

Volume 40
Número 1
Ano 2025
Id e53765

Dossiê: Impactos do giro pragmatista nas Ciências Sociais e na História

DOI: 10.1590/s0102-6992-20254001e53765

O Giro Pragmático nas Ciências Sociais: explorações em torno das teorias da prática e da ética

Iara Maria de Almeida Souza

Professora titular do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

email: imas@ufba.br
orcid: 0000-0001-8430-7007

Paulo César Alves

Professor titular do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

email: paulo.c.alves@uol.com.br
orcid: 0000-0002-2802-7382

Míriam Cristina Marcílio Rabelo

Professora titular do Departamento de Sociologia e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro) da Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

email: mcmrabelo@uol.com.br
orcid: 0000-0002-5212-6129

Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição que permite o uso irrestrito, a distribuição e reprodução em qualquer meio desde que o artigo original seja devidamente citado.

Recebido em: 03/05/2024

Aprovado em: 20/12/2024



Editor responsável: Andressa Ribeiro;
Maria Gabriela Hita; Eduardo Dimitrov

O Giro Pragmático nas Ciências Sociais: explorações em torno das teorias da prática e da ética

Iara Maria de Almeida Souza, Paulo César Alves, Míriam Cristina Marcílio Rabelo

Resumo: O giro pragmático nas ciências sociais trouxe uma revigorada preocupação com o lugar da prática na produção e reprodução do mundo social. Neste trabalho procuramos situar esse movimento no contexto intelectual e histórico ao qual procurou responder e explorar um contraste relevante ao seu interior. Trata-se do que podemos chamar de contraste entre as propostas de síntese – que pensaram a prática como um caminho para resolver dicotomias das ciências sociais ou escapar delas – e teorias que, recuperando a contribuição do pragmatismo clássico, retomam a prática para pensar em processos de composição – de corpos, de bens e, em um sentido mais amplo, de mundos. Para elucidar as questões levantadas por essa vertente mais nova do giro pragmático, examinamos como a ética/moralidade foi abordada por alguns de seus autores mais destacados.

Palavras-chave: Giro pragmático; Prática; Situação; Ética; Filosofia.

Abstract: The pragmatic turn in the social sciences brought a reinvigorated concern with the place of practice in the production and reproduction of the social world. In this paper we seek to situate this movement in the intellectual and historical context to which it sought to respond and to explore a relevant contrast within it. This is what we might call the contrast between synthesis proposals – which thought of practice as a way of escaping or resolving dichotomies in the social sciences – and theories that, recovering the contribution of classical pragmatism, revisit practice in order to think about processes of composition – of bodies, of goods and, in a broader sense, of worlds. To elucidate the issues raised by this newer strand of the pragmatic turn, we examine how ethics/morality was approached by some of its most prominent authors.

Keywords: Pragmatic turn; Practice; Situation; Ethics; Philosophy.

Introdução

O termo giro pragmático refere-se a um conjunto de pressupostos teórico-metodológicos do conhecimento científico que se diferenciam – e ao mesmo tempo são desdobramentos – das orientações e correntes científicas que foram hegemônicas na teoria social desenvolvida entre as décadas de 1940 e 1980, período esse denominado por Picó (2003) como “os anos dourados da sociologia”. O giro pragmático passa a assumir “vigência intelectual”¹ no último quartel do século XX, quando nesse momento afloram – e renascem – diferentes aportes teórico-metodológicos – fundamentados em princípios ontológicos (“o que é o social”) e epistemológicos (“como conhecê-lo”) que se diferenciam das construções científicas dominantes no pós-guerra. Corcuff (2001) denomina de “novas sociologias” um universo conceitual de referência nas ciências sociais – portanto, não exclusivamente de uma disciplina científica – que, a partir das últimas décadas do século XX, alimentam a renovação de problemáticas sobre o conhecimento dos fenômenos sociais. Novos “clássicos” da teoria social – além das releituras dos já consagrados – são soerguidos ao primeiro plano no panteão das ciências sociais e, conseqüentemente, novas mediações do passado com o presente são construídas. Assim, no bojo dessas “novas sociologias” emerge um conjunto de filósofos e cientistas sociais que, apesar das suas significativas diferenças, podem ser agrupados como “teóricos da prática” Reckwitz (2002). Inicialmente desenvolvida, por exemplo, por Bourdieu (2007a), Giddens (1989),

1: O termo ‘vigência’, vocábulo de origem jurídica (a ideia de norma jurídica em vigor), foi ampliado por Machado Neto ao cunhar a expressão ‘vigência intelectual’ com o objetivo de designar ‘todos os usos, costumes, modismos, valores, instituições, pessoas, palavras, ideias que durante certo tempo dominaram a vida intelectual de uma dada sociedade’ (Machado Neto, 1973, p. 26).

Joas (1996), a “teoria da prática” assume, desde então, novos desdobramentos, seguindo a trilha do pragmatismo estadunidense que é retomado por autores como Bruno Latour, Laurent Thévenot, Annemarie Mol entre outros. Nesse sentido, convém observar que o que estamos chamando de “giro pragmático” engloba tanto as teorias da prática voltadas para a construção de síntese, quanto as propostas mais recentes desenvolvidas por este último grupo de autores.

O conjunto de questões levantadas pelo “giro pragmático” é, em princípio, de caráter eminentemente filosófico-social e elas têm sido exploradas por pesquisadores com distintas trajetórias intelectuais. Trata-se, portanto, de um movimento que expressa um pluralismo teórico-metodológico dinâmico gerado com as diversas trocas multidisciplinares entre a sociologia, a antropologia, a filosofia, a história, a psicologia, a linguística (Calhoun e others, 2002; Campbell, 1998; Corcuff, 2001; DeLanda, 2011; Dosse, 2003; 2023; Kotarba e Johnson, 2002). Nesse sentido, as teorias sociais inspiradas pelo “giro pragmático” não formam uma “nova escola” ou mesmo um quadro de referência homogêneo, monolítico, unidirecional. Assim, não se constitui um novo paradigma teórico (no sentido de Kuhn) em relação à “idade de ouro da sociologia”.

Não pretendemos aqui traçar um panorama geral do giro pragmático, senão abordá-lo a partir de duas perspectivas interrelacionadas. Por um lado, pretendemos discutir questões relativas ao campo histórico e intelectual em que emerge, distinguindo linhas de influência e apontando para alguns de seus principais traços distintivos. Por outro, propomos explorar um contraste no interior do campo aberto pelo giro pragmático, entre uma primeira leva de autores que recupera a prática para desenvolver teorias de síntese, capazes de superar dicotomias entre sujeito e objeto, mente e corpo, estrutura e ação etc., e uma geração mais nova que rejeita o enquadramento dos autores de síntese e aborda a prática em termos de processos de composição de sujeitos, corpos e mundos.

Argumentamos aqui que uma parcela significativa dessas novas abordagens envolve apropriações originais do pragmatismo clássico, notadamente de Dewey e James. Para melhor evidenciar esse ponto, nos detemos no modo como o tema da ética e da moralidade – hoje tão debatido na teoria social – tem sido reconfigurado por meio de linhas de influência entre o pragmatismo clássico e as reflexões contemporâneas de alguns cientistas sociais e filósofos.

Giro pragmático e seu contexto

Parece ser consensual entre os cientistas sociais que houve um ponto de inflexão da teoria social no último quartel do século XX (Alexander, 1995; Gouldner, 1970; Knorr-Cetina e Cicourel, 1981; Reckwitz, 2002). De uma maneira geral, todos eles chamam atenção para o fato de que a entrada de uma nova geração de sociólogos foi responsável por uma nova configuração da disciplina, empalidecendo reificadas etiquetas e divisões teóricas que dominaram as ciências sociais do pós-guerra. Alguns estudiosos desse momento, como Friedrichs (2001), por exemplo, argumentam, dentro de uma perspectiva kuhniana, que o final do século XX foi de ruptura e de formação de uma nova etapa da “evolução sociológica”. Tal concepção, entretanto, parece não levar em devida consideração a multiplicidade de abordagens teóricas que coexistem no cenário intelectual nesse período, como, por exemplo, a sociologia existencial (John Johnson, Joseph Kotarba, Jack Douglas), a sociologia fenomenológica (Berger, Jack Katz), a “praxeologia” ou “construtivismo estruturalista” (Pierre Bourdieu), a teoria da estruturação (Anthony Giddens), a etnometodologia (Garfinkel, Aaron Cicourel), o neofuncionalismo (Alexander, Colomy).

Embora no pós-guerra as ciências sociais também apresentassem um amplo leque de orientações teóricas, a exemplo do estrutural-funcionalismo (Parsons, Merton), da sociologia estrutural (P. Blau, G. Homans), da “teoria dos conflitos sociais” (R. Dahrendorf, L. Coser), do estruturalismo (Lévi-Strauss, L. Dumond), do marxismo (“Escola de Frankfurt”, L. Althusser, N. Poulantzas, L. Goldmann), a nível metateórico, elas mantinham um

forte alinhamento, centrado na ideia de um saber universal, um certo consenso acerca dos princípios ontológicos e epistemológicos sobre os quais deve se assentar o entendimento do mundo social (os quais podemos denominar de “análises sistêmicas dos fenômenos socioculturais”).

Em termos genéricos, com algumas exceções, as teorias sociais dominantes entre os anos 40 e 70 do século XX – os anos dourados da sociologia – partem do princípio de que o fenômeno social é um “ente” (“o que é como tal”) constituído de propriedades específicas e o conhecimento científico deve ser metodologicamente dirigido para apreender regularidades, frequências, sistemas de relações, padrões, códigos etc. Em outras palavras, a ação social é compreendida como um sistema. Como resume Whitehead (2006), essa noção de ciência parte da convicção de que há uma “ordem das coisas” (ou “senso de ordem”), como se o mundo fosse dotado de um “enredo” próprio. Logo, só apreendemos cientificamente algo quando o colocamos em um dado ordenamento. Em síntese, “embora não fosse consensual, havia por parte de muitos sociólogos um acordo tácito de que os princípios morfológicos básicos sobre os quais assentavam cientificamente o entendimento do mundo social – o grau de generalizações abstratas e universais, tanto a nível conceitual quanto metodológico – já estavam construídos ou parcialmente construídos” (Alves, 2010, p. 125).

Como já observado, a partir de meados da década de 70 do século XX tais pressupostos ontológicos e epistemológicos passam a ser problematizados de forma mais sistemática. Desnecessário dizer, alguns desses pressupostos já tinham sido objeto de críticas e revisões, como, por exemplo, aquelas propostas pelo interacionismo simbólico de H. Blumer, a sociologia fenomenológica de A. Schutz, a etnometodologia de Garfinkel. Contudo tais configurações teóricas ocupavam um segundo plano nas ciências sociais até os anos 1970 (aproximadamente) e, de maneira geral, só começaram a alcançar destaque a partir dos fins do século XX (Corcuff, 2001; Dosse, 2003; Izzo, 2021; Joas e Knöbl, 2017). É nesse momento que emerge o “giro pragmático”.

O “giro pragmático”, assim como outras correntes críticas à abordagem estrutural, floresce em meio a reviravoltas socioculturais e intelectuais que marcaram o último quartel do século XX, tais como os diversos movimentos sociais (estudantil, feminista, negro, decoloniais, LGBT+), as dissidências dos países do Leste, os processos de emancipação dos países africanos e a maior presença das nações fora do eixo euro-americano no cenário internacional – movimentos contestatários que recrudesceram um ideal de libertação, abalaram os espaços intelectuais consolidados, provocaram inquietações na filosofia, na ética, na política, na arte, no campo do saber e da prática científica.

Como observa Bauman (2010), nesse tempo de suspeitas, de revoltas e transgressões, surge uma nova imagem do intelectual, não mais uma figura “sacerdotal”, um “legislador” que encarna os valores e as referências universais, tendo uma visão globalizante de mundo legitimada por um conhecimento superior, objetivo, ao qual se tem acesso graças a regras precisas de procedimento.

As abordagens vinculadas ao “giro pragmático” tendem, de forma diferenciada, a investir contra o princípio de que as realidades sociais são primeiramente estruturas, cujos membros se relacionam funcionalmente entre si. Deslocam sua atenção para uma análise pragmática e processual da vida social, recusam a redução das ciências sociais simplesmente à busca de regularidades e frequências, criticam a ideia de que a objetividade científica depende da extinção do sujeito interpretante. Uma preocupação central dessas teorias é justamente não perder, no seu campo de visão, a pluralidade, as diferenças e as alteridades que compõem o mundo social.

Teorias da prática e a síntese estrutura e ação

Como observado acima, novas correntes teóricas das ciências sociais que emergiram nas décadas finais do século XX eram críticas da ideia de que haveria uma totalidade

organizada (ainda que marcada pelo conflito ou por contradições) que determinaria as ações e o curso dos acontecimentos (eles mesmos considerados pouco relevantes, pois seriam apenas fenômenos de superfície e efeito da estrutura). Para boa parte dos críticos (Bourdieu, Joas, Giddens, Habermas, Lynch, Schatzki entre outros), a recusa ao determinismo e objetivismo subjacente às concepções sistêmicas acerca da vida social não implicava, entretanto, um apelo aos poderes de sujeitos livres, deliberados, plenamente conscientes de seus interesses e fins, atuando para realizar seus propósitos. Antes, a ideia era justamente romper com a dicotomia sujeito/objeto ou ação/estrutura, procurando um caminho teórico que não impusesse uma escolha entre um ou outro dos termos. Para tais autores, a prática parecia ser o termo chave para criticar as análises sistêmicas sem resvalar em seu oposto, o subjetivismo, que seria tão digno de reprovação quanto a atitude teórica oposta. Entre estes, alguns como Habermas, Giddens, Bourdieu, Joas se voltaram para a construção de grandes sínteses teóricas, tentando combinar a noção de agência e estrutura, recuperando as contribuições tanto de autores considerados clássicos nas ciências sociais, bem como da fenomenologia, hermenêutica e pragmatismo, além de vertentes da sociologia norte-americana como interacionismo simbólico e etnometodologia. A tentativa de elaborar uma síntese entre agência e estrutura, enfatizando a importância das práticas sociais, marcou a teoria social até o início do século XXI.

Por que, para esses autores, a prática seria a resposta que permite escapar da dicotomia? Antes de responder é importante observar que não há um sentido unívoco da noção de prática. Ela foi e é usada por vários autores com sentidos distintos, que por vezes acentuam mais certos aspectos como a consciência tácita, a habilidade corporal, o caráter coletivo de um saber compartilhado etc. Dito isso, podemos identificar algumas linhas gerais que permitem compreender como esse termo abre possibilidades para pensar a vida social sem que haja necessidade de recorrer aos termos sujeito e objeto, ou, antes, sem tratá-los como pontos de partida necessários para explicar o social: 1. a prática é sempre algo que remete a uma situação ou um campo de ação (mais do que a um sujeito ou a uma estrutura); 2. a temporalidade da prática aponta tanto para a reprodução quanto para a transformação do mundo social e da própria prática; 3. o saber envolvido na prática não é de natureza proposicional ou representacional, mas é frequentemente considerado como um conhecimento encarnado, que toma a forma de uma compreensão e de uma habilidade para responder às situações.

Como veremos, situação, temporalidade e consciência encarnada não são termos dissociados, mas remetem uns aos outros.

Ancorar a prática na situação é um ponto fundamental se, como foi dito, é preciso recuperar um senso de que as ações importam, mas não devem ser referidas a um sujeito que atua visando a um fim claro e observa do exterior a situação apenas para escolher os meios que ela apresenta para alcançar sua meta.

A tentativa é, antes, dissolver o dualismo e, para escapar à polarização, a escolha é não começar pelos sujeitos e seus motivos, mas pela situação ou pelo campo no qual as ações se dão. O que é fundamental para agir não é a clareza com relação aos objetivos, mas a capacidade de avaliar a natureza da situação, a compreensão do que ela propõe e solicita. Cada hábito de ação e cada regra de ação contém pressupostos sobre o tipo de situações para as quais é apropriado e nossa percepção das situações já incorpora um julgamento sobre a propriedade de certos tipos de ação. “Isto explica por que as situações não são meros campos neutros de atividade para intenções que foram concebidas fora daquela situação, mas parecem demandar, provocar certas ações já em nossa percepção” (Joas, 1996, p. 160). Se pensarmos em situação nesses termos, podemos prescindir do esquema meios-fins, sujeito-objeto para pensarmos a ação sem abrir mão da capacidade interpretativa e avaliativa dos atores, tema fundamental para as teorias da prática, de que trataremos mais adiante.

Dizer que a situação exige uma resposta, implica afirmar que ela traz uma abertura e um apelo a um certo futuro. Isso nos remete diretamente à questão da temporalidade da prática, tema para o qual Bourdieu em especial chamou a atenção.

Bourdieu (2007a) critica as abordagens sistêmicas por conceber a ação simplesmente como execução previsível de regras. Segundo ele, tal concepção só é possível graças ao esquecimento do papel do tempo na estruturação da ação. A ação só pode ser considerada como completamente previsível e englobada pela regra quando é contemplada como um ato já realizado; enquanto ela segue seu curso, antes da conclusão, há incerteza quanto ao resultado e padrões de orientação podem ser revistos, confirmados ou contestados.

De modo similar, subsumir a ação às motivações do sujeito é também tratá-la como algo fora do tempo, pois tal atitude implica buscar no sujeito a explicação para a origem da ação e, por conseguinte, uma renúncia a segui-la em seu desdobramento contingente e situacional. Não é esse o sentido da retomada do foco na ação para a maior parte da teoria contemporânea. A ênfase concedida a noções como habitualidade, rotina, imersão em tradições visa, justamente, a chamar a atenção para a dimensão compartilhada e institucional das práticas (Bourdieu, 2007a; Giddens, 1989). Destarte, a prática tende a ser pensada como um processo de engajamento social informado pelo passado (que responde por seu aspecto habitual, rotineiro, familiar) e orientado para o futuro, envolvendo expectativas e capacidade de antecipação, ou seja, apreensão de possibilidades abertas à luz de conhecimentos, usualmente tácitos, sedimentados na experiência dos atores (Emirbayer e Mische, 1998). A dimensão da rotina, das disposições e hábitos, das experiências sedimentadas, é acentuada nessa concepção e parece ser o elemento que conecta passado e futuro, bem como aquilo que responde pela duração do social.

Para explicitar essa ideia de práticas estratégicas e razoáveis dos agentes, Bourdieu lança mão do conceito de *habitus*, que é um conjunto de disposições para agir duradouras, transponíveis e coletivas, simultaneamente efeito da estrutura e responsável por sua reprodução. Ou, como ele mesmo define de outro modo, o *habitus* é sistema duradouro de percepção, apreciação e ação que resulta da instituição social no corpo. O *habitus*, entretanto, não é, segundo ele, suficiente para entendermos a dimensão estruturada da ação, para tal Bourdieu recorre à noção de campo, que permite apreender o caráter relacional da vida social. Campo, para esse autor, corresponde a uma configuração de relações objetivas entre posições. Tomemos as classes sociais como exemplo, partindo da ideia de que o *habitus*, como vimos, é um esquema de apreciação e julgamento, para Bourdieu (2007b, p. 13) “o gosto classifica aquele que procede à classificação: os sujeitos sociais distinguem-se pelas distinções que eles operam entre o belo e o feio, o distinto e o vulgar; por seu intermédio, exprime-se ou traduz-se a posição desses sujeitos nas classificações objetivas”. As preferências do agente em termos do gosto desempenham, independentemente de sua vontade e saber, uma função de legitimação das diferenças sociais. O que a sociologia faz, para Bourdieu, é construir um mapa que representa abstratamente essas distinções e dar uma visão panorâmica destas, que é inacessível aos próprios atores, uma vez que suas visões do mundo social são limitadas pelas suas posições no campo.

Quem é esse agente dotado de hábitos, que compreende a situação na qual se encontra a partir de sua posição social e de experiências sedimentadas? Primeiro ponto a ressaltar é o que ele não é: uma entidade definida principalmente pelo pensamento, por uma mente que seria o lócus de um conjunto de representações sobre o mundo a guiar suas avaliações e julgamentos acerca de como proceder e para quem o corpo é um mero executor das tarefas dadas pelo intelecto. Ao contrário, ele é um ser encarnado, engajado em atividades práticas – mesmo as representações que ele constrói dependem de sua inerência ao mundo – tendo na maior parte das vezes apenas uma consciência tácita da situação e do que ela exige dele. Isso quer dizer que as habilidades e experiências corporais são cruciais para a continuidade da vida social, ao mesmo tempo em que o corpo

não é visto apenas como entidade biológica recoberta por significados simbólicos, ele é também formado pela vida social (Bourdieu, 2007a; Giddens, 1989; Joas, 1996; Schatzki, Knorr Cetina e Savigny, 2001).

Práticas são, desse ponto de vista, performances habilidosas de corpos, modos corporais rotinizados de responder às situações. Isso quer dizer que a própria compreensão reside em um corpo, ele mesmo formado a partir do envolvimento no mundo social. O argumento daqueles que enfatizam o caráter encarnado das práticas é menos separar as esferas do corpo e mente, priorizando a primeira, do que afirmar que mesmo o conteúdo mais abstrato do pensamento emerge a partir de um engajamento prático/corporal no mundo. Não é algo que advém de uma esfera distinta composta apenas de pensamentos e representações. A ideia é dissolver mais uma das dicotomias presentes na modernidade, aquela entre corpo e mente (Schatzki, Knorr Cetina e Savigny, 2001). Aquilo que poderíamos distinguir como pertencendo a uma esfera ou outra é, com efeito, um deslizamento no arco de uma existência encarnada.

Práticas e processos de composição de mundos

Esses desenvolvimentos da teoria da prática não ficaram, por certo, intocados desde que foram formulados e elaborados. Uma nova leva de autores ganha destaque nos anos 2000 ao propor uma abordagem à prática fora do enquadramento estrutura/ação que seguiu orientando as propostas de síntese aqui consideradas. Tais autores encontram forte inspiração no pragmatismo clássico e têm promovido, de modo mais ou menos explícito, apropriações originais de alguns representantes importantes dessa corrente filosófica, particularmente William James e John Dewey.

A influência do pragmatismo está presente desde o modo como endereçam diferentes domínios empíricos até a atenção que dispensam aos complexos entrelaçamentos que constituem as situações concretas de ação. Em seus trabalhos a pergunta acerca do que define uma determinada realidade – seja a ciência, a medicina, o corpo, a ética – é substituída pela questão pragmatista por excelência: como isso se faz na prática? A ideia é que mesmo a realidade que parece mais sólida é feita e refeita continuamente e é preciso explorar os modos de sua composição (Latour, 2012).

Seguir o caminho sugerido por essa pergunta não significa privilegiar o polo da ação/interação por oposição ao da estrutura; como observa Latour (2012, p. 244) tanto um como o outro são abstrações. Se ao contexto estruturador falta a dimensão vivida das interações, é preciso lembrar que estas “são inundadas por muitos ingredientes que já se encontram no seu lugar e vêm de outros tempos, de outros espaços e de outros agentes” (Latour, 2012, p. 248). O desafio das ciências sociais não é alcançar o equilíbrio difícil entre os polos da estrutura e ação, macro e micro, sujeito e objeto – recorrendo, por exemplo, às ideias de uma constituição mútua ou relação dialética entre elas, mas dar conta da produção (prática, situada) do corpo, do lugar, do tamanho e da escala (ibidem). Esta é justamente a proposta da teoria “Teoria Ator-Rede” (TAR). Não é difícil perceber a convergência entre a ideia do social como associação, que norteia a TAR, e a ontologia pluralista abraçada por James (1920). É por meio de um contraste entre pluralismo e absolutismo que James articula sua posição. Enquanto o absolutismo postula a existência de uma totalidade de nível superior que reúne e organiza a diversidade dos conteúdos do mundo, o pluralismo rejeita qualquer ideia de uma realidade inteiramente unificada. Mas isso não significa que seja equivalente ao atomismo. Em uma ontologia absolutista, a diversidade é subsumida a uma unidade: tudo que existe é conteúdo de um todo, não há resto, nada fica de fora. Já no pluralismo, o mundo se faz distributivamente: coisas muito distantes podem estar ou ser conectadas desde que com a ajuda de intermediários, e qualquer conexão, por mais sólida que pareça, corre sempre o risco de ser desfeita. Conexões podem formar teias extensas, mas por maior que seja o alcance dessas teias, nunca arrastam o universo inteiro.

A exploração do modo como as coisas, as instituições e o mundo se compõem implica romper com um exclusivismo humano e dar lugar à pluralidade de agências, incluindo os não humanos. Pois, como argumenta Thévenot (2001), não compreendemos de modo realista a vida social se nos atemos apenas ao que os humanos fazem. Mantendo-se vinculado a uma orientação pragmática, Thévenot detecta nas teorias da ação e de síntese uma tendência a acentuar excessivamente o hábito e a repetição. Tal ênfase, argumenta, conduz a teoria a um certo fechamento à novidade e a uma perda de realismo na compreensão da prática, pois, na medida em que esta é concebida como “regular e estável, dificilmente pode ser vista como ajustamento realista a um mundo resistente, em mudança e transformação” (Thévenot, 2001, p. 58-59).

Esse mundo resistente inclui coisas, objetos, artefatos, dispositivos. A reivindicação de mais realismo traz um renovado interesse na agência material para a teoria social, algo que tem um forte vínculo com os Estudos de Ciência e Tecnologia. Tais estudos revelam a insuficiência de um pensamento centrado apenas nos hábitos e habilidades, ao mostrar as ações humanas sempre entrelaçadas às coisas e apontar para a contínua formação de novas associações entre humanos e não humanos, responsáveis tanto pela estabilização e duração do mundo, quanto pela emergência de controvérsias complexas ou mesmo pela destruição de entidades consolidadas.

O acréscimo de realismo proposto por Thévenot não implica, entretanto, uma volta ao realismo ingênuo, mas envolve uma redistribuição da atenção, que deve se deslocar do foco exclusivo no movimento dos atores humanos e enquadrar também as respostas do ambiente a eles. Para ele, o engajamento material entre o agente e seu meio é algo central para qualquer concepção pragmática. Está claro, então, que a noção de situação já não pode ser definida meramente em termos antropocêntricos.

Refletindo sobre nossas relações práticas com as coisas, Introna (2009, p. 26) argumenta: “nossa existência tornou-se tão enredada com as coisas que nos cercam [...] que não é mais possível dizer, de qualquer modo definitivo, onde nós terminamos e as coisas começam, ou vice-versa. Nós somos, em um sentido muito profundo, a condição co-constitutiva para o contínuo vir-a-ser um do outro”.

Em que sentido, então, pode-se sustentar que as coisas não são simplesmente instrumentos ou meios para a realização dos propósitos humanos? Em primeiro lugar, convém observar que as coisas não são entidades passivas, que se acomodam facilmente às nossas intenções – no processo de fabricação de objetos, os materiais utilizados frequentemente resistem à vontade humana e exigem um modo próprio de manejo que opere em consonância (ou em sintonia) com suas propriedades; os objetos prontos, por sua vez, impõem a seus usuários posturas, movimentos e rotinas no processo mesmo de seu uso. Além disso, as coisas constituem sustentáculo essencial da sociabilidade – Latour (1996) fala de ‘interobjetividade’ como condição da intersubjetividade – não apenas no sentido de que as coisas condensam instruções ou indicações para a conduta, mas também porque contribuem para a formação mesma dos fins em jogo em uma dada situação de ação. Essa ideia já está de algum modo anunciada na reflexão de Dewey (1980). Conforme propõe o filósofo, na ação, meios e fins elaboram-se mutuamente: é no processo mesmo pelo qual se engajam na situação, atentando para suas demandas, e experimentando com os meios nela disponíveis que os atores gradativamente definem, aclaram e/ou modificam seus fins. As situações – observa Dewey – não são apenas ocasiões para a concretização de fins previamente estabelecidos: aprendemos com elas, respondendo a suas solicitações, os fins de nossas ações. Em outras palavras, se meios e fins constituem-se mutuamente no processo de ação é porque os fins não são um predicado humano acrescentado a situações ‘mudas’ – predicado que faz brotar nas situações uma classe de objetos que funciona como meios. Os fins emergem antes como resultado de certos modos de engajamento (envolvimento ou enredamento) na situação e com as entidades que a povoam.

O fato de que meios e fins (exclusivamente humanos) não sejam facilmente discerníveis em uma situação aponta para a existência de uma multiplicidade de agências. Para muitos dos autores influenciados pelo pragmatismo, agência já não é mais propriedade exclusiva dos humanos: qualquer entidade pode ser um agente, desde que produza uma diferença. Conforme argumentam os cientistas sociais da Teoria Ator-Rede, na medida em que as entidades que participam de uma associação – entre as quais podem figurar humanos, animais não humanos, objetos, discursos, mas também espíritos e átomos etc. – produzem efeitos ou realizam mediação, então são atores de pleno direito. Ao invés de uma propriedade que algum tipo de entidade possui, na TAR a agência é distribuída entre as entidades envolvidas no trabalho de garantir a existência (e persistência) de uma determinada realidade ou arranjo.

A atenção renovada à complexidade das situações em que os atores humanos estão inseridos – ou aos seus envolvimento em mundos ricamente diferenciados – não significa o abandono de uma preocupação com a reflexividade dos atores. Esse é um tema caro a Boltanski e Thévenot (1999), autores que se interessam pelo tipo de situação em que os próprios agentes assumem uma posição de crítica e julgamento frente à realidade.

A questão do corpo também se transforma quando pensada em termos de uma teoria da prática renovada pela incorporação de uma agenda pluralista que considera a existência de outras agências. As habilidades por certo importam, mas elas não são pensadas como propriedade do corpo humano individual ou mesmo de um coletivo que compreende apenas outros humanos. O corpo habilidoso é encontrado em um contexto de engajamento ativo, contudo, seu campo relacional é composto por entidades que não são apenas outros sujeitos. E sua destreza não resulta apenas da repetição que torna movimentos e gestos mais precisos e rápidos, mas da capacidade de ser responsivo àquilo com que se lida. Como argumenta Latour (2004), no processo de aprendizado de uma prática os iniciantes se tornam mais articulados ao mesmo tempo em que o mundo passa a ter mais qualidades reconhecíveis. Assim, não só adquirem destreza, mas o próprio mundo – ou melhor, um setor específico do mundo – passa a se revelar como dotado de novas nuances (Latour, 2004). Essa concepção se inspira nas ideias de William James sobre as emoções, para este autor ter um corpo é *aprender a ser afetado*, ou seja, ‘efectuado’, movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não-humanas. O corpo, nesse caso, é visto como *uma interface que vai ficando mais descritível quando aprende a ser afetado por muitos mais elementos*. O corpo aprende a registrar e a ser sensível àquilo de que é feito o mundo.

Se o corpo é aquilo que vem a ser nas diferentes práticas nas quais se envolve, isso significa que ele não é uma unidade, ao menos não por princípio, mas é múltiplo. Esse é justamente um ponto abordado por Annemarie Mol 2002. Para ela não há uma resposta única à pergunta ‘o que é um corpo?’, nem mesmo essa deve ser a questão colocada acerca de sua realidade. Com efeito, para ela é preciso atentar para os modos como o corpo é feito em diferentes práticas, cada uma delas envolvendo uma configuração heterogênea de humanos e não humanos. Há muitas versões do corpo, isso não significa, contudo, que ele seja fragmentado ou incoerente. O argumento de Mol (assim como o de Latour) é de que não há uma totalidade prévia (ainda que aberta) que garanta ou sustente sua coesão. A unidade do corpo resulta de um trabalho, é uma realização, dada pela exploração das possibilidades de coexistência entre suas distintas versões.

O fato de que não existe um corpo isolado, bem definido e delimitado, mas atuações e versões variadas dele, não permite a formulação de uma resposta unívoca, que seria ancorada em sua realidade singular, à pergunta acerca do que fazer com o corpo. Para Mol (2002) a pergunta a ser colocada é: com que realidade devemos viver, uma vez que não há um apoio plenamente seguro que sustente uma resposta unívoca? As dúvidas, então, serão sempre nossas companheiras em um mundo plural e indeterminado. Por isso, para Mol, cada prática deve ser interrogada em termos do bem (ou bens, porque eles, assim como as realidades, vêm em várias versões) que ela traz para aqueles envolvidos

nela (humanos ou outros), são eles que devem orientar a ação (Mol, 2002, p. 165-166). Isso quer dizer que a realidade já não pode ser considerada como uma esfera radicalmente distinta da ética.

A ética desponta de fato como um tema destacado em boa parte das abordagens contemporâneas que retomam a prática e para tratar de processos ativos de composição de mundos. Nas suas reflexões articulam-se e ganham densidade questões relativas à agência, corpo, situação e entrelaçamentos humanos e não humanos.

Prática e ética

Quais são as consequências, em termos de reflexão sobre ética, se pensarmos nesses termos: o real é composto na prática por agentes heterogêneos, ele não é unívoco ou absoluto, mas plural? Muitos autores, inspirados pelo pragmatismo, nos conduzem para pensarmos essa questão. Um primeiro ponto comum a eles é que se distanciam das concepções tradicionais que reduzem a ética à obediência a regras internalizadas, e que tendem a excluir da discussão sobre ética (e das pesquisas socioantropológicas sobre a vida moral) o raciocínio prático envolvido nos processos de julgamento e atribuição de responsabilidade (Boltanski e Thévenot, 1999; Laidlaw, 2002; 2014; Lambek, 2010), bem como as hesitações e dilemas éticos enfrentados pelas pessoas em situações concretas e diante da necessidade de tomar posição frente aos apelos dos outros (Hache e Latour, 2010; Latour, 2012; Stengers, 2005). Visto como resultado direto da internalização de regras, nessas abordagens, o agir moral não requer ‘trabalho’ da parte dos atores, seja no sentido de esforços para discernir o apelo moral da situação e tomar posição, seja no sentido do cultivo consciente de virtudes. A vida moral das pessoas é assim desprovida de qualquer complexidade, só se convertendo em questão de interesse quando elas não seguem as orientações normativas da sociedade – mas, mesmo nesses casos, a preocupação dos estudiosos é identificar os contextos que impedem ou dificultam uma internalização bem-sucedida das regras morais.

Considerada em termos gerais, a proposta de abordar a ética sob a perspectiva da prática abre caminho para que considerações acerca dos processos pelos quais indivíduos e grupos se engajam, afetiva e corporalmente, em avaliações de suas condutas e de outros, investem em sua formação, assumem e atribuem responsabilidade figurem no centro de pesquisas sobre ética. Também permite conferir maior densidade teórica ao estudo das situações em que os atores realizam escolhas entre valores conflitantes. A contribuição do pragmatismo clássico mostra-se especialmente relevante no tratamento dessas questões.

O caminho trilhado pelos pragmatistas consistia em desenvolver uma abordagem à moralidade como experiência. E isso exigia atenção ao engajamento dos atores em situações que os interpelam e que, em sua singularidade, não podem ser reduzidas a um conjunto pré-definido de fatores. Dessa posição, argumentam que, se a moralidade não pode ser reduzida ao hábito ou ao afeto, tanto um quanto outro são parte importante dos processos de deliberação moral. Ou seja, embora a reflexividade seja dimensão essencial da vida moral das pessoas, elas não confrontam as situações como espectadores neutros, mas a partir de certos modos de afetação e entendimento: a reflexão moral, nesse sentido, sempre parte de um fundo indeterminado de experiências prévias e soluções preferenciais.

Assim, ao invés de tomar o hábito e a sensibilidade como empecilhos ao agir moral (porque contrários ou resistentes ao emprego da razão ou da reflexão), os pragmatistas os viam como suporte essencial para a formação da conduta ética e, de fato, como um sustentáculo da atitude reflexiva. As considerações de Dewey a esse respeito são elucidativas. Na medida em que o hábito “introduz continuidade na atividade” (Dewey, 1980, p. 220), a conversão do agir moral em um hábito ou estilo é parte (ideal mesmo) do processo de aprendizado ético e formação do caráter. E na medida em que a sensibilidade

está ligada à habilidade de apreciar a situação e responder a ela, a experiência moral guarda uma dimensão estética fundamental:

Nada pode compensar a ausência de imediata sensibilidade: a pessoa insensível é fria e indiferente. [...] A pessoa deve sentir as qualidades dos atos – do mesmo modo que sente com as mãos a aspereza ou a maciez dos objetos – antes de persuadir-se a agir, ou antes de possuir material com que deliberar. A reflexão eficaz deve, também, terminar numa situação que seja diretamente apreciada, se o pensamento tem que ser eficiente nessa direção. O pensamento ‘a frio’ poderá chegar à conclusão correta; mas se a pessoa ficar insensível ou indiferente às considerações que se lhe apresentam de modo racional, elas não o incitarão a agir de conformidade com elas mesmas. (Dewey, 1980, p. 286)

Na perspectiva do pragmatismo a moralidade opera também em um registro encarnado, visceral. Como observa Connolly (2005, p. 25), cientista político de orientação pragmatista, esse registro nem sempre encontra expressão ou correspondência em um conjunto explicitamente formulado de princípios e regras – por isso não pode ser negligenciado no desenvolvimento de um projeto pluralista de sociedade.

Mudanças genuínas na orientação moral exigem experimentação ativa. Ao invés de ingressar em uma situação como portador de atributos morais, o ator torna-se moralmente sensível no processo mesmo de se engajar com a situação. Responsabilidade deixa de ser o atributo de um sujeito racional capaz de arcar com as consequências de seus atos; equivale à responsividade forjada desse engajamento. Ancorada nas situações vividas, a vida moral das pessoas ganha assim densidade temporal: a retomada, via hábito, de certas orientações passadas não está dissociada do aprendizado e possibilidade de desenvolvimento que advêm do processo pelo qual a situação é perscrutada.

É importante observar que a atenção ao papel da sensibilidade e do hábito na moralidade não conduz à ideia de que os processos de avaliação e julgamento moral resultam da operação de disposições, em grande medida inconscientes. Como observa Thévenot, se a moral não pode ser reduzida a motivos e interesses subjetivos, tampouco pode ser definida como um conjunto de regras e normas internalizadas pelos agentes sob a forma de disposições para agir. A moralidade, argumenta o autor, precisa ser entendida enquanto forma de engajamento pragmático de atores dotados de capacidades críticas. Sua sociologia moral e política não está centrada no estudo das crenças de um grupo sobre o que é legítimo ou nas ideias e interesses que orientam os agentes nas suas posições morais; ao contrário, sua abordagem propõe que se investigue o processo mesmo de atribuição de valor, que se preste atenção a situações em que algo (uma ação, um objeto, uma reivindicação) é submetido a julgamento.

Além disso, Thévenot tenta explorar a complexidade moral resultante do fato de que a existência humana transcorre em meio a coisas irredutíveis aos significados que lhes são atribuídos seja pelas culturas, seja pelos sujeitos. A complexidade das situações morais, entretanto, não decorre diretamente da interferência dos não humanos, mas do fato de que há sempre diferentes versões do que é o bem: mesmo quando ao final de um julgamento ou controvérsia algo é estabelecido como o bem comum, isso é efeito de um processo de avaliação, de confrontação de valores, e não um dado de partida à espera de reconhecimento.

Ao recusar a ideia de que a ética deve ser pensada na chave das crenças de um grupo, bem como em termos dos interesses dos agentes, Thévenot não está em busca de uma outra via – de síntese – para relacionar sujeito e objeto, níveis de micro e macroanálise. Ele se interessa pela tensão entre o particular e o coletivo e atenta para o modo como em situações críticas aquilo que pertence ao agente individual ou ao coletivo é frequentemente

assunto de disputa e problematização, e aponta para operações realizadas pelos atores no sentido de vincular o micro e o macro em disputa sobre o que é o bem ou sobre que bem deve prevalecer. O interesse de Thévenot no modo como os próprios atores fazem conexões, problematizam, politizam e disputam questões relativas ao bem não significa uma redução da crítica à retórica ou ao discurso. Afinal, como ele enfatiza, as situações críticas se dão em um mundo de coisas; realismo e avaliação (ou fatos e valores) estão conectados, ainda que esse vínculo frequentemente seja obscurecido quando se fala de moral nas ciências sociais.

Essa é uma questão importante entre os autores dessa vertente do giro pragmático que questionam a ideia, bastante difundida, de que a ética constitui uma questão exclusiva aos humanos, referente à capacidade humana de atribuir valor a um mundo em si mesmo desprovido de valor. Excluídos da esfera ética, nessas abordagens, estão todos os outros tipos de seres que, desprovidos de razão (de pensamento simbólico, de linguagem etc.), podem apenas ocupar o papel de meios para a realização dos elevados fins humanos. Ao expor a exclusão dos não humanos da moral a críticas, cientistas sociais e filósofos têm aberto novas perspectivas para o estudo da ética.

Dois argumentos têm sido particularmente importantes para teorias que buscam pensar a prática ética para além do humano. O primeiro postula a impossibilidade de se traçar uma linha separando os existentes, de uma vez por todas, segundo as categorias meios e fins. Esse argumento está presente em Barry, que desenvolve o conceito de montagem ética para dar conta dos diversos arranjos discursivos e não discursivos que produzem formas éticas de conduta.

Em um tribunal, por exemplo, o júri [...] é protegido, na medida do possível, dos perigos da corrupção ou da influência externa. Sua capacidade ética de julgar um crime meramente com base na evidência que lhe é apresentada depende da organização espacial e procedimental do tribunal. Embora a lei assuma que os cidadãos têm, por princípio, a capacidade de julgar eticamente, esta capacidade não é intrínseca ao cidadão, mas um efeito da montagem ética da qual ele ou ela é parte. (Barry, 2004, p. 200)

O conceito de ‘montagem ética’ não só ilumina a complexa rede que sustenta o agir moral, como permite tratar das tecnologias disponíveis aos atores para sua transformação em sujeitos virtuosos e para a identificação, encaminhamento e solução de problemas éticos – os recursos (narrativas, rituais, instrumentos etc.) pelos quais podem perscrutar seus corpos e seu entorno e gerar efeitos morais (responder aos apelos de outros, agregar força à sua existência, viver bem com vizinhos, cultivar virtudes, firmar compromissos e cumpri-los etc.). Deslocam-se, assim, os termos em que a questão da relação entre princípios éticos abstratos e as suas expressões concretas é frequentemente colocada nas discussões sobre ética. Isso porque o conceito de ‘montagem ética’ implica que tanto os princípios abstratos quanto as consciências morais emergem de uma articulação complexa de discursos e arranjos materiais, que asseguram certas possibilidades de agir eticamente e que orientam o aprendizado ético.

O segundo argumento em prol de uma extensão da ética para além do humano foi desenvolvido por Whitehead (1994) e tem sido retomado por autores como Latour (2002; 2019) e M. Fraser (2008). Whitehead propõe que, na medida em que toda entidade depende de vínculos preferenciais para existir, valor é elemento chave de sua trajetória. Esse argumento conduz à ideia de que, em vez de atribuição de valor a um mundo desprovido de valor, a prática ética diz respeito à composição mesma do mundo (e é, nesse sentido, intimamente ligada à política).

Em um texto de 2010, Hache e Latour chamam atenção para a fraqueza de uma concepção de moral assentada sobre uma definição a priori do tipo de ser capaz de interpelar etica-

mente (definição que separa, de uma vez por todas, sujeitos morais de meros objetos). Na proposta dos autores é preciso mudar a questão que conduz à definição do campo da moralidade – substituir a pergunta acerca do tipo de ser que interpela por outra acerca das interpelações a que se responde. Nessa definição, profundamente influenciada pelo pragmatismo, importam a sensibilidade para acolher diferentes apelos e a responsabilidade que advém do ato de responder. No campo da moralidade, sugerem os autores, está em jogo “a intensidade da interpelação requerida para produzir uma resposta, qualquer que seja o tipo de ser que se considere” (Hache e Latour, 2010, p. 312).

Em seu tratado sobre os diferentes modos de existência, Latour propõe que na moralidade está em jogo a experiência de escrúpulo quanto à maneira de distribuir as entidades, em uma determinada situação, entre as categorias de meios e fins: “seres morais – e as coisas mesmas – extraem esse contraste único: ‘e se tivéssemos tomado os meios pelos fins ou vice-versa, nos equivocando na distribuição dos seres?’” (Latour, 2019, p. 370). Ter escrúpulo é estar preocupado e, justamente porque a questão preocupa, hesita-se: é preciso validar a resposta inicial, refazer o caminho, tentar de novo. A moralidade envolve atenção cuidadosa a cada caso e guarda uma dimensão experimental. Por isso, como já observamos, pode desdobrar algumas das múltiplas trajetórias ou camadas de tempo que deixaram de ser visíveis à medida que as entidades se estabilizaram e ganharam existência rotineira.

A reflexão de Latour mantém interlocução estreita com aquela desenvolvida por Isabelle Stengers, filósofa que retoma o pensamento radical dos pragmatistas clássicos e que tem exercido influência importante entre autores das ciências sociais. Ao destacar em sua proposta de uma ecologia das práticas o vínculo essencial entre prática e ética, Stengers desdobra algumas das questões-chaves que animaram tanto o pragmatismo clássico quanto as abordagens mais recentes à prática que se afastam de modo mais ou menos explícito das chamadas propostas de síntese.

Referindo-se ao que ficou conhecido como virada praxiológica, durante a segunda metade do século XX, Stengers (2006) nota que a suposta virada se caracterizou mais por um conjunto de proposições negativas do que pelo delineamento claro da nova direção a ser tomada. A definição de prática permaneceu atravessada por questões que não foram devidamente enfrentadas. Deve uma prática ser descrita em termos dos hábitos e do saber viver individuais ou em termos de um coletivo e das negociações que o mantêm? Do ponto de vista do pesquisador, definir uma prática a partir de suas normas seria o melhor caminho para evitar uma posição de absoluta exterioridade frente ao objeto estudado?

Em resposta a essas questões, Stengers argumenta que uma prática não pode ser reduzida nem ao comportamento dos indivíduos, nem à soma daquilo que eles têm em comum. Tampouco normas funcionam como boa entrada para se circunscrever uma prática, apesar de suas aparentes vantagens. A noção de norma remete diretamente às ideias de obediência e submissão. Também tende a converter em um enunciado geral aquilo que nunca se coloca em termos gerais para os praticantes.

Uma prática se define antes pela participação, mas participar não é compartilhar um traço comum, é “entrar em um processo de conexões, cada conexão produzindo e sendo produzida por um devir de seus termos” (Stengers, 2009, p. 14). Em uma prática os participantes estão vinculados a algo que tem o poder de lhes fazer pensar, sentir, hesitar. Esse algo, propõe a autora, é um não humano – a depender da prática pode ser uma ideia, uma entidade de laboratório, um livro sagrado, orixás etc.; obrigação é aquilo que um não humano demanda do humano para que um nó entre eles seja criado². Enquanto seguir uma norma é conformar a conduta a um padrão geral, estar obrigado é enfrentar a questão, sempre particular e situada, de como não trair o vínculo ou como honrá-lo

2: Obrigações “expressam aquilo que um não humano, seja a Virgem Maria ou neutrinos, demanda [do humano] para que um nó seja criado” (Stengers, 2009, p. 14).

em situações que raramente são ideais. Quem está obrigado, hesita. A hesitação é o que diferencia uma prática de comportamento guiado por normas. Para Stengers toda prática é inerentemente ética, na medida em que todo praticante é implicado – e obrigado – por aquilo que importa em sua prática.

Práticas têm obrigações divergentes – cada uma estabelece em seus próprios termos aquilo que importa. Stengers lança mão da ecologia para abordar as práticas no seu modo próprio de divergir, o que significa também protegê-las contra descrições generalizantes. Uma prática é descrita em termos gerais sempre que se desconsidera seu modo próprio de divergir, e sempre que se lhe atribui uma identidade como algo independente do meio. A ecologia exige pensar pelo meio (tanto no sentido de evitar abstrações vazias, descoladas daquilo que mobiliza os praticantes, das obrigações que estes se empenham por honrar, quanto no sentido de se pensar com o meio, a partir da situação). Não se pode separar, na ecologia, o *ethos* de uma prática (suas disposições ou soluções preferenciais) do seu *oikos* (seu ambiente ou habitat). O *ethos* não define o que pode uma prática independentemente do poder da situação de mobilizá-la. A relação entre eles, entretanto, não equivale à determinação. O ambiente pode satisfazer ou colocar em risco o *ethos*; pode mesmo oferecer oportunidade para novos *ethos* se atualizarem, mas não traça as linhas por meio das quais a prática vai se desdobrar.

As diferenças que separam as definições de prática de Stengers e Bourdieu, autor de “síntese”, evidenciam como o contraste que estabelecemos entre duas vertentes do giro pragmático tem implicações importantes no tratamento da moralidade. Para concluir essa seção vamos nos deter brevemente nesse ponto. As duas abordagens parecem convergir tanto na atenção à dimensão incorporada das práticas (o *habitus* em Bourdieu, o *ethos* em Stengers) quanto na preocupação com o seu caráter situado (a inseparabilidade entre *habitus* e campo em Bourdieu e entre *ethos* e *oikos* em Stengers). Entretanto, enquanto Bourdieu identifica nas práticas um princípio geral que escapa aos atores mesmos, Stengers vê essa posição como parte do modo como as ciências humanas contribuem para enfraquecer as práticas que estudam: reduzindo-as a questões gerais. Participar de uma prática, nos termos da autora, envolve conhecimento e zelo pelas obrigações que a definem. Por isso, a experiência moral não é nem obediência a normas introjetadas, nem a mera exteriorização de disposições éticas e estéticas corporificadas. E por isso a hesitação e o escrúpulo são dimensões essenciais do agir moral.

Conclusão

O giro pragmático nas ciências sociais trouxe uma revigorada preocupação com o lugar da prática na produção e reprodução do mundo social. Não constituiu propriamente uma ‘escola’, senão um movimento em direção à prática que reuniu autores, por vezes bem diferentes, interessados em explorar alternativas teóricas ao que se configurava como domínio das abordagens estruturais na sociologia do pós-guerra. Ao longo do texto procuramos situar esse movimento no contexto intelectual e histórico ao qual procurou responder e identificar algumas das questões que o animaram.

O giro pragmático bebe de distintas fontes nas ciências sociais e filosofia e comporta uma rica diversidade interna. Não foi nossa pretensão produzir uma análise exaustiva de suas influências e dos autores que estão, de modo mais ou menos explícito, associados a suas propostas mais gerais. Interessou-nos antes delinear um contraste relevante no interior desse movimento, que corresponde vagamente a momentos distintos de seu desenvolvimento, mas que coexistem hoje como parte do seu cenário intelectual. Trata-se do que podemos chamar de contraste entre as propostas de síntese – que pensaram a prática como um caminho para escapar ou resolver dicotomias clássicas das ciências sociais – e teorias que, recusando o enquadramento do mundo social nos termos da tensão entre estrutura e ação, retomam a prática para pensar em processos de composição – de corpos, de bens e, em um sentido mais amplo, de mundos. Essas teorias, argumentamos, encontram inspiração no pragmatismo clássico, particularmente em William James e

John Dewey, e por vezes dialogam diretamente com formulações pragmatistas. Partindo da questão pragmatista por excelência – como a realidade se faz na prática? – suas reflexões abrem para um mundo plural, em que a agência deixa de ser propriedade exclusiva de humanos para circular entre múltiplas e enredadas entidades, ou, ainda, em que sensibilidade, hábito e reflexão deixam de delimitar campos em oposição para se referirem a dimensões inseparáveis de nosso engajamento prático com outros (humanos e não humanos) e com a situação.

Para elucidar as questões levantadas por essa vertente mais nova do giro pragmático, examinamos como a ética e a moralidade foram abordadas por alguns de seus autores mais destacados. A opção pelo tema não foi casual, derivou do reconhecimento da importância que o debate sobre questões relativas à ética e moralidade tem assumido nas ciências sociais contemporâneas e da constatação de que esse debate não pode ser divorciado de questões relativas à prática (ou, conforme entendem os autores aqui considerados, de que a prática comporta sempre uma dimensão ética).

Os autores aqui considerados rejeitam a redução da ética a regras ou disposições para a ação internalizadas pelos atores humanos. Nas suas abordagens a moralidade diz respeito também a convivência e formação de vínculos com outros que não humanos e as escolhas morais não só envolvem processos práticos de avaliação e julgamento, como também repousam na sensibilidade para acolher e responder ao apelo de outros – humanos e não humanos.

Estes autores, como os pragmatistas clássicos com quem dialogam, reconhecem o peso dos hábitos nas ações e escolhas morais, mas, diferentemente dos teóricos de síntese que enfatizam excessivamente as rotinas, a reprodução do mundo social, por meio da repetição de ações habituais, também dão importância às situações em que o hábito se mostra insuficiente e somos levados a hesitar.

O que nos faz hesitar, como argumenta Stengers, é justamente a obrigação que temos em cada prática singular de prestar atenção e responder àquele não humano – sejam ideias, animais, espíritos, átomos – que é relevante para os praticantes. Considerar a formação de vínculos com esses outros é, como argumenta Thévenot, um modo mais realista de ver as práticas.

Bibliografia

ALEXANDER, J. **Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial**. Barcelona: Gedisa, 1995.

ALVES, P. C. A teoria sociológica contemporânea. Da superdeterminação pela teoria à historicidade. **Sociedade e Estado**, v. 25, n. 1, p. 15–31, 2010.

BARRY, A. Ethical Capitalism. *Em*: LARNER, W.; WALTERS, W. (Eds.). **Global Governmentality**. London: Routledge, 2004.

BAUMAN, Z. **Legisladores e intérpretes**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. The sociology of critical capacity. **European Journal of Social Theory**, v. 2, n. 3, p. 359–377, 1999.

BOURDIEU, P. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a.

BOURDIEU, P. **A Distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo, Porto Alegre: EDUSP, Zouk, 2007b.

CALHOUN, G.; OTHERS (EDS.). **Contemporary sociological theory**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2002.

CAMPBELL, C. **The myth of social action**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- CONNOLLY, W. **Pluralism**. Durham: Duke University Press, 2005.
- CORCUFF, P. **As novas sociologias. Construções da realidade social**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- DELANDA, M. **A new philosophy of society**. New York: Continuum, 2011.
- DEWEY, J. Teoria da Vida Moral. *Em: Dewey. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- DOSSE, F. **O império do sentido. A humanização das ciências humanas**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- DOSSE, F. **A saga dos intelectuais franceses 1944-1989**. São Paulo: Estação Liberdade, 2023. v. 2
- EMIRBAYER, M.; MISCHKE, A. What is Agency?. **The American Journal of Sociology**, v. 103, n. 4, p. 962–1023, 1998.
- FRASER, M. Ética da Realidade e da Realidade Virtual: Latour, fatos e valores. **Estudos Sociológicos**, v. 1, n. 14, p. 117–153, 2008.
- FRIEDRICHS, R. **Sociología de la sociología**. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- GIDDENS, A. **A Constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- GOULDNER, A. **The coming crisis of western sociology**. New York: Basic Books, 1970.
- HACHE, É.; LATOUR, B. Morality or Moralism: an exercise in sensitization. **Common Knowledge**, v. 16, n. 2, p. 311–330, 2010.
- INTRONA, L. Ethics and the Speaking of Things. **Theory, Culture & Society**, v. 26, n. 4, p. 25–46, 2009.
- IZZO, A. **História do pensamento sociológico**. Petrópolis: Vozes, 2021.
- JAMES, W. **A Pluralistic Universe**. New York: Longmans, Green, Co., 1920.
- JOAS, H. **The Creativity of Action**. Cambridge: Polity Press, 1996.
- JOAS, H.; KNÖBL, W. **Teoria Social. Vinte lições introdutórias**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- KNORR-CETINA, K.; CICOUREL, A. (EDS.). **Toward an integration of micro-and macro- sociologies**. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- KOTARBA, J.; JOHNSON, J. (EDS.). **Postmodern existencial sociology**. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002.
- LAIDLAW, J. For an Anthropology of Ethics and Freedom. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 8, n. N.S., p. 311–332, 2002.
- LAIDLAW, J. **The Subject of Virtue. An Anthropology of Ethics and Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- LAMBEK, M. **Ordinary Ethics: anthropology, language and action**. New York: Fordham University Press, 2010.
- LATOUR, B. On Interobjectivity. **Mind, Culture, and Activity**, v. 3, n. 4, p. 228–245, 1996.
- LATOUR, B. Morality and Technology – the end of the means. **Theory, Culture and Society**, v. 19, n. 5/6, p. 246–260, 2002.
- LATOUR, B. How to talk about the body? The normative dimension of science studies. **Body & Society**, v. 10, n. 2–3, p. 205–229, 2004.
- LATOUR, B. **Reagregando o social. Uma introdução à Teoria do ator-rede**. Salvador, Bauru: Edufba/Edusc, 2012.
- LATOUR, B. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

- MACHADO NETO, A. **Estrutura social da república das letras**. São Paulo: Grijalbo, EDUSP, 1973.
- MOL, A. **The body multiple: ontology of medical practice**. Durham: Duke University Press, 2002.
- PICÓ, J. **Los años dorados de la sociología (1945-1975)**. Madri: Alianza Editorial, 2003.
- RECKWITZ, A. Toward a theory of social practices. A development in cultural theorizing. **European Journal of Social Theory**, p. 243–263, 2002.
- SCHATZKI, T.; KNORR CETINA, K.; SAVIGNY, E. (EDS.). **The Practice Turn in Contemporary Theory**. Londres: Routledge, 2001.
- STENGERS, I. Introductory Notes on an Ecology of Practices. **Cultural Studies Review**, v. 11, n. 1, p. 183–196, 2005.
- STENGERS, I. **La Vierge et le Neutrino: les scientifiques dans la tourmente**. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2006.
- STENGERS, I. Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora's Box?. *Em*: BRAUN, B.; WHATMORE, S. (Eds.). **Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- THÉVENOT, L. Pragmatic Regimes governing the engagement with the world. *Em*: SCHATZKI, T.; KNORR-CETINA, K.; SAVIGNY, E. VON (Eds.). **The Practice Turn in Contemporary Theory**. Londres: Routledge, 2001.
- WHITEHEAD, A. N. **O Conceito de Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- WHITEHEAD, A. N. **A ciência e o mundo moderno**. São Paulo: Paulus, 2006.