



*O Dito, o Não-Dito e o Desdito na Construção do Objeto do Conhecimento Sociológico: Condições para o Bem-dizer**

Edson Farias**

Arquivos do CMD

¹ Palestra proferida no seminário temático do grupo “Cultura, Memória e Desenvolvimento”, durante o curso de especialização em Cultura, Memória e Educação – 09/08/2005 – Museu Pedagógico, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista (BA).

¹ Pesquisador do CNPq; Professor de Sociologia (PPGSOL/UnB) e do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Sudoeste da Bahia; Líder do Grupo de Pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento (CMD/UnB).

Resumo: Distinto de outros especialistas de áreas, como a matemática, que operam com linguagens formalizadas, na sociologia o pesquisador trabalha a partir e com a linguagem cotidiana, a mesma que compõe o seu objeto de conhecimento. As armadilhas e dificuldades inscritas nesta situação podem ser resumidas, sabendo de antemão da impossibilidade e inconveniência da ruptura total no dilema de estabelecer um distanciamento intelectual com esta linguagem. Portanto, o tema da palestra é a própria problematização deste dilema na construção do objeto de estudo.

*(...) Sei que é sonho
Não porque da varanda atiro pérolas
E a legião de famintos se engalfinha
Não porque voa nosso jato
Roçando catedrais
Mas porque na verdade não me queres mais
Aliás, nunca na vida fostes minha*

Sonhos Sonhos São (Chico Buarque)



¹ Não é o caso de puxar um fio cuja extensão nos levaria às disputas entre socráticos e sofistas na polis ateniense, em que o prelúdio do discurso racional substitui o domínio mítico – DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de Vérité dans La Grèce Archaique*. Paris: Maspero, 1973. Basta apenas destacar que, na obstinada maneira como Platão define depreciativamente a figura do sofista como um oportunista caçador de jovens ricos, acusando-o do emprego demagógico dos argumentos, o alicerce à posição crítico-discurso do discípulo de Sócrates é o método de alcance da verdade movido pela depuração da alma de tudo quanto esteja comprometido com o dado perecível do corpo - são exemplares a covardia, a intemperança e a injustiça. O objetivo do método é corrigir o curso da alma desses vícios e algo assim apenas ocorreria pelo combate à ignorância quanto a perenidade ontológica do mundo das formas – PLATÃO. *Sofista*. SP: Abril Cultural, 1979, p.127-195 (OS Pensadores).

Por ocasião das Comissões Parlamentares de Inquérito que ora se desenrolam no Congresso nacional, em Brasília, um evento mobilizou a nação brasileira, a saber, o duelo entre os deputados federais José Dirceu e Roberto Jefferson. Na seqüência das performances do enfrentamento, soou a dúvida: em se tratando de um e outro, com quem estaria a verdade?

Podemos supor que ambos igualmente mentiram, ainda assim o tema da verdade permaneceria flamejante. Ou melhor, a correlação entre as palavras resistiria enquanto um problema – diria, um velho problema filosófico¹. Qual a natureza do problema: sendo a verdade, a um só tempo, a afirmação correto, mas também do certo, em referência à realidade, as palavras diriam a verdade? Elas a expressariam fidedignamente? Ou a verdade não excederia os termos da sua enunciação, enfim, o teor daquela teria a dimensão e os tons das sentenças que a apresentam? Não requer esforço maior para concluir o quanto essenciais tais perguntas se tornam à reflexão e mesmo ao desenvolvimento do conhecimento. Isto, ao entendermos o tema do conhecimento referido a outras duas indagações, igualmente básicas: saber que e saber como. Ambas são fundamentais porque descortinam o conhecimento como espécie de plasma cujo visgo envolve diversas atividades e corresponde ao significado atribuído a esse conjunto de atitudes.

Cabe agora ampliar a lente para enxergar os detalhes do conjunto. Os limites do artefato delimitam o campo da observação, logo se fossemos nos ater ao tema gnosiológico de uma

perspectiva processual, à maneira como prioriza a fenomenologia, a busca pelas causas é preterida em favor da descrição “pura” dos significados do “objeto” e do “sujeito” cognoscentes. Assim, o objeto gnosiologicamente transcende o sujeito, embora esteja representado neste último. As implicações do conhecimento estão no modo como ocorre o apreender do objeto por parte do sujeito. Com isto, o objeto se desdobra entre a “coisa” e àquele representado pelo sujeito.

Eis aqui o núcleo de nosso interesse nesta exposição, ou seja, do que se trata o estatuto deste apreender da coisa pelo sujeito cognoscente?

De um lado, tal pergunta remete às questões em torno do fundamento do conhecimento. A tendência majoritária tem sido tomar a “realidade” como o próprio fundamento. Por realidade podemos supor – o que sem maiores elaborações (que nos levaria a dúvidas desconstrutivas) – o empírico ou o inteligível. As disputas entre as correntes empiricistas e racionalistas se deram pela defesa respectiva de uma ou outra possibilidade, mas as duas se calcam na experiência enquanto meio cujo parâmetro é o sujeito cognoscente, na medida em que os dispositivos do saber seriam internos aos meandros da inteligência de tal ente epistêmico. Posteriormente, tal primado levou determinados filósofos à denominação “filosofia da consciência”. O próprio surgimento desta nomeação vem a reboque da insatisfação de vários intérpretes diante do postulado de um nicho mental-psicológico como núcleo do conhecimento². Ao mesmo tempo e de maneira



² Encontramos na obra do filósofo Emmanuel Kant umas das mais decisivas bases à concepção gnosiológico-mentalista de conhecimento. Quando o autor designou condiciona as condições do conhecimento em obediência ao que denomina de *a priori* transcendentais, capazes de conferir unidade causal à variedade de problemas em razão mesma da estrutura intelectual da mente humana, ele deu a forma mais bem acabada a tal modelo de entendimento do raciocínio humano. Os *a priori*, enquanto faculdades transcendentais, são apresentadas como condições intrínsecas à experiência da inteligibilidade humana. De acordo com o sociólogo Norbert Elias, no esquema kantiano se decide uma concepção de natureza humana centrada na idéia de mente, com a tônica depositada na incomensurabilidade do sujeito. Ou seja, enquanto sede da inteligência pela capacidade de sintetizar experiências e, logo, permitir a comunicação, a unicidade da razão adequaria a multiplicidade variável do mundo às prerrogativas de instrumentalização a favor do sujeito – ELIAS, Nobert. *Teoria Simbólica*. Oeiras: Ceuta, 2002, p.10.

³ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico (Estudos Filosóficos)*. RJ: Tempo Brasileiro, 1990, p.69-70.

¹ Adiante voltarei ao mesmo tema, mas inserindo nos termos da ética do discurso.

⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. SP: Abril Cultu

convergente, o incômodo se dirige à concepção sobre a exterioridade da verdade, em relação às emissões gráfico-verbais que a veicula.

De acordo com o filósofo alemão Jürgen Habermas a desconfiança para com a filosofia da consciência é a contrapartida de uma virada lingüística no campo da filosofia. Virada esta para qual a racionalidade do agir é mensurada não em função de obter êxito em realizar algo no mundo de acordo com o ajuste entre meios e fins, mas devido à competência do enunciador em convencer o interlocutor da validade do seu proferimento³. Ora, esta “virada” repercute debates, críticas e contribuições de diversas ordens que têm por alvo exatamente a imagem de uma razão desencarnada. Entre essas intervenções, uma detém especial importância para os nossos propósitos hoje, aqui. Trata-se da teoria do significado como uso, elaborada pelo também filósofo o austríaco judeu Ludwig Wittgenstein, radicado na Inglaterra onde legou decisiva contribuição ao florescimento da filosofia analítica da linguagem. A fórmula proposta pelo autor parte da seguinte premissa: “compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.” No entanto é indevido derivar do enunciado a idéia da atitude voluntariosa de um agente de, por livre escolha, dispor-se ao aprendizado como finalidade pré-estabelecida. O que infere Wittgenstein é que os usos das expressões resultam de um “modo de ação comum a todos os homens”. Portanto, ele denomina de “jogos de linguagem” o entrelaçamento de proferimentos lingüísticos às atividades não-lingüísticas. Tal conjunto é

formando por espécie de consenso tácito intersubjetivamente compartilhado enquanto compreensão pré-reflexiva de uma prática comum, a qual tem por fatores de regulação os costumes ou as regras de conduta de maior grau de formalização institucional.

De acordo com este ramo interpretativo, falar e agir são sinônimos, ou melhor, a fala é uma prática que supõe e só pode ser suposta relativa a outras práticas, lingüísticas ou não. Sob esse ponto de vista, o significado, isto é, a acepção sobre algo (seja a que se estabelece dentro de um sistema lingüístico ou em relação ao mundo biossocial) e o significar, o que quer dizer ou expressar, não corresponde apenas à representação (conteúdo mental) mas diz respeito ao esquema público mediante o qual se realizam experiências privadas. Da mesma maneira, não se trata tampouco de reconhecer na realidade “representada” algo além da trama de significações viabilizada no próprio movimento de tradutibilidade da linguagem. Seguindo o lógico norte-americano, Quine, a referência não se encerra na relação biunívoca entre o termo e o “seu” objeto, mas compreende uma rede referencial simbólico-expressiva-classificatória-categorial. Em suma, falar de algo contém no seu acontecer tanto uma probabilidade de entendimento sobre algo quanto exige para isto a reciprocidade no tocante à validade deste dizer enquanto apresentação de algo⁴. A reciprocidade, a significação, assim é o efeito, o fazer algo dito como algo possível.

Eu retomo Wittgenstein no parágrafo 217 da obra *Investigações Filosóficas*. Como de hábito, ele inicia de maneira



⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. SP: Abril Cultural, 1979, p.91 (Os Pensadores).

um tanto desconcertante: “Como prosseguir uma regra?” E para acentuar o desconcerto, imediatamente o autor repele qualquer propensão mecânico-causalista à questão, isto em nome do fundo pragmático que orienta a assertiva não aos princípios e gramáticas mas àquilo observável pela efetividade adquirida: “– Se isto não é uma pergunta pelas causas, é então uma pergunta pela justificativa para o fato de que eu ajo segundo a regra assim.” Enfático (e irônico), ele chama atenção ao fato de que a justificativa para seguir uma regra não transcende a atitude mesma de realizar alguma coisa de determinada maneira pela crença, ou melhor, pela fé, a certeza em fazê-la: “Se esgotei as justificativas, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer: ‘é assim que eu ajo’ (Lembre-se que, muitas vezes, exigimos elucidações não por causa do seu conteúdo, mas sim por causa da sua forma. É uma exigência arquitetônica; a elucidação é uma espécie de moldura aparente que nada contém.)”⁵

Até se poderia soar enigmático o que nos propõe o filósofo, eu prefiro entender como – já disse – desconcertante, na medida em que flagra nossas certezas com as calças nas mãos, deixando-as sem mobilidade. O que afinal alerta o autor é para o singelo fato de que o significado de algo é este mesmo enquanto o entendimento que temos dele. E o entendimento não é uma substância – a coisa; tão-somente consiste no valor que, por sua vez, impescinde da avaliação, isto é, do uso do valor, ou para ser menos oblíquo: o uso é um valor. Portanto, falar é, antes, avaliar e avaliar é realizar interpretativamente um entendimento sobre algo

que, no mesmo instante, instaura-se na apresentação que o traduz e se efetiva como o acesso preciso ao algo apresentado como objeto de apreciação.

Com isto, o problema da efetividade toma vulto. De um lado, temos: como o dizer se faz dito? De outro, como o dito se faz algo? De fato, apenas apresentamos um jogo de palavras, pois a questão é a mesma e envolve a força posta em elocução para que ela seja um dito como tal um feito, ou melhor, um efeito. Por exemplo. No altar, os padrinhos erguem o bebê diante do padre e obtêm a resposta: “Eu te batizo em nome do pai, do filho e do Espírito Santo”. De pagão, doravante se afigura um novo cristão. A autoridade da palavra do sacerdote realiza a transubstanciação, mas o dito se efetiva no reconhecimento dos que agem reconhecendo a autoridade do sacerdote, enfim, seguem a regra do rito. Assim, autorizam e estão autorizados como padrinhos.

Lanço mão de outro exemplo. Entediada, a menina Alice se mantinha vaga em um jardim de margaridas no verão londrino, tendo a companhia da irmã. A sonolência é aturdida pelo passar ligeiro de um coelho cor-de-rosa, dizendo: “Oh, meu Deus! Oh, meu Deus! Vou chegar tarde!” Lépidia, a garota manteve a tranqüilidade, interrompida somente no instante em que o mesmo coelho saca do bolso do colete um relógio e apressa-se ainda mais pelo que vê no mostrador. O inusitado desperta a menina e a curiosidade a põe nos encaixotes do coelho. Este desaparece toca adentro; ela não hesita em fazer o mesmo e entra no longo túnel. A partir de então já não pensava nos inconvenientes da atitude diante



⁶ CARROLL, Lewis. *Alice no País das Maravilhas*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

⁷ Nunca é demais supor que o trajeto da humanidade, pelo menos considerado do ponto de vista dos olhos do Ocidente moderno, corresponde tanto aos lugares empíricos quanto àqueles oníricos ou quiméricos atingidos. Seria por isso que Alberto Manguel e Gianni Guadalupi se propuseram e conseguiram compilar bem mais que uma milhar desses lugares (Shangrila, Castelo do Drácula, Atlântica, Sítio do Pica Pau Amarelo, entre outros) nos verbetes do *The Dictionary of Imaginary Places*. San Diego - New York - London: Harcourt Brace & Company, 1987. Por sua vez, o sociólogo brasileiro Octávio Ianni encontra imbricados na “metáfora da viagem” movimentos reais ou imaginativos que “desvendam alteridades” no mesmo compasso em que se recriam identidades e são descortinas pluralidades – IANNI, Octávio. *Enigmas da Modernidade-Mundo*. RJ: Civilização Brasileira, 2000, p.14.

⁸ Certamente, encontramos em Heidegger um solo propício a esta concepção de linguagem, pois o autor a ela se refere como elemento indissociável da abertura do ser-no-mundo concatenado ontologicamente à disposição e à compreensão pelo exercício discursivo de proposição e interpretação – HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo, Vol. I*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997, p. 218-219, 2 vols. No entanto, não priorizamos esse caminho, nem tampouco o modo como autores como Foucault e Derrida realizam do legado heideggeriano, devido à opção aqui por uma concepção e tratamento da linguagem vinculada à busca da verdade como fundamento do empreendimento científico.

⁹ ELIADE, Mircea (1998). *Tratado de História das Religiões*. SP: Martins Fontes, 1998, p.45.

da certeza de perseguir o animal, mesmo que o resultado seja cair em um poço. Ao longo da queda naquele largo orifício, cujas paredes eram guarda-louças e prateleiras de livros, ela ponderou que, após o tombo, os demais percalços seriam insignificantes ou imaginou estar cruzando a Terra e que encerraria o percurso na Oceania. Chegou a ter sono, mas acordou sobre galhos e folhas secas. Atordoada, ainda assim deu um salto e não percebeu machucado algum. Olhou para o alto, estava muito escuro. Voltou os olhos para frente e viu outra passagem na qual prosseguia o ligeiro coelho. Rápido, ela se pôs de novo na corrida. Já se aproximava e, depois de uma esquina, o coelho sumiu, sem qualquer rastro e Alice se vê em um saguão onde portas se mantinham fechadas.

Nós sabemos que as desventuras da garota na fábula de Lewis Carroll⁶ conduzem ao imaginado “país das maravilhas”, com suas rainhas de copas e chapeleiros loucos; lugar tão trepidante quanto fantasioso⁷. O coelho conduz a curiosa menina às peripécias que a salva do tédio; Lewis Carroll nos fisga na perseguição das estripulias de Alice. Tornamo-nos cúmplices das suas reações. Somos autorizados, com a menina, provar do pudim e, encolhidos, cabemos no interior da página. Autorizamos o contador da história, afinal com ele compartilhamos de uma mesma regra, jogamos um só jogo de linguagem. Por outro lado, neste enlace entre interesse e regras a conclusão sucinta a tautologia: e quem autoriza a autoridade? Bom, fossemos enveredar nesse rumo – em que a motivação às escolhas avança ao

encontro dos consensos – nos anteciparíamos em tratar o tema do não-dito e, sob a égide da pressa, atropelaríamos esmiuçar a questão do dito.

Nesse sentido, talvez seja adequado ou permitido concluir que se com a linguagem falamos o mundo é porque a linguagem é o aparecer das coisas⁸. Assim como o *nomos* kantiano é a forma categorial da coisa enquanto fenômeno, com a linguagem o mundo se diz. Ao ver de Mircea Eliade sobre as sociedades míticas, à determinada altura da caminhada humana, a espécie se deu escutar o mundo e este se desvelou significativo, inteligível, dotado de expressão em suas estruturas, objetos, vidas e ritmos. Ou seja, desde já, o mundo procede agora por símbolos, aparências que dispõem realidades e mistérios:

Se o mundo fala com ele – o homem – através dos seus astros, dos seus rios e das suas pedras, das estações e das suas noites, o homem responde mediante os seus sonhos e a sua vida imaginaria (...). Se o mundo é transparente para o homem arcaico, este sente que também é “olhado” e compreendido pelo Mundo. A caça o olha e o compreende (...), mas também a rocha ou a árvore ou o rio. Cada um tem sua “história” para contar, um conselho para dar.⁹

Com isto não se quer afirmar que ser e linguagem são sinônimos ou mesmo se confundem. Eu reitero apenas que, entre os humanos, o ser impescinde do aparecer. É pela linguagem que a humanidade faz seu decalque na natureza – a qual é o anverso do



próprio espírito humano. Mas, igualmente, mediante a linguagem, o gênero e a pessoa humana se projetam não apenas imaginariamente: habitam cada nova geração no fundo de saberes simbolicamente transmitidos e acomodados nas memórias que informam nossos atos. Embora, cada nova geração surpreenda o conhecido na medida mesma em que faz o uso mimético da difusão de experiências contidas nas palavras e nos fonemas, nos gestos e nos ícones, nas imagens olfativas e nas texturas táteis.

Em sua doutrina da linguagem, sintetizada no texto *Tarefa do Tradutor*, Walter Benjamin justamente evoca a incessante dialética entre fidelidade e liberdade para descortinar a sinuosa convergência do comunicável com o inexprimível, do plural e do distinto ao idêntico; do simbolizado do simbolizante; enfim, do devir com o pleno e o estático. Peço licença para reproduzir o longo trecho, a seguir:

Se até o presente fidelidade e liberdade na tradução têm sido tomadas por tendências opostas, parece que esta exegese mais profunda da primeira, longe de reconciliá-las, priva, ao contrário, a segunda de qualquer direito. Pois a que de fato se refere senão à reprodução do sentido que, segundo esta interpretação, deve deixar de ser normativa? Mas, se é preciso tomar como idênticos o sentido de uma obra de linguagem e sua comunicação, continua existindo, próximo dele e entretanto infinitamente distante, escondido sob ele ou mais exposto, fraturado por ele ou se impondo com mais força ainda, para além de toda comunicação, um elemento último e decisivo.

Em todas as línguas e suas obras permanece, fora do comunicável, um incomunicável, segundo a relação em que se encontra algo de simbolizado e simbolizante. Simbolizante apenas nas obras acabadas das línguas; mas simbolizado na transformação destas. E o que se busca representar ou mesmo se instaurar no devir das línguas é este núcleo da língua pura. Mas se, escondido ou fragmentário, ele está, no entanto, presente na vida como o próprio simbolizado, só aparece nas obras como simbolizante. Se esta essência última, que é a própria língua pura, está vinculada nas línguas apenas ao material verbal e às suas transformações, nas obras é ela afetada por um sentido denso e estranho. Desvinculá-la desse sentido, fazer do simbolizante o simbolizado, mesmo recuperar a língua pura configurada no movimento verbal, é o violento e único poder da tradução. Nesta língua pura, que não significa e nem exprime nada senão a palavra privada de expressão e criatividade, que é buscado em todas as línguas, toda comunicação, todo significado e toda intenção atingem uma esfera em que se destinam a se extinguir. E tal patamar, precisamente, assegura à liberdade da tradução um direito novo e mais alto. Esta liberdade não deve sua existência ao sentido da comunicação, do qual a tarefa da fidelidade é exatamente fazê-la emancipar-se. Pelo contrário, a liberdade em favor da língua pura verifica-se primeiro em sua própria língua. Redefinir em sua própria língua essa língua pura, exilada na língua estrangeira, liberar pela transcrição essa língua pura cativa na obra, é a tarefa do tradutor. Em favor dela, o tradutor rompe as molduras carcomidas da própria língua: Lutero, Voss, Hölderlin e George ampliaram as fronteiras do alemão. Pode-se captar por uma comparação das limitações o valor que



¹⁰ BENJAMIN, Walter. *A Tarefa do Tradutor*. Inédito, 1992, p. XIX e XX.

¹¹ Segundo Max Weber, quando os cientistas sócio-culturais verificam relações de valores não se trata de escaparem aos deuses irreconciliáveis que duelam sem trevas entre si pelo domínio das condutas dos mortais humanos; trata-se, sim, pelo processo de racionalização que separou conhecimento e ação, de assumir a ética que prima pela responsabilidade, na discussão dos valores, averiguando quais as oportunidades de uma ação ser bem sucedida, na correlação que se estabelece entre meios e fins. A crítica então situa os riscos de uma decisão, mas jamais poderá substituir o agente em sua escolha solitária. Entretanto isto não nos deve levar a concluir que a “ética da convicção” estaria rechaçada entre os cientistas. Nada tão incompatível com a proposta de Weber. Neutralidade de valor e ética da responsabilidade, enquanto valores institucionalizados da ciência, são crenças motivadoras da prática científica. Elas, enquanto crenças, apenas prescrevem a ética da esfera do conhecimento, deixando claros os limites desta própria racionalidade, impedindo de seus tributários se colocarem como juizes do mundo, substituindo a política. Tanto a neutralidade axiológica quanto a ética da responsabilidade compõem a racionalidade da esfera do valor científico e correspondem, igualmente, a ideários com chances de serem compartilhados nos interesses práticos daqueles aí interessados. Assim, a paixão está na dedicação vigorosa a esta causa e tal consiste na atitude sensata de manter a proporcionalidade ao lidar com as realidades, mantendo a necessária distância seja das questões ou dos agentes – WEBER, Max. “O sentido da ‘neutralidade axiológica’ nas ciências sociais e econômicas” In: *Metodologia das Ciências Sociais, Vol. II*. SP: Cortez; Campinas (SP): Edunicamp, 1992, 2 vols.

permanece ligado ao sentido na relação entre tradução e original. Assim como a tangente toca o círculo de passagem e num só ponto, sendo esse o contato e não o ponto que prescreve a lei segundo a qual ela prossegue até o infinito em linha reta, assim também a tradução toca o original de passagem e no ponto infinitamente pequeno do sentido, para prosseguir, de acordo com a lei da fidelidade, a sua própria rota na liberdade do movimento da linguagem (...).¹⁰

Benjamin nos oferece a oportunidade para retomar algo deixado na soleira da entrada desta exposição, a saber, a correlação entre linguagem e conhecimento. Mas a retomada inevitavelmente contém, até porque viabiliza, a trajetória do argumento por enquanto desenvolvido. A concessão de Benjamin é oportuna: dela podemos apropriar a figura do tradutor e inserir o pesquisador outra vez na conversa. Ora, semelhante ao tradutor ele porta o saber que a língua o insere; o que torna possível compartilhar de certa inteligibilidade do mundo, ser um par entre outros que comungam com aquele falar, que é também fazer e sentir. Com isto, sabe-se na intimidade cônica do eu, um nós – um elo no encadeamento de gerações, uma voz no senso de representações comuns. Mas, igualmente ao tradutor benjaminiano, o pesquisador aspira ao valor de uma neutralidade impossível, contudo o quimérico da fé é a condição para contribuir ao desatar libertário¹¹. Quanto mais procura dizer o inexprimível mais estende, dota de teor a sua língua; revela e liberta no movimento mesmo de fidelidade, como falante, da língua.

No entanto, o exercício tem um quê de dilacerante, pois corresponde à atitude ambígua de, dentro da ilusão do pleno falar, argüir desconfiado o dito: insistir no não-dito, pressionar o desdito, sobretudo querer saber, com a finalidade do dizer: como é possível e quais os efeitos do mal dizer?

* * *

Desta maneira, entramos no terreno próprio da construção do objeto e já sabemos que não o construímos às expensas ou na ausência da linguagem. Até porque, em última instância, o objeto é uma construção discursiva e logo não se realiza jamais no vácuo: possibilita-se na trama dos termos que nomeiam e classificam, dispondo-se entre nós e as coisas, dispondo-nos e nos disponibilizando as coisas. Rede de símbolos tensa e ao mesmo tempo discursiva e pré-reflexiva, atmosfera escorregadia de nossas certezas. Para reaver as inferências habermasianas, recordamos que o pesquisador se serve da linguagem como mais um participante dos processos de entendimento. A compreensão de uma manifestação simbólica exige entendimento, o qual requer validade do dito. O dado espinhoso está no malabarismo do pesquisador de entrar, estar e transcender criticamente os contextos. Melhor que ninguém, o autor descreve o lema e o dilema:



¹² HABERMAS, Jürgen. *La Logica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos, 1989, p.506.

¹³ HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la Acción Comunicativa, Vol. I*. Madrid: Taurus, 1989, p.36.

Como o intérprete científico, em seu papel de participante pelo menos virtual, tem em princípio que se orientar pelas mesmas pretensões de validade pelas quais se guiam os indiretamente implicados, pode, partindo desta racionalidade imanente à fala, que é uma racionalidade “já sempre” compartilhada, tomar a sério a racionalidade que os participantes reclamam para suas emissões ou manifestações e submetê-la a um ajuizamento crítico. Quem converte em tema o que os participantes se limitam a supor e adotar uma atitude reflexiva frente ao interpretado não se situa fora do contexto da comunicação investigado, senão que o aprofunda e radicaliza por um caminho que em princípio está aberto a todos os participantes. Este caminho que vai da ação comunicativa ao discurso está bloqueado de múltiplos modos nos contextos naturais, porém é algo já sempre inscrito na ação orientada ao entendimento.¹²

Segundo a proposta de Habermas, o esforço do pesquisador tem por objeto os fatores que bloqueiam o entendimento. Para ele, esses fatores residem no mesmo “mundo da vida” do qual extraímos os subsídios às nossas performances comunicativas; o mundo da vida (reservatório onde estão estocados os saberes das experiências e os valores que fazemos uso nos nossos proferimentos lingüísticos no decurso do cotidiano) secreta, enquanto consensos tácitos, deliberações naturalizadas enquanto regras de condutas que mutilam a possibilidade democrática de argumentação capaz de tematizar os desequilíbrios de ordens diversas mas com impacto sobre a plena competência de agir e falar dos sujeitos. Enfim, em coerência com os critérios que

o autor lança mão para formular a proposta do agir comunicativo, a teoria pode ser descrita a partir do lugar-tenente nela ocupada pela teoria da argumentação. Deste modo, a racionalidade intrínseca à prática comunicativa é definida como instância na qual o prosseguimento mesmo desta prática requer a evocação do dissenso, no instante em que se dá o desacordo e este não é absorvido pelos esquemas rotineiros de conversação e nem tampouco à abertura para intervenção de dispositivos estratégicos de poder – isto é, baseados na finalidade do êxito. Ora, o conceito de racionalidade comunicativa recorre à conexão sistemática de pretensões universais de validade, embora o autor reconheça que estas ainda permanecem obscuras. Ainda assim, ele postula que as autoapresentações expressivas, as ações reguladas por normas e as manifestações ou emissões valorativas são complementos aos atos de fala constativos pela sua natureza de convencimento lingüístico-comunicacional. Sabendo que todas possuem por horizonte hermenêutico um estoque de saberes comuns cuja tendência é a “consecução, manutenção e renovação de um consenso que descansa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica.”¹³ Logo, a argumentação corresponde àquela tipificação da fala, o discurso, em que os participantes levam à posição de objeto de debate as pretensões de validade de uma elocução no momento em que foram suscitadas dúvidas a respeito. Apenas no apelo aos próprios argumentos tal elocução poderá ser confirmada ou recusada à luz da pertinência das razões tornadas alvos da problematização. Da



¹⁴ *Op. cit.*, p.37.

¹⁵ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II: O A Priori da Comunidade de Comunicação*. SP: Loyola, 2000, 2 vol.

¹⁶ BACHELARD, Gaston. *A Epistemologia*. Lisboa: Edições 70, s.d., p. 17 – em itálico no original.

mesma maneira, o participante também poderá ser inquirido no tocante à sinceridade da sua atitude, então “à suscetibilidade de fundamentação das emissões ou manifestações racionais responde, por parte das pessoas que se comportam racionalmente, a disponibilidade a exporem-se à crítica e, em caso necessário, a participar formalmente nas argumentações.”¹⁴

Sob esse ponto de vista, a proposta habermasiana chama atenção ao papel terapêutico do analista intérprete, no seu esforço de tradução, para o compromisso com a universalização permanente dos critérios de emissão e recepção do conhecimento. Nos rastros de Karl Apel¹⁵, a concepção de Habermas é fundada sobre a dimensão ética do discurso em que importa manter em abertos permanentemente os canais de explicitação das bases semântico-sintáticas e também ideológicas do discurso, isto mediante a atividade ilocucional do próprio discurso. Portanto, o compromisso mesmo de transparência requer do discurso algo como uma autoconsciência, espécie de clareza sobre as regras que o determina. O caráter ideal e sublime de tal dinâmica comunicativa é um problema se considerarmos os consensos como acordos tecidos a partir de resultados, afinal descendem de exercícios expressivos e estão perpassados por níveis elevados de indeterminação quanto a efetividade que poderão obter. É temerário supor a reflexão da regra se antecipando à história, aos usos – como acima descrevemos.

O sociólogo Pierre Bourdieu, também, requisita a inspiração wittgensteiniana, todavia o faz justamente por não compartilhar da concepção racionalista sobre a transparência absoluta. Bourdieu, comprometido com a promessa de uma reflexividade sociológica, constitui um exemplo vigoroso daquela alteração no campo das ciências em que, nas palavras de Bachelard, comentando as inferências de um outro intérprete sobre os estudos na física, tem-se um estágio no qual:

(...) são os objetos que são representados por metáforas, é a sua organização que passa por realidade. Por outras palavras, o que é hipotético agora é o *nosso* fenômeno; porque a nossa captação imediata do real não atua senão como um dado confuso, provisório, convencional a esta captação fenomenológica exige inventário e classificação. Por outro lado, é a reflexão que dará um sentido ao fenômeno inicial sugerindo uma *seqüência orgânica* de pesquisas, uma perspectiva racional de experiências. Não podemos ter *a priori* nenhuma confiança na informação que dado imediato pretende fornecer-nos. Não é um juiz nem sequer uma testemunha; é um réu e um réu que acabamos por convencer do engano. O conhecimento científico é sempre reforma de uma ilusão. Não podemos, pois, continuar a ver na descrição, mesmo minuciosa, de um mundo imediato, mais do que uma *fenomenologia de trabalho* exatamente no sentido em que se falava outrora de *hipótese de trabalho*.¹⁶



¹⁷ *Op. cit.*, p.19.

¹⁸ DURKHEIM, Emile. *As Regras do Método Sociológico*. SP: Cia Editora Nacional, 1985. Para Durkheim, a ruptura com o “senso-comum”, tal como a discussão a respeito da sociedade é desenvolvida, está na ênfase dada às regras como abandono das “pré-noções”. Deste modo, quer ele delimitar o objeto e o campo de atuação da Sociologia na busca das leis que regem a coisa moral. Por isso, é-lhe básico descortinar que, embora os fenômenos já se encontrem traduzidos em representações vulgares (imagens sensíveis e mesmo conceitos vulgares), quando se tornam objetos de ciência, não cabe tomar essas representações pelas realidades que representam na consciência individual. Deste modo propõe o exercício da crítica ideológica, isto é, indo das ideias para as coisas. A crítica às pré-noções (como as “ídolas”, em Bacon) e ao pensamento “vulgar” recai sobre o que estes têm de fragmentário, impreciso, imediatista, logo incapazes de proceder a formulação conceitual baseada nas propriedades inerentes aos fenômenos e não relativas ao espírito do observador.

No argumento do filósofo, a rotação efetuada desponta na seguinte percepção: o “fato” deixa o lugar do dado para ser apreendido enquanto “resultado”, enfatizando assim a “primazia da reflexão sobre a percepção”¹⁷. Idéia que, por outros caminhos e em outro momento, Max Weber igualmente sublinhou na tentativa de destacar as características lógicas do trabalho intelectual nas ciências sociais. No ensaio *Estudo Crítico sobre a Lógica das Ciências da Cultura* – ver nota 12 –, Weber alerta para a necessária presença do condicionamento por “valores subjetivos” nas ciências sociais, diferente do que ocorreria naquelas devotadas aos objetos naturais. E tal condicionante exige atenção aos remanejamentos dos “pontos de vista” sobre o mundo, os quais ao se converterem em fatos ganham o *status* de objeto das ciências culturais, mas estão sujeitos às inconstâncias históricas. Revoga Weber, assim, a certeza dos nossos – enquanto analistas que somos – próprios “pontos de vista”, se os considerarmos também sujeitos à renovação histórica que entroniza a essencialidade de novos fatos e concepções.

Certamente, a proposta de sociologia reflexiva de Bourdieu revela vínculos – perdoe-me o exagero – viscerais com uma e outra provocação. Legados manifestos, por exemplo, quando o autor chama atenção à questão da ruptura com o senso-comum, mas em uma chave distinta do apelo cartesiano utilizado por Durkheim, nas *Regras do Método Sociológico*¹⁸. Tomando por termo comparativo o capítulo II de *O Poder Simbólico* – se Bourdieu insiste na compreensão do senso-

comum enquanto o “pré-construído”, ou seja, o leque de problemas legítimos, dignificados nas relações sociais, ele igualmente persevera na postura reflexiva de destacar que os objetos sócio-antropológicos não são os problemas sociais que entram a contrabando. Antes, mediante a frequência em uma “história social dos problemas”, tais objetos são construções sob o efeito de relacionamentos, assim correspondem a realidades que se tornam notadas. Portanto, o ofício do sociólogo se encerra na prática da dúvida radical, ou seja, trata-se do interesse pelo princípio prático que orienta as opções, o esforço intelectual se volta à compreensão do por que se compreende e como se compreende. Para ele, nesse procedimento o olhar sobre as categorias do entendimento as desvelam como interfaces dos espaços de concorrência com as categorias mentais e, por isso, dizem respeito às lutas cujo objetivo é a diferenciação legítima. Conclui ele que, para a construção do objeto sociológico, é imprescindível levar em conta a “*doxa*” (a opinião) como o que ratifica o mundo tal como é e se apresenta. Deste preceito se traduz a necessidade de objetivar os esquemas do senso prático e tornar possível ressaltar as implicações políticas da experiência dóxica do mundo. Enfim, a conversão do olhar em olhar sociológico contém a dificuldade de se posicionar diante das armadilhas das pulsões sociais, sabendo-se investido fundamentalmente delas como condição de possibilidade das nossas percepções e estratégias. Diz: “(...) necessidade externa do encontro entre uma trajetória e um



¹⁹ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. RJ: Bertrand, 2000.

²⁰ BOURDIEU, Pierre. *A Profissão do Sociólogo: Preliminares Epistemológicas*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.

campo, entre uma pulsão expressiva e um espaço dos possíveis expressivos, que faz com que a obra, ao realizar as duas histórias de que ele é produto, as sugere.”¹⁹

No livro sobre o *Ofício do Sociólogo*, Bourdieu sublinha a maneira como a linguagem corrente, pela qual circula a opinião, na sua despretensão diária, guarda no vocabulário e na sintaxe uma filosofia social “petrificada”. Esta acompanharia as meras palavras que utilizam os sociólogos. Com isto, o autor retoma a questão em torno das pré-noções, ou melhor, da ruptura com as pré-noções, mas agora as enxerga embutidas na conversação comum, condutora do saber que incorporamos e logo vital para o ajuste entre corpo e mundo. Daí porque, a seu ver, o definitivamente importante é a escuta da linguagem do senso prático. O recurso racionalista, à maneira durkheimiana nas ciências sociais, de se autodar a ciência de um idioma ascético comprometido com a formalidade técnica pode se revelar fonte de enganos irreparáveis, para além de inócuo quanto à eficiência de depurar a ideologia, na medida em que pereniza certezas não testadas na discussão teórico-metodológica e efetuada na e pela comunidade científica:

Sendo, muitas vezes, prematura, a ambição de jogar fora a linguagem comum para adotar em seu lugar, pura e simplesmente, uma linguagem perfeita, por ser inteiramente construída e formalizada, corre o risco de desviar da análise, mais urgente, a lógica da linguagem comum: somente essa análise pode dar ao sociólogo o meio de redefinir as palavras comuns no interior de um sistemas de noções expressamente

definidas e metodicamente depuradas, ao mesmo tempo em que submete à crítica as categorias, problemas e esquemas, retirados na língua comum pela língua erudita, que ameaçam sempre reintroduzir na linguagem sob os disfarces eruditos da língua mais formal possível.²⁰

Insiste o sociólogo na urgência de o pesquisador atentar criticamente ao glossário que lhe é familiar, pois este chega até ele como dados mediante à linguagem corrente. Portanto, na acepção do autor, a construção do objeto do conhecimento, enquanto desdobramento da montagem da problemática, não pode abrir mão de interrogar o modo como estão divididos (classificados), na condição de pré-construídos discursivos, os materiais a serem mobilizados na análise. Alerta, por exemplo, às armadilhas das metáforas e homônimas de natureza mecânica ou biológica que de antemão elucidam o que verdadeiramente constitui o alvo da explicação: a especificidade do processo em suas relações, mas que se forja e naturaliza como compreensão, representação compartilhada nas emissões lingüísticas e gestos diários. Tais esquemas oferecem, portanto, uma pré-interpretação que substitui o empreendimento próprio da pesquisa; o conceito petrificado torna o conhecimento refém de imagens que se impõem como a chave da realidade.

Por isto, Bourdieu remonta de Bachelard a proposta do “corte epistemológico” com a finalidade de operar a “separação



²¹ *Op. cit.*, p.35.

entre a interpretação científica e todas as interpretações artificiais ou antropomórficas do funcionamento social (...)"²¹.

* * *

Para encerrar esse breve comentário a respeito da relação linguagem e conhecimento, no tocante à construção de objetos de estudo na área das ciências sociais, cabe-nos recapitular o trajeto da argumentação. Talvez, tenhamos algo então para concluir.

Nosso ponto de partida foi a pergunta sobre o elo entre verdade e palavra, o que nos orientou ao tema gnosiológico de como o sujeito e objeto são elucidados no processo do conhecimento. Neste ponto, o tema da representação do objeto inseriu dilemas que trouxeram à cena reflexiva a alternativa filosófica do paradigma da virada lingüística e nele, a proposta de Wittgenstein da teoria pragmática do significado como uso. Desde aí nos foi possível apreender o entendimento como uma ação, um acontecimento que instaura alguma coisa no mundo. Ou seja, a linguagem não apenas exhibe: a linguagem na sua dinâmica de tradutibilidade é a dimensão apresentativa das coisas. Por outro lado, ela consiste também na interseção do dito e do efetivo. Nessa esteira desponta a tensão disposta na cumplicidade do devir com o estar, do plural e do idêntico, como Benjamin nos ajuda perceber. Logo, vimos que a construção do objeto se realiza em meio à linguagem comum, mas também na ruptura lógica (e política-crítica-discursiva) com os consensos tácitos agenciados nas

conversações pelo exercício da decantação categorial, como nos adverte Habermas e Bourdieu.

A título de conclusão, diria que – ao contrário do poeta – palavras não são apenas palavras. Embora se deem etéreas, elas são a maneira pela qual o vago e inexprimível se fazem presença, eco e silêncio.