, vol. 21, pp. 274-290.
- C. S. PEIRCE, «How to make our ideas clear», «What Pragmatism is» e «Issues of Pragmatism»; *Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener, New York, Dover, 1966², respectivamente, pp. 113-136, 180-202 e 203-223.
- F. SCHILLER, «The Ethical Basis of Metaphysics», «'Useless' Knowledge» e «Truth»; *Humanism. Philosophical Essays*, London, MacMillan, 1903, respectivamente, pp. 1-17, 18-43 e 44-61.
- F. SCHILLER, «Belief and Action», *Problems of Belief*, London, Hodder & Stoughton, s. d., pp. 119-149.

41 «grade die *Veränderung der Natur durch den Menschen*, nicht die Natur als solche allein, ist die wesentlichste und nächste Grundlage des menschlichen Denkens», F. ENGELS, DN; MEW, vol. 20, p. 498.

- W. JAMES, «What Pragmatism means» e «Pragmatism's Conception of Truth», *Essays in Pragmatism*, ed. Alburey Castell, New York, Hafner, 1948, respectivamente, pp. 141-158 e 159-176.
- W. JAMES, «Humanism and Truth», *Selected Papers on Philosophy*, ed. C. M. Bakewell, London — New York, Dent — Dutton, 1938⁷, pp. 218-244.
- J. DEWEY, «The Development of American Pragmatism» e «The Practical Character of Reality», *Philosophy and Civilization*, New York, Minton, Balch & Co., 1931, respectivamente, pp. 13-35 e 36-55.
- J. DEWEY, «What Pragmatism means by Practical», «An Added Note as to the 'Practical'» e «The Logic of Judgments of Practice», *Essays in Experimental Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1916, respectivamente, pp. 303-329, 330-334 e 335-442.
- Praxis. Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, ed. Mihailo Marković e Gajo Petrović, Dordrecht-London, D. Reidel, 1979.
- K. KOŠIK, *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986².
- U. ECO, *La struttura assente. Introduzione alla ricerca semiologica*, Milano, Bompiani, 1968⁸, pp. 413-418.
- T. W. ADORNO, «Marginalien zu Theorie und Praxis», *Stichworte; Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedeman, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, vol. 10.2, pp. 759-782.
- J. HABERMAS, «Was heißt Universalpragmatik?», *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986², pp. 353-440.
- J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986³, pp. 75-103.
- K.-O. APEL, «The Problem of Philosophical Foundations in the Light of a Transcendental Pragmatics of Language», *After Philosophy. End or Transformation?*, ed. Kenneth Baynes, James Bohman e Thomas McCarthy [doravante: AP], Cambridge (Mass.) — London, MIT, 1988³, pp. 250-290.
- K.-O. APEL, «Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus» e «Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften», *Transformation der Philosophie* [doravante: TP], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, vol. 2, respectivamente, pp. 178-219 e 220-263.

- R. RORTY, «Pragmatism and Philosophy», AP, pp. 30-66.
- R. RORTY, «Solidarity or Objectivity?», *Post-Analytic Philosophy*, ed. John Rajchman e Cornel West, New York, Columbia University Press, 1985, pp. 3-19.
- H.-G. GADAMER, «Was ist Praxis?» e «Hermeneutik als praktische Philosophie», *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991³, respectivamente, pp. 54-77 e 78-109.
- H.-G. GADAMER, «Hermeneutics and Social Science», *Cultural Hermeneutics*, Dordrecht — Boston, 2 (1975), pp. 307-316.

II. Outra bibliografia:

- Karl-Otto APEL, «Reflexion und materielle Praxis: Zur erkenntnistheoretischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx», TP, vol. 2, pp. 9-27.
- Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago — London, The University of Chicago Press, 1958.
- Françoise ARMENGAUD, *La Pragmatique*, Paris, PUF, 1985.
- José BARATA-MOURA, *Ideologia e prática*, Lisboa, Caminho, 1978, pp. 53-291.
- J. BARATA-MOURA, *Da representação à «práxis». Itinerários do idealismo contemporâneo*, Lisboa, Caminho, 1986.
- J. BARATA-MOURA, *Ontologias da «práxis» e idealismo*, Lisboa, Caminho, 1986.
- J. BARATA-MOURA, «O 'materialismo intuitivo' de Feuerbach», *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, IV.3 (1979-1980), pp. 445-498.
- J. BARATA-MOURA, «A 'práxis' para Kant», *Kant*, ed. J. Barata-Moura, Lisboa, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 1982, pp. 133-177.
- J. BARATA-MOURA, «A demanda da prática. A concepção da prática em Feuerbach», *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 8 (1986), pp. 399-455.
- J. BARATA-MOURA, «Filosofia — Futuro — Prática. Meditação da filosofia a partir de alguns temas feuerbachianos», in AA. VV., *Ao Encontro da Palavra. Homenagem a Manuel Antunes*, Lisboa, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 1986, pp. 131-180.
- J. BARATA-MOURA, «Idéalisme et Praxis», *Annalen für dialektische Philosophie*, Milano, 6 (1989), pp. 342-352.

- J. BARATA-MOURA, «Praxis», *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, ed. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg, Felix Meiner, 1990, vol. 3, pp. 847-878.
- Richard J. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1971.
- R. J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Oxford, Basil Blackwell, 1989².
- Siegfried DANGELMAYR, *Die philosophische Interpretation des Theorie-Praxis-Bezugs bei Karl Marx und ihre Vorgeschichte*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1979.
- Jürgen HABERMAS, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982³.
- John HOFFMAN, *Marxism and the Theory of Praxis*, London, Lawrence & Wishart, 1975.
- Nicholas LOBKOWICZ, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame — London, University of Notre Dame Press, 1967.
- Adolfo SÁNCHEZ VÁSQUEZ, *Filosofía de la Praxis*, México D. F., Grijalbo, 1967.

ÍNDICE DE NOMES

- ADORNO, T. W. — 28.
 AGOSTINHO, A. — 11, 73.
 ALTHUSSER, L. — 44.
 APEL, K.-O. — 56, 63-65.
 ARENDT, H. — 55, 70.
 ARISTÓTELES — 14, 52-55, 69, 71-72, 85, 95.
 ARMENGAUD, F. — 56.
 AUSTIN, J. L. — 57-58.
- BACON, F. — p. 76.
 BACON, R. — 74, 76.
 BALIBAR, E. — 44.
 BAUMGARTEN, A. — 78-80.
 BERNSTEIN, R. J. — 61.
 BERTI, E. — 55.
 BOAVENTURA DE BAGNOREGIO — 74.
 BOURDIEU, P. — 12-13.
 BRUNO, G. — 76, 89.
 BURKE, E. — 27.
- CONDILLAC, E. B. — 24.
- DELLA VOLPE, G. — 44.
 DESCARTES, R. — 27.
 DESTUTT DE TRACY, A. — 25.
 DEWEY, J. — 34-35, 40-44.
 DILTHEY, W. — 58.
 DUNS ESCOTO — 75.
- ECO, U. — 61-62.
 ENGELS, F. — 32-33, 40, 89-92, 94, 96, 98-102, 104.
 FEUERBACH, L. — 25-26, 29-30, 32, 89, 95-96, 99.
 FICHTE, J. G. — 42, 94.
 FUKUYAMA, F. — 16.
- GADAMER, H.-G. — 28, 55, 69, 83-85.
 GUILHERME DE OCKHAM — 75.
- HABERMAS, J. — 15, 62, 64-67.
 HEGEL, G. W. F. — 33, 40, 92-94.
 HEIDEGGER, M. — 42.
 HERACLITO — 6-7.
 HOBBS, T. — 27.
 HORKHEIMER, M. — 28.
 HUSSERL, E. — 58.
- JAMES, W. — 35, 37-41.
 JUSTINO — 32.
- KANT, I. — 6, 29, 63, 69-70, 77-83, 94, 100.
 KOŠIK, K. — 60.
- LA CHÂTRE, M. — 6.
 LA METTRIE, J. O. — 25.
 LEIBNIZ, G. W. — 78.

- LIPOVETSKY, G. — 14, 16.
 LOCKE, J. — 32, 77-78.
 LUCAS — 32.
 LUKÁCS, G. — 43-44.
- MACHIAVELLI, N. — 76.
 MACINTYRE, A. — 14-15, 17-18, 55.
 MARKOVIC — 60.
 MARX, K. — 6-7, 25-26, 30, 32, 39-40,
 88-92, 94-99, 101.
 MATEUS — 31.
 MONTESQUIEU — 23.
 MORRIS, C. W. — 55.
- PARMÉNIDES — 26.
 PEDRO LOMBARDO — 75.
 PEIRCE, C. S. — 32-35, 41-42.
 PETROVIC G. — 59, 60.
 PLATÃO — 31, 55.
 PROUDHON, P. J. — 98.
- RAWLS, J. — 14.
 RORTY, R. — 15-16, 44-49.
 ROUSSEAU, J. J. — 24.
 RUGE, A. — 94.
- SCHILLER, F. — 35-37.
 SEARLE, J. — 56.
 SHAKESPEARE, W. — 26.
 SICHIROLLO, L. — 18.
 SUÁREZ, F. — 75.
- TOMÁS DE AQUINO — 74.
- VICO, G. — 40.
- WEBER, M. — 27-28.
 WHITEHEAD, A. N. — 43.
 WITTGENSTEIN, L. — 56-58.
 WOLFF, C. — 78-79.

ÍNDICE GERAL

	pág.
ADVERTÊNCIA	5
PRÁTICA. Para uma esclarecimento do seu sentido como categoria filosófica.	
CAP. I: Introdução. Posição do problema	11
CAP. II: Uso corrente e teorização avulsas	21
CAP. III: Registo pragmatista	31
CAP. IV: Absorção em ambiente societal	51
CAP. V: Pulsões de internalização	69
CAP. VI: A prática como transformação material	87
BREVES INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS	105
ÍNDICE DE NOMES	109
ÍNDICE GERAL	111

Lisboa, Julho de 1994

Colibri — Artes Gráficas
Faculdade de Letras
Alameda da Universidade
1699 Lisboa Codex
Telef. / Fax 796 40 38