



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JORGE ALAM PEREIRA DOS SANTOS

**Incomunicabilidade:  
Digressões sobre o Fenômeno**

Brasília/DF  
2010

**JORGE ALAM PEREIRA DOS SANTOS**

**INCOMUNICABILIDADE:  
Digressões sobre o fenômeno**

Dissertação realizada sob orientação do Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan e apresentada à banca examinadora como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Filosofia – Área de Concentração “Filosofia da Linguagem”, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

Brasília/DF

2010

**JORGE ALAM PEREIRA DOS SANTOS**

**Incomunicabilidade:  
Digressões sobre o Fenômeno**

Dissertação submetida à banca examinadora como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Filosofia – Área de Concentração “Filosofia da Linguagem”, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

Aprovada em 15 de Outubro de 2010.

---

Prof.<sup>(a)</sup> Dr.<sup>(a)</sup> Hilan Nissior Bensusan  
(Presidente)

---

Prof.<sup>(a)</sup> Dr.<sup>(a)</sup> Julio Cabrera  
(Membro interno – PPGEC/UnB)

---

Prof.<sup>(a)</sup> Dr.<sup>(a)</sup>  
(Membro externo – Ernesto Perini)

---

Prof.<sup>(a)</sup> Dr.<sup>(a)</sup>  
(Suplente – Instituição)

Brasília  
2010

## RESUMO

O presente trabalho é o registro de um percurso entre termos, metodologias, problemas e autores, que direta ou indiretamente levam a questão da incomunicabilidade: suas condições de possibilidade, suas aporias, sua ligação com os temas tradicionais de investigação sobre a linguagem: a relação entre linguagem e valor, expressão e silêncio, conceitos e imagem, interpretação e tradução, pragmática e política, e alguns outros. Todos esses temas foram explorados com o objetivo de verificar como suspeitas a respeito da comunicação, podem ganhar ou perder plausibilidade quando associadas com diferentes concepções da linguagem e cruzadas com temas conexos. Assim, as idéias de que “não nos comunicamos de fato” ou “que o fazemos sobre um fundo de incomunicabilidade”, ou “que raramente nos comunicamos”, foram levadas a sério, exploradas e confrontadas com o paradigma inverso, o de que *a priori* nos comunicamos, de que o fazemos porque somos agentes racionais e nos utilizamos de uma linguagem acessível para expressar nossos pensamentos e realizar nossos performativos, que todo o processo é racional e regido por regras acessíveis e claras. Na contraposição a esse paradigma se desenvolveu o presente trabalho, suscitando argumentos e concepções alternativas a respeito da linguagem, dos falantes, da geração de sentido, que minam a certeza dessa concepção otimista da interação linguística. A certa altura foi preciso nos contrapor a uma objeção pertinente sobre a plausibilidade de se colocar todo esse paradigma em questão. Aproveitamos da situação para desenvolver outras análises e linhas de fugas, multiplicando as perspectivas e aumentando a versatilidade e insistência do problema. Por fim retornamos para onde havíamos começado, encerrando o ciclo de questão sobre linguagem e comunicação, com acenos para o silêncio, a solidão e inexpressividade da existência, ao nada.

**Palavras-Chave:** Incomunicabilidade. Pragmática. Interpretação. Comensurabilidade. Linguagem. Perspectiva. Silêncio.

## ABSTRACT

This work is the record of a journey between terms, methodologies, issues and authors, that directly or indirectly lead to the issue of incommunication: its conditions of possibility, its aporia, their links with the traditional themes of research on language, such as relationship between language and value, speech and silence, concepts and imaging, interpretation and translation, pragmatics and politics, and some other. All these themes were explored with the goal of checking how suspicions about communication can gain or lose plausibility when associated with different conceptions of language and cross-cutting themes. Thus, the ideas that "we do not communicate actually" or "we do on a background of incommunication," or "rarely we communicate," were taken seriously and explored and confronted with the reverse paradigm, that of we communicate a priori, and we do communicate because we are rational agents using an accessible language to express our thoughts and to realize our performatives, and that the whole process is rational, accessible and governed by clear rules. In contrast to this paradigm has developed the present work, raising arguments and alternative conceptions about language, about the speakers and the generation of meaning, as long as they undermine the certainty that optimistic conception of linguistic interaction. At one point we had to counteract a relevant objection about the plausibility of putting this whole paradigm in question. We use the situation to develop analysis and other lines of escape, multiply the perspectives and increasing the versatility and the insistence of the problem. Finally we return to where we began, ending the cycle of questions about language and communication, flirting silence, loneliness and meaninglessness of existence, flirting nothingness.

**Keywords:** Incommunication. Pragmatics Interpretation. Commensurability. Perspective. Language. Silence.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	6
2	O PROBLEMA .....	14
3	DECIFRANDO IMAGENS .....	27
3.1	Argumentos, imagens, caminhos, sugestão.....	27
3.2	Mundo-a-nossa-frente, imagem, conceito .....	29
3.2.1	Pontos, linhas, metáforas .....	35
3.2.2	Espaços vazios, falhas. ....	43
3.3	Contexto, ideologia.....	46
3.4	Pressupostos não formais, linguagens, silêncio.....	51
3.5	Análise do percurso .....	63
3.6	Ascensão de níveis, metacrítica.....	64
3.7	Propósitos comuns.....	66
3.8	Universalidade, posição social, interesse .....	69
3.9	Dizer, querer dizer, máximas.....	74
3.10	Comunicação, comunidade, crise .....	81
4.	CONTRAPONTO .....	87
4.1	Desacordo.....	94
5.	CONTRA CONTRAPONTO .....	99
5.1	A recursividade do desentendimento e os regimes de signos.....	99
5.2	Crenças, Inferências, acordos, desacordos. ....	104
5.3	A Postura privilegiada do intérprete:.....	107
5.4	Racionalismo, crença, moralidade.....	118
5.5	Linguagem e existência: .....	122
5.5.1	Inefabilidade, vida da linguagem. ....	122
5.5.2	O chão duro da existência.....	125
	EPÍLOGO:.....	131
	REFERÊNCIAS .....	138

# 1 INTRODUÇÃO

*“And to use words is a dangerous game too, because the meaning will remain with me, only the word will reach you; and you will give it your own meaning, your own color. It will not contain the same truth that it was meant to contain. It will contain something else, something far poorer. It will contain your meaning, not my meaning. You can distort language -- in fact it is almost impossible to avoid distortion -- but you cannot distort silence. Either you understand or you don't understand.*

*With words the case is just the opposite: it is very difficult to understand, it is very difficult to understand that you don't understand; these two are almost impossibilities. And the third is the only possibility: misunderstanding”*

(Bhagwan Shree Rajneesh, *The Dhammapada: The Way of the Buddha*)

Há um constrangimento ao se tomar a palavra. Tomá-la em qualquer situação social, como a presente, implica a posse de uma pertinência, um compromisso com a adequação. Uma regra muda nos diz que a expressão deve dizer respeito ou caber na situação. Não toleramos a ironia por desafiar justamente esse espaço pressuposto da pertinência, por desrespeitar a adequação: ela desafia a credulidade e atenção inicial que dispensamos a quem nos dirige a palavra. Ela é um engodo. Sua execução bem sucedida pressupõe uma série de acordos entre emissor e ouvinte: acordos de intimidade, acordos sobre a matéria tratada, acordos sobre as reações possíveis. Naquilo que julgamos importante e grave não pode haver ironia, razão pela qual tanto a filosofia como a religião – essas falas que parecem sair das entranhas da terra – quase nunca se assumem a partir desse tom.

Ora, tampouco tomamos ou aceitamos que se tome a palavra por tomar, para nada dizer. As falas despreocupadas, os comentários sobre o tempo, as disputas por crenças religiosas e equipes de futebol são aceitas menos pela validade de seus conteúdos do que pelo exercício puro da expressão que permitem. Nestes, e em muitos casos, parece acontecer um fluir da linguagem por si mesma (não para nossos fins conotativos ou denotativos, não como

meio de comunicação de conteúdos válidos, mas por necessidade de falar, escrever e manifestar-se simplesmente, por necessidade inarredável de exprimir-se: por uma atividade cujo meio é o próprio fim).

Todavia, essas modalidades de exercício verbal enredadas em si mesmas são diminuídas em seu apreço: na ausência de conteúdo que lhes dê consistência e necessidade, essas falas figuram como testemunhas da inautenticidade envolvida em nossa dedicação ao supérfluo, como constituintes do blábláblá cotidiano. A tentativa de suportá-lo com o exercício vazio da fala acaba por intensificá-lo. Não sem razão esses exercícios são acompanhados de uma sintomatologia eloqüente: certo ar de despreocupação, um clima descomprometido que lhe dá contexto e um mecânico inconfundível “sorriso amarelo” no rosto de seus executores. O preço do nada de conteúdo é o nada de valor.

Por isso romper o silêncio e tomar a palavra é um ato coberto de responsabilidades e compromissos: não toleramos ironias em vão nem tampouco deixamos de depreciar quem fala sem conteúdo ou usa a palavra por usar. Seria aceito em princípio apenas a fala que viesse do lado oposto: aquela que se apresenta como plena de conteúdo, portadora da máxima relevância e do máximo valor. Aquela que dissesse o que merece ser dito, que trouxesse na mesma mão com que quebra a sacralidade do silêncio, dádivas a recompensas, que pagasse o preço justo pela atenção cobrada.

Mas não podemos mais crer na existência dessa fala com tanta certeza. Suspeitamos que o preço da atenção reivindicada não possa ser estimado. Suspeitamos tal qual Wittgenstein em seu *Tractatus*, que aquilo sobre o que vale a pena falar, não se pode senão calar e omitir. Há certo receio romântico de que a linguagem é inadequada para exprimir o que *vale* dizer.<sup>1</sup>

Chega-se a um impasse. A necessidade de exprimir necessita ancorar-se em algum valor para escapar da conversa vazia e da algaravia cotidiana, mas o próprio valor pode esquivar-se à expressão. Afinal, se há algo de valor que mereça ser expresso, esse valor ou é prévio a própria expressão (e por isso merece ser expresso) ou é constituído pela expressão. Se prévio, seu estatuto independe da expressão e não é preciso expressá-lo. Se constituído por ela, é valor de expressar, mas uma vez assumido que o que vale dizer não se pode dizer, expressão e valor descrevem órbitas paralelas que nunca se encontram. Se o valor for constituído pela expressão não é valor de fato, pois a espera para valer.

---

<sup>1</sup> Cf. “[...] Não se deveria, sugere Wittgenstein, falar de ética ou estética segundo as categorias atualmente disponíveis”. (STEINER, 1988).

Sabemos que a expressão é irrelevante ao valor de forma intuitiva: um afeto sentido não precisa ser verbalizado, uma simpatia instantânea quase nunca o é. Contrariamente, pode ser o caso que tentando expressar valor, o deturpemos, rebaixemo-lo em sua qualidade.

Se a linguagem não é capaz de expressar nem tampouco de portar qualquer valor, qual seria o valor de falar? Romper o silêncio não seria uma atitude com a qual nos desmerecemos de antemão e desmerecemos o que julgamos digno de ser mencionado?

Se esse for o caso a humanidade não tem deixado de se rebaixar insistindo em dar voz e fazer caber o valor na linguagem, que ora nada comunica, ora permanece no domínio irrelevante dos fatos, muito distante do valor. A opção pelo silêncio, no entanto, agride a vaidade do intelecto e não acalma a necessidade de expressão, a vontade de sair da própria carcaça e chamar a atenção para si. Razão pela qual se toma a palavra contra os limites da expressão: como se tentando cobrir a região do valor, o cobertor da linguagem deixasse escapar ora os pés, ora a cabeça, quando não ambos. Para muito do que gostaríamos dizer (e ouvir que nos dissessem) a linguagem tem se mostrado oblíqua, tortuosa e insuficiente.

Há um constrangimento ao se tomar a palavra. Na tentativa de demonstrá-lo, temos dado corda a essa conversa de que não há interseção possível entre linguagem e valor, que essas duas dimensões se comportam como retas paralelas. Temos sustentado aqui que quando se trata de valor, a linguagem não consegue se livrar de si mesma, cumprir suas funções representativas e indicar que além de si há um outro: que os caracteres escritos no papel e sons falados são apenas meios, apontam para algo que não eles mesmos. Ou seja, em se tratando do valor a palavra não se transcende totalmente e permanece a meio caminho da significação. Quando falamos ou lemos jamais pensamos sobre as palavras escritas ou sobre os sons pronunciados, só o fazemos quando a função primordial da fala está suspensa. Sobre o que vale a pena dizer, a palavra não se anula como meio e se interpõe entre nós e o que desejávamos apontar. Ficamos muito tempo ruminando a citação bíblica, o aforismo conciso, a litania dos versos, para só então entrever, na floresta densa dos símbolos, qualquer fresta de sentido.

Há um constrangimento ao se tomar a palavra. Ou bem forçamos a expressão, de forma a trazer em si algum valor (e para isso precisamos nos tornar artífices da palavra), ou bem nos calamos, mesmo que se julgue possuir algo de muito válido a dizer: figuras como Sócrates e Cristo jamais escreveram livros, jamais perpetuaram suas palavras por suas

próprias mãos. Talvez visualizassem o fato de que suas capacidades de expressão escrita estivessem aquém da qualidade das doutrinas por eles concebidas: uma coisa é o reino do pensamento, outra o da expressão, quando eles se tocam, temos como herança as páginas imortais da literatura, mas entre eles não há relação de causalidade ou necessidade: os escritos atirados ao fogo ou restritos à consciência individual que lhes concebeu gozam o privilégio *numênico* do sonho, os publicados padecem a ação corrosiva do tempo, o rebaixamento axiológico da expressão.

Há um constrangimento ao se tomar a palavra. Testemunha o abandono do comércio com os signos escritos. Quando essa relação parece já não ser lucrativa, mas sim onerosa, quando se parte da constatação da nulidade de estar dizendo tudo aquilo que se diz, abraça-se o silêncio: Tomás de Aquino abandona a escrita da *Suma Teológica* e jamais retoma o ritmo dos trabalhos, enquanto o mutismo final das figuras de Nietzsche e Rimbaud deixa transparecer a consciência tranqüila de que já não vale mais a pena dizer: pelo valor intrínseco daquilo que valeria a pena tomar a palavra, não é necessário tomá-la.

Apesar disso, o repúdio à palavra não tem caracterizado nossa civilização, sua organização é ruidosa. Se existe a tese de que há uma crise da palavra causada pelo avanço da matematização, do cálculo e da linguagem no campo do conhecimento, que restringe o privilégio antigo do verbo sobre o silêncio, por outro lado, na organização da vida cotidiana a palavra se multiplica como praga em proporções epidêmicas: estamos rodeados de publicações, seminários, conferências, jornais, salas de bate-papo, grupos de discussão e ao mais deslavado culto à expressão, a mais ruidosa das tagarelices reinantes. Como se da soma nula do valor de todas as expressões, se pudesse lograr saldo positivo, atiramo-nos então a exprimir. Como nada é sem arcar com sua existência, esse culto à expressão tem se dado à custa de sua contrapartida fundamental: a vivência. Se ao invés de preocuparem-se com sua expressão e comunicação, todas as escolas de pensamento, todas as estéticas e todas as éticas até então formuladas e expressas, fossem levadas a cabo, estaríamos diante de uma realidade diversa, mas todas elas se contentam com a pobre expressão exterior daquilo a respeito do que fracassam: afastados das melhores idéias pela pobreza do cotidiano, das ações mais autênticas e revolucionárias pela convivência do hábito, nos contentamos em escrever e discutir nossas impossibilidades; ou, mediados por livros, telas e exposições, domesticamos a possibilidade de experiências mais intensas: contentando-nos em exprimi-las em cultura e adorar seus esqueletos em museus, como epitáfios de nossas impossibilidades.

Todavia, esse veredicto, essa disjunção entre linguagem e valor é tão absoluta como se apresenta ou algo pode ser tirado do formigamento verbal que nos cerca? Pois, seria contra-intuitivo e nos condenaria a todos à insanidade, se diante da falta de valor fundamental que acompanha a expressão, investíssemos tanto sobre ela. Wittgenstein vaticina que sobre o que vale falar não se pode falar, que um livro que contivesse todas as expressões possíveis, concernentes a todos os eventos possíveis, não conteria em si uma única vírgula de valor. Mas poderíamos inquiri-lo se a noção de valor aí admitida não esta sendo utilizada de uma maneira abusivamente supervalorizada, de uma maneira supersticiosa. Não seria o caso de tentar acomodar nossas intuições ao uso que o valor de fato tem em nossas vidas? Para os conchavos com que negociamos a vida entre as coisas? Talvez essa linha de raciocínio jamais fosse admitida por ele, que continuaria a opor sua metafísica sobre a relação entre mundo e linguagem. Mas se dermos crédito a ela, veremos que a plethora verbal não paira no vazio porque muitas vezes se cobre com valores mundanos e imediatos.

Para que não se torne a mais patente das testemunhas do nada é preciso que a expressão se cubra com utilidade, é preciso fazer parecer que o ato descritivo encerra em si alguma verdade. “Está chovendo”, “a soma dos ângulos internos de um triângulo qualquer é 180°”, “oferta e demanda regulam os preços do mercado”. São todos expedientes de afirmação da palavra: tentativas de firmá-la no mundo, de lhe conferir substância e peso constativo. Caso não se alcancem os rígidos critérios metafísicos para a expressão do valor, se aposta em algum valor: *antes o valor de nada que o nada de valor.*

De outra forma, a palavra pode ir contra a ilusão do valor instituindo-se como ilusão. Toleramos também quando a utilidade extrapola o instrumentalmente prático e assume a função de agradar ou entreter, seja evocando sonhos ou consumando fatos. Um poema, um romance ou uma carta de despedidas não chegam onde Wittgenstein exigiria que a palavra chegasse para veicular valor, mas conseguem ao menos dar a ilusão de que se instituem contra o ciclo de palavras que remetem a outras palavras: as palavras fazem coisas, escapam impunes da ofensa desferida contra o silêncio ao consagrarem a esse uso mágico da expressão: como poderiam não sê-lo, se são deleitáveis? Quem sabe se nesse uso tardio da expressão que é a literatura, não se consiga entrever algum valor por entre as palavras, que nele o valor da expressão seja capaz de vazar a vigilância e bloqueio dos fatos?

Ora, temos contraditoriamente tomado a palavra e nos questionado pelo valor de falar quando o tomar a palavra não está amparado por qualquer valor. Temos feito isso de maneira vaga o suficiente para enquadrá-la como uma típica indagação filosófica. Voltemos

então à pergunta para a expressão filosófica: em que âmbito se insere a palavra quando filosófica? Qual o espectro de pertencimento dessa atuação expressiva? Ela, como a arte ou como a instrumentalidade do conhecimento, consegue causar algum dano à parede dos fatos?

Deve-se considerar que a relação entre filosofia e expressão não é imediata. Muito da obscuridade, vagueza, complexidade e indeterminação filosófica pode estar relacionada à suas dificuldades de expressão (e não somente à inépcia de alguns filósofos em se utilizarem satisfatoriamente da linguagem). Sabemos que há distinções de força entre as expressões: expressas com conteúdos idênticos, proposições com diferentes ênfases não dizem a mesma coisa. A complexidade expressiva da filosofia talvez jamais possa ser sanada, as páginas de *Ser e Tempo* não podem dizer o que dizem de outra forma (como sonham comentadores e professores, talvez sequer como almejem os tradutores). Seja pela formalização, pela dramatização, criptografia, neologismo, uma filosofia raramente se manteve pacífica em relação à expressão que lhe foi dada, sempre foi algo constitutivo de sua atividade, uma preocupação premente de suas preocupações. Não é de se estranhar que novas filosofias geralmente sejam acompanhadas de novos gêneros literários, novas formas de expressão.

Há também as filosofias que não têm vazão escrita ou não se convertem em obras, apenas tomam forma de atitudes e reverberam-se em vidas. Caso verdadeira a afirmação de que há uma tonalidade afetiva que impulsiona o filósofo ao pensamento, que há problemas que o obsedam, dúvidas que o perseguem, é justo supor que a vazão dessas angústias não seja necessária ou imediatamente escrita, registrada, mas que tome como forma a existência daquele que se incomoda ou se maravilha: a expressão de toda uma filosofia pode ser veiculada por uma vida. Portanto, falamos de um espectro reduzido de coisas ao nos referirmos e nos apoiarmos na história da filosofia que se deixou conhecer expressa, falamos talvez de seu desdobramento mais superficial, aquele que se insere no culto a expressão.

Mas uma vez que se resolva dar vazão verbal (em oposição à vivida) para uma filosofia, deve-se estar pronto para responder em que forma a expressão tomará registro. Por mais que se tenha insistido que a filosofia deve ousar outras mídias além da palavra falada ou escrita, são essas suas manifestações predominantes e é na primeira delas que temos até então tateado algo às escuras. Isso pouco define, porque mesmo dentro desse recorte ainda estamos soltos num oceano de possibilidades. Pois os usos de que se valem os filósofos e de que temos registro (e os registros de que temos feito uso) guardam entre si apenas semelhanças de família: estão longe de se amalgamarem em um único princípio e de definirem a fala

filosófica a partir de um grupo de características essenciais. Assim como as funções desempenhadas pelos filósofos e o significado que se tem dado a elas têm se modificado através das culturas, o modo em que se toma a palavra em estado de filosofia tem se alternado. Essa alternância se apresenta ora impossível e necessariamente como a constatação de uma verdade, a elucidação de um estado de coisas e nos fala como arauto de alguma verdade: o sábio grego, o profeta judeu, o cientista moderno, o acadêmico palestrante, o escritor militante, nos falamos como quem alardeasse informações verídicas e pudessem pagar pela atenção cobrada.

Mas também percebemos que a fala filosófica se sustenta independentemente da crença que possui em si mesma enquanto reveladora dessas informações. Neste caso se presta ao jogo e ao puro deleite literário ou formal *per se*: as belas e esquecidas páginas de Voltaire, os teoremas de Russel, os paradoxos de Zenão, tudo o que está mais para o xadrez, para o jogo, para a forma em si mesma.

Em função disso cabem questões prévias a toda empresa que se apresente antecipadamente como filosófica: em que espectro da palavra habitar, qual máscara usar para tomar o silêncio de assalto? Em que sentido e com qual direito fazê-lo? Questões que se apresentam porque tentaremos aqui, romper a sacralidade do silêncio com palavras que devem remeter em algum sentido à filosofia. Isso significa que mesmo que faça veicular alguma verdade, ela não se confundirá em nenhum sentido com as verdades empíricas e constatações factuais que exemplificamos acima (serão verdades de outro nível). Caso venham a entreter, será por puro acaso e com menos talento do que aqueles que se consagram à palavra em estado de fruição.

Começemos então. Perturbemos o silêncio que se adianta perante nós e nos desafia: poderíamos nada dizer, manter estes pensamentos cativos à existência individual que os concebeu, o papel poderia permanecer em branco, os olhos que por sobre ele deslizam agora poderiam estar agora fechados ou a contemplar outras imagens, não há necessidade alguma ao seu redor. Mas resolvemos dar outra destinação para ambos e pagar o preço de falar, resolvemos perturbar a consciência alheia com o risco de nada dizer, de não expressar qualquer valor, resolvemos falar de um lugar chamado filosofia, mas não só isso: resolvemos falar de filosofia de dentro da instituição acadêmica, a partir de uma forma literária específica: resolvemos falar em um ensaio monográfico, na estrutura socialmente aceita para que se discutam teses e se elaborem estudos universitários. Teremos que nos ater às limitações desse

estilo de escrita, seguir suas normas de composição e explorar as possibilidades que disponibiliza.

## 2 O PROBLEMA

Falaremos de um lugar chamado filosofia, quando poderíamos nada falar, registraremos algumas reflexões e dúvidas, quando elas poderiam ter outra vazão que não o registro, registraremos essas reflexões em forma de monografia, submetida ao crivo e análise acadêmicos, quando tanto a forma quanto à remissão a instituição poderiam não se dar: a vazão escrita de um pensamento pode nunca sair das gavetas de seu autor e não se submeterem a nenhuma autoridade externa. Mas, uma vez que um número de decisões já recortou este texto e guiaram o seu sentido, é natural que se pergunte pelo modo de apresentação que tomará, pela estrutura formal que os textos que assumem esses recortes tomam naturalmente, pela forma do texto monográfico.

Começemos com a afirmação de que a razão interna de um trabalho monográfico é a pressuposição da existência de um problema sobre o qual versar. É necessária a unidade temática que lhe dê sustentação. Partindo desse ponto, ele poderá levantar hipóteses, testá-las e verificar se alguma delas é capaz de responder a questão proposta pelo problema.

Problemas podem ser entendidos de várias maneiras. Em um contexto existencial, sabemos que a morte é nosso destino e natureza intrínseca, da qual não podemos nos afastar ou negociar. Interpomos coisas entre nós e esse destino. À medida que essas coisas atrapalham o caminho até a morte elas são vistas como problemas e precisam ser resolvidas para que possamos morrer. Algumas coisas não podem ser tiradas do caminho ou resolvidas, são as coisas pelas quais se morre uma hora ou outra. Razão pela qual nosso apego às coisas visa dar sentido a vida (Flusser, 2007).

Num outro contexto, mais intelectual, e numa atitude, tipicamente moderna e cognitivista, os problemas são vistos como uma perplexidade, como a expectativa violada de um desconfiado vivente que coloca as coisas contra o fundo vazio do pensamento. Assim, um problema se converte investigativamente como algo que não é, funciona ou ocorre como o esperado: o ser é submetido ao pensamento. Há problemas então quando o que sabemos e esperamos ser ou acontecer não corresponde ao que vemos se desenrolar diante de nós, quando constatamos uma dissonância entre nossa expectativa mental e o outro que chamamos mundo.

O problema assim entendido deixa o espírito em espera e atitude interrogativa. O trabalho monográfico, se levado a bom termo, deve idealmente ser suficientemente capaz

de operacionalizar essa quebra, propondo ou encaminhando alguma solução, sugerindo alternativas. Pois, a indefinição inquieta o espírito humano que então se vê assediado por respostas. A necessidade de respostas é tão urgente que permite o erro a título de satisfação imediata, contra o sentimento de suspensão do juízo diante dos problemas. Falar em nome da verdade é a incômoda pretensão de quem procura demonstrar a incorreção dessas respostas. A necessidade de aquietação espiritual é maior que a disposição em busca da adequação, como provam o insucesso de todos os discursos contrários à ilusão e a popularidade de tudo o que pode ser demonstrado como falso, mas ainda assim agradável.

O problema não é pura objetividade, depende da atitude prévia de confrontar coisas e pensamento e relaciona-se com uma atitude humana específica: a atitude da espera. Nela há a suspensão do juízo e da determinação sobre aquilo que é esperado. Quem interroga espera sobre o sim ou o não do que se interroga, espera uma resposta. O problema encerra, portanto, uma verdade a respeito das possibilidades de resposta. Sartre (1997: 45) já demonstrou que o problema assim concebido é uma ponte lançada entre dois nadas: o não saber por parte de quem espera e o não ser definível por parte daquilo que é esperado (sim ou não).

Toda interrogação interroga a respeito de algo, o interrogado. Esse algo é o recorte que deve operar o trabalho monográfico: ele abordará por alguns instantes algo que se destacará do fundo indiferenciado de coisas esperando voz e ouvidos para se fazer ecoar. Motivado pelo problema, o trabalho monográfico toma palavra, quebra o silêncio, faz-se ouvir publicamente. Como muito do que se expressa passará despercebido sobre a face da terra, esperamos que o que se insurge contra o silêncio e nos requisita atenção e ouvidos, rompa com o supérfluo da linguagem: seja algo que precise ser expresso (mesmo que saibamos que nada precisa ser expresso absolutamente). Esperamos que se lance em direção à porção de expressões que guardam parentesco com a realidade, esperamos que minimamente consiga dar termo às perguntas levantadas. Esperamos que nos digam o que as coisas são, como elas se comportam ou ao menos que nos digam o que gostaríamos de ouvir. Que quem advogue palavra possa retirar do espírito a interrogação, a espera, a indefinição. Esperamos por alguma certeza e por isso julgamos tão severamente quem se põe a mentir, por isso tão pouca paciência com a expressão que não veicule ou suscite alguma verdade, qualquer verdade.

Com a melhor das boas intenções escrevem-se roteiros de viagem para chegar a essa região em que a linguagem toca a verdade, responde questões e soluciona problemas<sup>2</sup>. Recomenda-se nestes casos que após ter “encontrado” um problema, levantem-se hipóteses que possam resolvê-lo. Entende-se que o problema tenha existência autônoma e objetiva: lá deveria estar. Há nesses roteiros instruções detalhadas de como lidar com o problema encontrado: certos manuais de metodologia da pesquisa nos ensinam a levantar hipóteses e nos indicam que essas sejam preferencialmente formuladas em *modus ponens*. Indicam a quem queira se posicionar como investigador, que verifique suas hipóteses uma a uma, e que por fim, se concluam os resultados encontrados.

Mas o próprio problema assim concebido é passível de problematicidade: basta que perguntemos pela razão de sua estrutura. O cansaço de nossa vista moderna já não estranha a associação e conjuga automaticamente o verídico com fórmulas, submete a expressão constativa a esquemas e algoritmos propostos pela disciplina do método. Nosso hábito condicionado em seguir roteiros evita que se refaça o caminho frustrado de quem já se perdeu por um caminho, é útil nesse sentido, mas também nos impede de achar a verdade em seu aspecto adventício (talvez a melhor forma de apanhá-la desprevenida e sem maiores disfarces). Nossas manias analisadas retornam ao velho problema do método: traduzir um problema desconhecido em termos conhecidos, constrangê-lo aos nossos instrumentos e ao campo semântico de nosso vocabulário, não é senão o desdobrar de nossa ignorância em lugares, termos, constantes e variáveis de catalogação?

Podemos sempre aquiescer com roteiros e métodos, pois eles afinal nos guiam a um caminho promissor no oceano de possibilidades que nada garantem, nos asseguram que se não extrairmos o resultado desejado, precisaremos de novas hipóteses ou mesmo de definir melhor o foco de nosso problema.

Todavia, como temos nos proposto fazer a forma falar de si mesma e se pensar enquanto fala, coloquemos essa aquiescência ao método, ao roteiro e a atitude que dele espera resultados temporariamente em suspenso: pensemo-la independente dos resultados que possam ser aduzidos em seu favor (ou contra ela). Não podemos de antemão julgar o quanto essa maneira de dirigir o pensamento e assentar a palavra está presa em uma atitude manipuladora e técnica diante das coisas, uma atitude que rouba o tempo e o ser que é delas? Não podemos dizer dessa atitude que ela não reserva às coisas espaço no qual elas possam ser o que são, ocupada demais que está em fazê-las caber onde quer que estejam: num espaço

---

<sup>2</sup> Cf. Metodologia da Pesquisa Científica: monografia, dissertação, tese. (BOAVENTURA, 2004).

suficientemente familiar, para que nossos precários balizamentos façam sentido? Em suma, não nos falta a *Serenidade* diante das coisas, aquela que Heidegger dizia faltar ao espírito de nossa época, tão envolto na tentativa de tornar o mundo disponível, sem mistério e sob nosso alcance?

Deve-se ponderar também que à medida que o método é aplicado à realidade, produz realidade<sup>3</sup>, mesmo que o produto total dessa produção se apresente como um amontoado de coisas em estado inerte, à nossa disposição e a mercê da maquinação de nossa técnica. Mesmo assim, não se pode apenas lamentar que os roteiros de investigação – a estrutura regrada do trabalho monográfico – não nos garantam um rota segura para a palavra em estado verdade (e o que pode ser pior: não nos ajude a evitar o seu oposto, a palavra enganosa, a palavra vulgar). É da natureza da escolha a eliminação e o afunilamento de perspectivas. Para uma atitude que deseja extrair dados e informações do mundo, processá-los em variáveis, hipóteses e soluções, teremos descortinada diante de nós uma região particular de coisas passíveis a essa forma de aproximação. Descobrir a verdade se torna o nome dado ao processo de confirmação da verdade descoberta. A atitude de recortar o mundo naquilo que pode ser traduzido em dado e informação deve habilitar a referência a uma realidade correspondente: deve haver uma ontologia correlata a essa atitude metodológica, uma pressuposta concepção de ser.

Suponhamos que um esquema, um método, tal como esse que nos depara ao conduzir um trabalho monográfico, tenha um correspondente aspecto ontológico, que cada esquema descortine uma região particular de coisas e encubra outras conseqüentemente. Ora, que coisas seriam essas que se submeteriam a ele, ou ainda, o que precisamos fazer com as coisas para que caibam em tal esquema? Pode ser o caso que se descortinem através de um esquema assim uma realidade correspondente de fenômenos manipuláveis (ou tornados manipuláveis), domesticados e organizados em seqüências delineáveis, sujeitos a recorte preciso. Assim como as armas de que se mune o caçador vão delimitar o porte de suas presas, uma metodologia implica e pressupõe toda uma região de coisas, os instrumentos são como a sombra sobre o objeto<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. “Nós não ‘descobrimos’ similaridades e diferenças, mas sim as criamos no processo de fazer comparações”. Semelhanças e diferenças não existem em si; elas são função das questões que o analista se coloca” (Viveiros de Castro, 2008).

<sup>4</sup> Que essa afirmação não se confunda com o compromisso a qualquer forma de idealismo, não se espera com isso que o objeto dependa, ou seja, através da percepção que dele se tem exclusivamente, isto é, não se aposta em um nostálgico “*esse est percipi*”, mas se aponta para o fato de que o observador pode influenciar o

Em conformidade com essas constatações a forma que se estrutura um texto assume ares de problematicidade se quisermos fazê-lo exprimir o que quer que seja. Dado crédito à afirmação de que um conteúdo expresso de uma forma não é o mesmo em outra<sup>5</sup>, apenas certos conteúdos estarão disponíveis na forma “texto monográfico”, apenas certas questões podem ser colocadas nesta forma, ou apenas certos problemas podem ser levantados (ou ainda: apenas uma certa forma de dispor dos problemas formulados). Pode-se até, valendo-se da idéia de que aquilo que pode ser expresso é expresso em qualquer forma, ir contra a idéia da adequação conteúdo-forma, constringendo um ou outro para que se possa veiculá-lo, todavia, certa deformação de um ou de outro (quando não de ambos) rondará o trabalho que a isso se propor.

Fazemos esta constatação porque temos em vista uma tarefa oposta a que parece derivar-se da metodologia do texto monográfico como tradicionalmente concebida. Se for verdade que o procedimento articula seu campo de análise e implica em uma ontologia para o analisado (a ferramenta interfere no que opera), deve estar pressuposta uma específica ontologia na metodologia envolvida em um texto monográfico<sup>6</sup> (problema, hipóteses, verificação, resultados). Vamos supor aqui que essa ontologia seja aquela que concebe seu campo de análise como composto de objetos à mão, de coisas que estão objetivamente lá e para a qual se encaminham nossos olhares e ferramentas de análise. Esses objetos são concebidos de forma estática, mantendo unidade e identidade inerentes; são delineáveis, não se confundem uns com os outros e independem das relações que observador e seus instrumentos podem estabelecer entre eles: são “substâncias”; estão para seu observador na mesma relação que um ator está para o palco: superpostos. Esse é o aspecto estático dessa ontologia. Mas como há modificações nesses objetos, há um aspecto dinâmico que corresponde às transferências de qualidades entre esses objetos que se transformam. Na definição do objeto em seu aspecto estático ou dinâmico é que se insurgem os problemas. E essas relações podem ser razoavelmente passíveis de se demonstrar no discurso, como em um trabalho monográfico.

---

comportamento do observado, que o seu *esse* passe a ter relações com seu *percipi*, por uma incapacidade de não nos colocarmos onde observamos.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty (1974) cita essa posição que parece discordar: “Entre todas as diferentes expressões que podem dar um só de nossos pensamentos, só uma é a boa. Não a encontramos sempre falando ou escrevendo: é verdade apesar disso que ela existe.”.

<sup>6</sup> Para efeitos argumentativos estamos estereotipando ou retendo do trabalho monográfico suas características salientes: a existência de um problema, as hipóteses, a verificação. Essa estrutura está sendo avaliada em função daquilo que ela implica e pressupõe: uma particular aproximação das coisas, um constringimento do olhar em determinada direção.

Não sentimos a arbitrariedade dessa ontologia, acostumados que estamos a ver o mundo a partir da análoga pressuposição com que as ciências abordam seus objetos<sup>7</sup>: para dar-lhes coerência e unidade, expurga-se qualquer remissão na definição da coisa à relação com aqueles que se interrogam sobre sua natureza. Há ancoragem correlata para essa ontologia na concepção da linguagem como possuindo características e categorias que correspondem à estrutura da realidade<sup>8</sup>. Para esse espectro ontológico faz sentido seguir os manuais de metodologia e a estrutura não questionada do texto monográfico: seguir roteiros, isolar e descobrir problemas entre estes objetos à disposição, levantar hipóteses, traçar soluções lineares.

Mas a realidade pode ser concebida de maneiras alternativas, como os problemas e razão para se pôr em uso da palavra, podem ser dar de diferentes modos. Queremos dizer que se entendermos simplesmente as propriedades atribuídas aos objetos como entidades oriundas de nossa interação dentro dele, ao invés de características inerentes a ele, somos transferidos para outra densidade ontológica, habitamos num mundo de contornos e dinâmicas diferenciados: não mais um agregado indiferente de coisas à mão, uma superposição de objetos e coisas colocadas diante de nós e da morte, mas um mundo relativo ao nosso entendimento e a nossa habitação nele, ao nosso intelecto, mas também a nossa existência, a nossa empatia e instalação nele, as relações que se estabelecem entre um e outro.

Que ontologia podemos descortinar quando passamos a defini-la a partir da relação que estabelece conosco o objeto? Ou, como se comportam o conjunto dos objetos, como se abrem a nós quando rechaçamos entendê-los como meras coisas à nossa disposição, objetos inertes à nossa percepção?

Vemos que o objeto deixa de ser a suposição de existência autônoma por trás de sua manifestação e passa a ser sua própria manifestação a nós que o percebemos. Trocamos a densidade ontológica do objeto e as abordagens a ele: da idéia estática da coisa para o dinamismo do fenômeno em seu aspecto perceptivo. Passamos do objeto para o fenômeno, da unidade e identidade absoluta, para relacional.

---

<sup>7</sup> “A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Fabrica para si modelos internos delas, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição... Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desvolto, esse *parti pris* de tratar todo ser como ‘objeto em geral’, isto é, a um tempo como se ele nada fosse para nós, e, no entanto, se achasse predestinado aos nossos artifícios” (Merleau-Ponty, 1980).

<sup>8</sup> “Há substantivos que significam ‘substâncias’, há adjetivos que significam ‘qualidades’, há preposições e conjunções que significam ‘relações entre as substâncias’ e há verbos que significam ‘processos modificando substâncias’”. Descreve assim Flusser a particular ontologia pressuposta nas línguas ocidentais. (Flusser 2004: 42).

Mas conforme já alertado, que isso não seja alvo de acusações idealistas: não fazemos com que os objetos dependam da percepção para existir ao defini-los em relação a ela. A aparição não é aparição vazia, mas aparição de algo que transcende a si: a imagem da cadeira à minha frente remete à cadeira que poderia ser percebida a partir de outros ângulos. Uma percepção remete às percepções potenciais que não tenho, a um conjunto indefinido de “não percepções” que é o ser cadeira. Além do mais, a série de manifestações da cadeira tem uma razão que não está ao dispor subjetivo de quem percebe (fora da imaginação não se pode conjugar as aparições do *ser* cadeira com a do *ser* elefante: sabemos que o mundo não está à disposição da vontade de forma tão absoluta). E por fim quem percebe não esgota o percebido com as percepções finitas que tem a respeito dele, mas transcende a finitude das percepções em direção à integralidade daquilo que é percebido (Sartre, 1997). Mesmo que o fenômeno seja sempre parcial e relativo, ele assegura a suposição ontológica integral: temos da parcial visão de um pé que acaba de virar a esquina, a suposição do sujeito pleno e andante que a dobrou.

Encontramos passo semelhante em direção ao fenômeno e sua manifestação na abertura que Sartre dá ao seu *Ser e Nada*. Para evitar os dualismos que tentam definir o que aparece (o fenômeno) a partir do que não aparece (essência oculta, estrutura latente, as moléculas subatômicas, etc.), o fenômeno é solicitado em sua não esgotável manifestação positiva: é todas e cada uma dessas manifestações. Servimo-nos aqui desse expediente para suspender os fundamentos de uma ontologia que julgamos pressuposta na forma do texto monográfico: problemas objetivamente delineados para coisas indiferentes. Julgamos plausível supor que há uma correspondência entre um trabalho que se dispõe a isolar características de um dado objeto ou tema com a idéia de que há um mundo indiferente de coisas para o qual esse trabalho se consagra: articula-se todo um campo de discurso de maneira uniforme que lhe corresponde. Julgamos estar pressuposta uma ontologia semelhante à abraçada pelo atomismo lógico de Russell (um mundo composto de muitas coisas separadas, um amontoado de objetos indiferentes). Nosso objetivo aqui é tanto fazer com que a estrutura do texto se deixe pensar a si mesma, quanto o de alcançar através disso outras articulações possíveis do texto monográfico, questionado em sua unidade, seus pressupostos e implicações.

A primeira dessas articulações alternativas é a noção de problema: a problematidade, razão de se pôr a caminho da obra monográfica, acompanha essa mudança de perspectiva: ao invés de estar lá, pronta, à espera da agudeza do gênio, isolado em um

objeto discreto, ele passa a se distribuir em âmbitos e contextos heterogêneos de fenômenos, em seqüências aleatórias de aparição não alicerçadas na fixidez que atribuímos ao objeto. Como o ser que aparece se manifesta a partir de diversos pontos de vista e como nunca esgotamos todos os pontos de vista, a fixidez do objeto se dispersa em séries de aparições (a mesa passa a ser a série de suas manifestações, e essas não se esgotam). O problema precisará ser recortado da multiplicidade de aparições que caracteriza o ser do fenômeno. Ele pode perpassar certas aparições, pode alternar suas aparições em contextos e âmbitos determinados, pode ser descontínuo em um mesmo objeto, aparecendo em alguns de seus perfis e evitando outros, saltando manifestações, interrompendo-as. Não será mero objeto passível ao nosso discurso que já o tenha transformado em esquema de pesquisa e o tenha isolado em um objeto. Seremos obrigados à outra atitude para captá-lo nessa oscilação: não só cercá-lo e individualizá-lo, mas deixá-lo emergir e aparecer ao mesmo tempo em que se procura reconstituir o roteiro de suas aparições fragmentárias, a alternância dessa emergência.

Uma vez que não definimos as coisas a partir de suas aparições a arbitrariedade dos recortes salta à vista de maneira mais pungente e outras questões sobre as atitudes metodológicas até então adormecidas despertam: quais as manifestações a privilegiar em uma série de manifestações de um objeto? Como barrar o sistema de remissões entre as séries de objetos distintos? (Visto que um objeto não se esgota em si mesmo: o lápis remete à mão, que remete ao papel que remete a mim produzindo um texto e assim por diante). Onde começa uma série e onde termina outra, qual o contorno ou critério de contorno sobre o objeto? Quais os critérios a utilizar para individualizar séries de manifestações distintas que caracterizam o objeto mesa, o conceito de certo e noção de história ou ciência; como se articulam as diversas manifestações que julgamos distintas em um único entendimento das coisas, em uma única pressuposição de ser? É possível totalizar num discurso as manifestações de um fenômeno, subsumi-las a uma essência, deduzi-las de um princípio ou estamos sempre fadados a reconstituições arbitrárias e parciais pela própria natureza do fenômeno?

Podemos supor que há impacto de tal pressuposição ontológica exercida sobre o discurso que tente se articular a partir dela e veiculá-la. Deparamo-nos com certas características desse discurso que deseja convir a ela, quando ele parece querer assumir as mesmas características do que aborda: se o campo de articulação de um discurso pressupõe a realidade a partir daquilo que ela é para nós, e se esse seu *ser-para-nós* é posto em séries de aparição, é plausível supor que a palavra que se consagra a ela traga na forma os mesmos

traços de seu conteúdo: que seja uma fala errática, fragmentária, descontínua, como são as aparições do fenômeno.

Todavia, os exemplos oriundos de uma fenomenologia da percepção rasteira, e principalmente da percepção visual, parecem estar monopolizando a cena das metáforas em jogo até agora. Parece estar atuante o mesmo procedimento retórico dos filósofos analíticos: se trabalhamos com exemplos vilificados, simplificados ao extremo, *não nos comunicamos* com o que abordamos e nos tornamos simplórios e caricatos também. Em nosso caso estes exemplos com mesas e cadeiras, tão empíricos, demasiado rústicos, estão restituindo a unidade que expurgamos junto com a ontologia de um mundo formado de agrupamentos individuais de objetos. Estão trazendo os temas correlatos dessa perspectiva de volta: o tema da continuidade, do problema, do objeto, do tema, da linearidade. Parece que se dá às séries relações exclusivamente homogêneas entre as diversas ocasiões em que se manifestam e entre as manifestações diversas em uma mesma ocasião.

A pressuposição ontológica de que agora partimos nos permite abandonar todas as unidades mal formuladas ou automaticamente aceitas, permite-nos articular fenômenos que não estejam restritos a uma única série de manifestações, permite-nos falar de manifestações que se dão de maneira heterogênea: aqui tendo eclodido sob um dado aspecto e sob determinadas circunstâncias, acolá a partir de outros. Sendo possível à articulação metodológica que assim se instaurar colocar outras questões, traçar outras relações, reconstituir o roteiro de manifestação nas séries, âmbitos e contextos descontínuos, heterogêneos e diferenciados em que se dá. Liberto da tirania da coisa, nosso articular será como o relatório das mutações de uma doença contagiosa, de uma moléstia que tenha passado por vários corpos sem permanecer neles: aqui tem se apresentado sobre a forma de febre, ali como neurose e acolá como fadiga. Nosso discurso poderá abranger a dispersão do fenômeno sem remetê-la a uma unidade aparente como a do objeto<sup>9</sup>, do problema, das soluções lineares propostas em hipóteses? Nosso recorte será abertamente um recorte?

Mas com que direito, sob que pretextos isolar esses recortes, que forma de relação pode ser legitimamente descrita entre diferentes passagens e manifestações, se não nos

---

<sup>9</sup> Pode-se objetar que uma confusa superposição de sentidos de objeto se pronuncia aqui e há a aplicação de resultados do primeiro sentido ao segundo: um enquanto correlato transcendente da percepção e outro enquanto objeto, tema de trabalho ou pesquisa. Contudo essa superposição não é arbitrária e a unidade do objeto enquanto tema de trabalho ou objeto de pesquisa tampouco é inabalável. Na história das ciências, como a psicopatologia, a dispersão do objeto se observa no modo em que diferentes períodos esse objeto do discurso psicopatológico é diferentemente isolado pelos enunciados médicos, pelas sentenças jurídicas e pelas medidas policiais, cada uma constitui seu objeto até transformá-lo completamente (Foucault, 1987).

ativermos a um problema preciso, a um objeto discreto: tomaríamos a palavra, sabendo de antemão do perigo de tomá-la contra a ausência de valor da expressão apenas para marcar o espaço de sua dispersão? Ou para pressupor outra forma de unidade, outras relações de homogeneidade ao nível do sentido das manifestações: relações de analogia mostrando como as diferentes ocasiões de um fenômeno simbolizam umas as outras, ou como todas exprimem um único e mesmo núcleo central, uma metáfora constituinte e recorrente?

Não seria estranho que se perguntasse pela razão de todo esse rodeio pelo problema, pela metodologia e pela tentativa de captar outra série de questões e fenômenos – pretensamente estranhos à análise tradicional. Serão seus resultados tão monotonamente desinteressantes e ilegítimos? Ou trata-se antes de liberar do limbo que habitam, da rejeição particular que recebem certos fenômenos que gostaríamos que se manifestassem, mas que não se consegue discriminá-los com a ostensão de um apontar ou nomear. Pode-se escapar da acusação de que tantos rodeios na definição de nosso objeto (inclusive a dissolução da noção de objeto) não seja apenas uma maneira de ganhar tempo enquanto se pensa na próxima frase, no conteúdo do próximo parágrafo, na resolução a ser dada ao texto? Pode-se escapar da parcimônia dos práticos que dizem que caso não se possa explicar o objeto de sua pesquisa a um fazendeiro com poucas palavras, não se sabe de fato o que se está fazendo?

Seria preciso antes dizer que não se está contrabandeando platonismo e embalagem de fenomenologia: os “objetos” esfacelados em séries, sem contorno distinto, sem saber onde começam e onde terminam, onde se inicia a série que constitui as manifestações de algo e onde ela termina, não são essências ocultas que revelam, quando muito, rastros e vestígios aos quais nos caberia aqui isolar e descrever. É preciso que se entenda o que aqui pretendemos abordar não como uma essência oculta que espreita uma superficialidade manifesta: não é uma hermenêutica da palavra muda, mas manifestações positivas que se dão em situações banais e corriqueiras, que já foram intuídos em suspeita, mas nem sempre frisados pela sua dispersão e alternância, pela descontinuidade de sua ocorrência, mas também evitados pelo temor quase diabólico com que se encara qualquer forma de solipsismo, qualquer aparente filiação relativista, qualquer pedrinha lançada contra o edifício da racionalidade.

Certa ansiedade com essa suspensão nos levaria a encarar as insurgentes perguntas: quê fenômeno (ou grupo disperso de fenômenos) seria esse que recusaria a unidade do objeto e operacionalização do problema, que precisaria de todo um passeio ontológico e se pronunciar nos limites da articulação? O que se apresenta a nós de forma fugidia e

descontínua, o que se anula à investigação sistemática e erra entre inúmeros objetos, entre perfis de sujeitos?

Ora, se nos acuam querendo uma face, podemos apresentá-la, mas que valha de sobreaviso que seus contornos podem estar ocultos por máscara e que o hábito pode ter convertido a natureza irreal de uma na artificialidade real da outra, de forma que máscara e face sejam a mesma máscara, ou, a mesma face.

Não conseguimos dizer o que queremos e a que viemos? Suspendemos da expressão o expresso? Não é possível entender? Ou pode-se entender algo diverso do que temos em mente pela expressão dada? Poderíamos ou não dizer o que temos hesitado em dizer de uma forma mais direta e assertiva? E se essa falha em comunicar, em expressar o que queremos dizer (se queremos dizer algo) não estiver presente apenas aqui, mas manifesta nas próprias perguntas, disseminada na leitura que dela agora é feita, distribuída por toda expressão possível? Se ao tomar a palavra não só nada comunicamos de valor, como nada comunicamos *tout court*? E se a incomunicabilidade puder ser esse fenômeno descontínuo, essa aparição escorregadia em objetos, séries e contextos diferentes? Se ela se manifestar mesmo aqui, teremos por força que acompanhar seu desdobramento e nos deixar guiar por ela ou procurar algo mais para expressar (além da impossibilidade da expressão), com o intuito de fazê-la emergir?

A incomunicabilidade encerra em si o paradoxo do desvalor da expressão sendo expresso, porque sabemos de antemão que não poderíamos comunicá-lo. A incomunicabilidade é o performativo do desvalor e do paradoxo subjacente em constata-lo. Como a expressão se multiplica em diversos meios, códigos, signos, ocasiões, participantes, certa incomunicabilidade vai acompanhar essa dispersão. A incomunicabilidade, nas diversas formas que assumir, eclodirá como metáfora recorrente de um fenômeno fragmentário, disperso, parcial que não poderia ser subsumido a uma problemática clássica e única, que não poderia ser um “problema” nos moldes tradicionais, mas sua própria dispersão e impossibilidade.

Uma vez que um fenômeno não é uma coisa em si, mas algo que se manifesta em observação, não faz muito sentido falar em “mesma coisa” entre dois ou mais modos de apresentação ou de um “mesmo” problema quando abordamos diferenciadamente o “mesmo” fenômeno. A raiz do problema e a cena com a qual ele se apresenta é diversa para cada ponto de vista. Não é a mesma incomunicabilidade que acompanha cada manifestação, mas diferentes “incomunicabilidades”, que variam de acordo com os outros elementos que

constituem a relação: inefabilidade, se é a capacidade de expressão que está em jogo, solipsismo se são os outros que se mira, má interpretação, se pensarmos em significados literais, linguagem distorcida se pensarmos em abertura da linguagem, sublimação verbal e má-vontade, se pensamos no diálogo, e assim sucessivamente.

“Mas não seria possível derivar constantes e semelhanças entre essas manifestações? Uma vez que se tome a palavra, não seria o caso de constituí-la a partir de regularidades e nomes que operacionalizem o discurso sobre esses fenômenos? O que nos garante que a mais completa arbitrariedade seletiva sobre esses fenômenos não se esconde sob a alegação de que uma metáfora constituinte e comum os liga?”

Nesse momento convêm não cair na armadilha de se constituir a partir do lugar onde o discurso oposto espera que a definição nos confine. Negar ao leitor seus direitos de coordenadas é também evitar a camisa de força das remissões e filiações indesejáveis: é fugir das vizinhanças malditas porque não temos muita paciência para o outro e sua proximidade. Declinamos com prazer de qualquer identidade forçada que nos diga que somos isso ou aquilo ou que estamos aqui ou acolá. Mesmo que para isso tenhamos que a cada instante dizer o que não se quer dizer, estabelecer medidas que não se vão respeitar, aceitar pressupostos com vistas a sua dissolução. Mesmo consciente da confusão iminente, da precariedade com que outros possam entender o que se expressa. Uma confusão na leitura, uma dissociação nas imagens comumente amalgamadas aos signos. O problema disperso em problemas e o objeto em fenômenos fazem com que se veja um vazio entre as manifestações, um hiato entre os passos da série, um estranhamento: como se cada manifestação se desse à revelia da anterior, refutando-a, negando-a, quebrando a transmissão e a cadeia entre elas. Como se de fenômeno a fenômeno, de manifestação em manifestação da incomunicabilidade, não se comunicassem entre si os passos da série e como se a única alternativa fosse seguir a imaginação para narrar seu percurso. Mas também permite que nessa narrativa se recupere do sentido de cada fenômeno isolado, o fenômeno do isolamento, de cada aparição singular do problema, o problema da singularidade, da ausência de ligação entre as séries, à série de ausências de ligação.

\*

Começamos advogando o uso da palavra contra uma reflexão que opõe expressão e valor, caracterizamos nosso recurso à expressão como partindo de um lugar chamado vagamente de filosofia e colocamo-la dentro do subgrupo texto monográfico, submetido ao crivo acadêmico. Mas ao chegar aí percebemos que precisaríamos nos submeter

a toda uma estrutura e arregimentação da palavra: precisaríamos de um problema, seria necessário encaminhá-lo com hipóteses e precisaríamos chegar a um resultado. Contra esse *a priori* da escrita resolvemos dementar a ontologia que julgamos dar sustentação a esse procedimento, opondo-lhe uma ontologia relacionalmente estabelecida entre seus componentes, apostamos na idéia do fenômeno e esfacelamos assim a unidade do objeto, a simplicidade do problema. Buscamos outra articulação que desse conta de uma série irregular de fenômenos, tentamos fazer essa irregularidade saltar ao texto e se apresentar a si mesma, como sendo a irregularidade da incomunicabilidade, das diferentes, sucessivas e reincidentes manifestações da síntese mal formada de opiniões contraditórias, do diálogo fracassado, das opiniões irreconciliáveis e do mútuo entendimento adiado, da descontinuidade e da quebra. Sejam quais forem suas superfícies de emergência, elas se insurgem contra a concepção hegemônica de que vai tudo bem no âmbito lingüístico, no funcionamento da linguagem, pois cotidianamente damos mostras de atos comunicativos bem sucedidos. É possível distingui-las lá onde elas se apresentam obliquamente, no núcleo da linguagem e dos mecanismos de comunicação ou simplesmente remetê-las ao lugar de onde elas parecem eclodir, ao campo individual das existências que procuram se expressar? Insistir em um ponto (no cognitivo) é minar o apelo que essas manifestações do fenômeno da incomunicabilidade podem ter no outro? Ou essas eclosões se apresentam tanto no estritamente lingüístico quanto no mais vivido da experiência cotidiana, complementando, alternado e apoiando-se mutuamente?<sup>10</sup>

---

10 “[...] O Alam nos diz que existem tantas verdades quanto existem maneiras ou razões pelas quais se tomar a palavra. Com essa proposição ele me parece implicar que a verdade não é uma função do discurso mas da cumplicidade que se estabelece entre as pessoas através do discurso. Se só pudéssemos dizer coisas como: "Está chovendo", então a verdade seria uma função do discurso: pois nesse caso bastaria falarmos uns com os outros para estabelecermos facilmente uma cumplicidade. Mas já que podemos tanto dizer coisas como: "Está chovendo" quanto coisas como: "O aborto é uma prática detestável", parece necessário ir além de uma suposta neutralidade do discurso para encontrar a verdade no elemento da cumplicidade discursiva.

Mas o Alam não nos diz que existem tantas verdades quanto existem maneiras ou razões que a palavra, uma vez tomada, apresenta e oferece. Pois dizer isso seria ainda tomar a verdade por função de uma suposta neutralidade discursiva. Pelo contrário, ele coloca a verdade em função das maneiras ou razões pelas quais tomamos a palavra e nos propomos falar. Essas maneiras ou razões me parecem coincidir com os muitos condicionamentos: as maneiras ou razões pelas quais um padre dá conselhos aos seus fiéis são afinal tudo aquilo que faz dele um padre”. Comunicação pessoal com Marcos Paiva.

### 3 DECIFRANDO IMAGENS

“O difícil não é encontrar a verdade: é organizá-la.”  
Murilo Mendes, *O discípulo de Emaús*.

#### 3.1 Argumentos, imagens, caminhos, sugestão.

Pode-se e talvez se deva questionar o modo como alguns conceitos foram frouxamente definidos e ambiciosamente utilizados no capítulo anterior: a noção de fenômeno, de superfície de emergência, as séries descontínuas e heterogêneas, em suma, todo um vocabulário denso e polivalente usado irresponsavelmente, sem que o terreno estivesse antes assentado, sem que se definissem previamente os conceitos que se iria empregar, sem que se “facilitasse” as coisas ao longo da leitura. Antes das habituais acusações de obscurantismo e dificuldade gratuita, talvez valha considerar se essa dificuldade possa ou não ser evitada. Seja porque o uso dessas noções esteja estratégica e experimentalmente direcionado, seja porque o próprio apontar esteja em questão a todo tempo.

Conforme fizemos (ou tentamos fazer) por enxergar, o habitual caminho contrário, a da necessidade de definição prévia dos termos e expressões que se vai utilizar (esse a priori definicional que tenta reger a fala e a escrita, essa necessidade artificial e impossível de só falar daquilo que outrora já assentamos como definido) é restrito a um plano específico de referência, a um universo específico de articulação. Sugerimos que outras estratégias podem ser exploradas, para usar uma imagem de Heidegger, que o caminho pode ser aberto à medida que se caminha e que assim, caminhar e fazer o caminho sejam uma mesma atividade.

Outras justificativas podem ser tentadas em diversos sentidos. Se levarmos em conta a idéia de que deve haver uma confluência ou acomodação da forma em relação ao conteúdo, faz sentido que a apresentação habitual e linear se submeta aos movimentos do que se aborda e em nosso caso, procure recursos alternativos de expressão. Como exemplo imediato nesse sentido figuram os esforços de Wittgenstein em articular uma noção de ética através de uma experiência de suscitação, da superposição de imagens e experiências. Sua “argumentação” cinematográfica evita que o tema de sua fala se imponha sobre nós com a autoridade da palavra final que acompanha a vagueza da definição filosófica. Como se tentasse nos dar a visão da totalidade da geografia a partir da observação de diversas paisagens, dos traços típicos a partir da sobreposição dos rostos, da norma a partir dos

exemplos<sup>11</sup>. Nessa definição “ostensiva”, por imagens, cada imagem não esgota o sentido do que pretende referir: somente a série de apresentações sugere o sentido em sua totalidade.

Uma terceira escusa a favor do uso frouxo, vago e mal definido dos termos no capítulo anterior se encontra na idéia de inspiração heideggeriana de se recusar a responder e definir as coisas a partir de pontos de vista acabados e essencialistas, de dar à expressão especulativa das colocações filosóficas a rigidez da palavra final ou o tratamento bipolar do silogismo, o castelo de cartas do argumento. Ao invés disso, se procura fornecer alternativamente um “pôr-se a caminho” em uma determinada direção de compreensão, em caminhos que se bifurcam para outros caminhos e que nos levam à conclusão de que o lugar aonde chegamos é tão somente onde paramos de andar, as conclusões a que chegamos, onde paramos de pensar.

Apesar das imagens sugestivas que essas alternativas oferecem, sabemos quais são os seus limites: do ponto de vista dos resultados, o “pôr-se a caminho” e vagar ao redor de uma definição, não é suficientemente satisfatório para quem entende que o sentido de “pôr-se a caminho” é chegar a algum lugar (nossa expectativa viciada por conclusões e argumentos). Enquanto que sob um ponto de vista formal, pode-se objetar também que a superposição de imagens por si mesma é bastante solta e aleatória e que não apresenta relação de necessidade entre as imagens assim dispostas, e sem relação entre os passos de um raciocínio ou apresentação, não se pode falar de argumentação *tout court*.

Essa limitação em termos de resultado e essa carência de liga lógica entre as disposições nos deixa apenas as alternativas de flexibilizar a noção de argumentação (de forma a abranger demonstrações sem relação de necessidade entre as premissas ou passos) ou conceder que não se trata de argumentação em absoluto, mas novamente, apenas o encaminhamento em uma direção compreensiva e que para determinados “temas” ou dimensões de compreensão, isso é tudo que se pode lograr. Mas ao invés de justificar o que já dissemos de um modo ou de outro, como temos feito até aqui, podemos continuar dizendo e deixar que o produto final fale por si mesmo. Afinal, como não seria imaginável a novidade do novo que precisasse se colocar o tempo todo em relação ao velho para se fazer sentir como

---

<sup>11</sup> “[...] apresentar antes várias expressões mais ou menos sinônimas, cada uma das quais poderia substituir a definição anterior e ao enumerá-las pretendo obter o mesmo tipo de efeito que Galton obteve quando colocou na mesma placa várias fotografias de diferentes rostos com o fim de obter a imagem dos traços típicos que todos eles compartilhavam.” (WITTGENSTEIN, Conferência sobre Ética, disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/darlei1.htm>).

tal, não faz sentido que experimentos de escrita se justifiquem em demasia em relação a formas ortodoxas e tradicionais.

Nesse sentido, o melhor é ir diretamente para a direção que gostaríamos de apontar, para os fenômenos descontínuos que intencionamos suscitar através de nossa terminologia acidentada: a emergência de descontinuidades, os hiatos nas manifestações do fenômeno da incomunicabilidade, as quebras entre as séries desse fenômeno: toda a sucessão de imagens que fizemos desfilar sem dizer o sentido final a que elas serviriam, na esperança de que ele surgisse da superposição por si mesma. Fazemos isso mais demorada e detalhadamente.

### **3.2 Mundo-a-nossa-frente, imagem, conceito**

Ora, partimos do fato de que há um dado consenso, ou uma impressão de estabilidade e fixidez naquilo que chamamos de “mundo objetivo a nossa frente”, o mundo composto de avenidas, pessoas e objetos que vemos desfilar e que nele nos instalamos. Claro que este consenso depende do quão longe nós estamos dispostos a levar seus elementos constituintes. Mas talvez, só com o espírito artificialmente crítico conseguiríamos refazer a dúvida metódica de Descartes e dizer que esse *mundo-à-nossa-frente* é uma ilusão, que não é o mesmo que a pouco ali estava ou que seus contornos não são nítidos, contínuos e estáveis o suficiente para diferenciar uma coisa da outra. Julgamos saber perfeitamente, sobretudo quando não estamos pensando sobre, onde começa e termina um determinado objeto, como se comporta uma coisa e onde ela se diferencia do que a cerca (julgamos inclusive saber o que é mesmo “uma coisa”, “um objeto” e “o que cerca”). Todavia, quando falamos das entidades abstratas, de sentimentos, dos processos, idéias, dos conceitos e dos meios que em geral nos permitem ver, viver, nos instalar e avaliar esse *mundo-à-nossa-frente*, as coisas não se passam com tanta facilidade. Nossos juízos discriminatórios nestes âmbitos só gozam de relativa certeza quando permanecem restritos ao imediato não analisado.

Prova disso é que não sabemos exata e precisamente onde começa e a partir de quê se constitui um determinado conceito (não univocamente), não sabemos até onde suas fronteiras não se confundem com noções vizinhas e até, por vezes, antagônicas. Não sabemos igualmente o que determina as propensões de gosto e onde se assentam (se é que se assentam em algum lugar) os critérios últimos de valor. A conclusão que essa sucessão de ignorâncias contínuas sugere é que o universo espiritual, por assim dizer, é menos denso e seus contornos menos nítidos do que o que julgamos se passar imediatamente diante dos nossos olhos.

Aceitemos por hora esse empirismo do senso comum e esse “sensacionismo” ordinário que comungamos até então sem questão.

Mas talvez esse *mundo-diante-dos-olho* repouse em uma falsa impressão de estabilidade e sua permanência em uma projeção de discricção por recusarmo-nos a comungar com a natureza fluida dos fenômenos, sua impermanência ameaçadora. Afinal, são necessárias entidades abstratas e conceitos a partir das quais discernir o *mundo-à-nossa-frente*. Se o universo espiritual é determinante do modo como vemos o *mundo-à-nossa-frente* (e se esse universo etéreo não tem contornos tão claros e unívocos), toda nossa suposição de estabilidade e contorno do *mundo-à-nossa-frente* é frágil e talvez arbitrariamente atribuída. É possível que emprestemos ao universo espiritual características de *mundo-à-nossa-frente*, mas não computamos que essas características são em última instância, projeções de nosso mundo espiritual ao mundo a nossa frente (que julgamos não se tratar do mesmo mundo). Sem esse desconto talvez façamos com isso o desavisado caminho inverso: ao invés de duvidar da discricção e da consistência do *mundo-à-nossa-frente* com base na indiscricção do mundo conceitual, entendamos o mundo espiritual (o mundo de crenças, desejos, gostos, avaliações, critérios, conceitos) a partir do modelo com qual discriminamos objetos no *mundo-à-nossa-frente*<sup>12</sup> (e julgamos que crenças, valores, critérios, conceitos são tão nítidos como o papel que dá suporte aos caracteres aqui usados).

Dentro do universo conceitual um dos contextos privilegiados para fazer sentir a diferença de contornos (e possivelmente nosso tráfico de categorias ontológicas de um lado a outro também) é a dimensão das trocas de palavras, aos sons e outras formas de sinais que dirigimos uns aos outros e que chamamos geralmente de comunicação.

Talvez pela propensão a tomar a estabilidade, fixidez e não arbitrariedade do *mundo-à-nossa-frente* como modelo de entendimento do que não é simplesmente *mundo-à-nossa-frente*, concebamos a contexto comunicativo (que é uma instância do mundo espiritual) a partir de características que não são as suas: características não acidentadas e uniformes, características estáveis, homogêneas, regulares, isto é, a comunicação é concebida com uma falsa quietude: as imagens que associamos se assentam em um injustificado ponto pacífico. Não a colocamos entre parênteses, como também não problematizamos a presença sólida e transparente de um copo à nossa frente com o qual nos servimos. Mas essa simetria é digna de

---

<sup>12</sup> Não se insinua com isso que haja algo de essencialmente errado com esse processo, não é para este tipo de ceticismo que apontamos nosso caminho. Mas se ressalta o seguinte a “tendência humana a se espelhar nos seus produtos” (Flusser, 1979:52), a criar modelos de interpretação e depois se deixar interpretar por esses modelos.

análise detida: a experiência de “um copo à nossa frente” não apresenta a mesma densidade ontológica que a experiência de tentar entender e se fazer entendido, captar e transmitir informações, entabular conversa, dar uma ordem, iniciar uma discussão e vencê-la, constituir um diálogo, sentenciar uma pena. Talvez tenhamos superestimado a sobriedade desse domínio e nos deixado enganar pela eloquência dos exemplos em que essas atividades chegam (aparente e relativamente) a um bom termo, pelos casos em que as aparências se encaixam perfeitamente na transposição ontológica aludida. Talvez.

Mas o que seria da estabilidade que atribuímos a este domínio se levássemos adiante a suspeita desse talvez? Manteria sua discrição e sobriedade ou nos deixaria ver mais de perto o que teima a ficar subestimado no entendimento de um domínio com materiais emprestados de outro? Revelar-nos-ia o fundo falso com que se faz aparecer o coelho da cartola ou sustentaria, por trás do truque revelado, a aparência convincente de outro artifício? (de nada adianta o gesto desmistificador se ele se contenta com o primeiro resultado de sua investida).

Para responder a essas questões seria necessário demonstrar como esse tráfico de categorias acontece particularmente no contexto comunicativo. Mas, para isso seria preciso que tal transposição ou manobra deixasse seus vestígios evidentes e seus passos razoavelmente claros por onde se realiza. O que não parece ser o caso. Resta-nos então perseverar no tato dos pequenos vestígios e no que eles apresentam: não estamos cientes o tempo todo que tomamos o contorno do que aparenta ser mais claro e evidente para definir o menos; esse processo é por sua própria natureza encoberto. Restam-nos apenas brechas e vestígios gravados na linguagem, imagens que se deixam observar na compreensão mediana da comunicação.

Todavia, ao falarmos de “imagens” ao invés de “provas” e “demonstrações” podemos ser vítimas de algum preconceito epistemológico recalcado. Sobretudo pelo modo como as imagens e o discurso figurado são tratados em uma determinada tradição filosófica que se faz influente. Desde Platão até o atrativo reincidente da construção de linguagens ideais, o Ocidente intelectual se caracteriza pelo expurgo da ambigüidade e imprecisão das imagens na estruturação de nossos conceitos e entendimento do mundo.

Não se reconhece com isso o papel desempenhado pelas imagens na constituição de nosso auto-conceito, o modo como aparecemos imediatamente para nós mesmos, nem tampouco nas explicações mais elaboradas que impomos ao *mundo-à-nossa-frente*.

O entendimento mediano que nos habilita a lidar com o que nos cerca ordinariamente não é feito de crenças robustamente construídas à luz das melhores demonstrações e com base “no melhor de nossas ciências”. O processo de constituição de nossas crenças e de nossa orientação no mundo como um todo, não é consciente de si mesmo em sua maior parte, das ferramentas que se utiliza e das pressuposições com que opera. Suspeita diametralmente contrária ao que sugerem as abordagens racionalistas do mundo. Pode-se dizer que o pensamento do século XX realizou um avanço ao questionar as elaborações que a razão constrói sobre si mesma: já não se pode fiar no que a consciência diz de si mesma e já não soa tão estranha a suspeita de que muitos preconceitos e auto-ilusões compensatórias estão presentes na vivência e na elaboração de nossas experiências para nós mesmos.

Por outro lado, mesmo as mais elaboradas teorias e explicações de que nos valem, estão impregnadas de imagens e não estão livres de metaconcepções não evidentemente esclarecidas; essas imagens permeiam e influenciam o trabalho científico.<sup>13</sup>

Mas talvez, o desconforto com as imagens e a razão pela qual a razão (o pensamento que se opõe ao mundo objetivando-o, abstraindo suas dimensões) se opõe às imagens se deve a natureza, tanto do que entendemos por razão discursiva e linear, quanto do que intuimos como imagem.

Vilém Flusser (1984) esboça uma intuitiva saga capaz de narrar o passado e projetar o futuro da civilização ocidental. De acordo com ele, as imagens surgem quando o homem recua em relação ao mundo para pensar sobre ele: o homem se torna homem devido a sua capacidade de imaginar o mundo. Imaginação significa a capacidade de resumir o mundo das circunstâncias quadrimensionais que habitamos em cenas, mas também em sentido inverso: imaginar é também a capacidade de decodificar as cenas como substituição das circunstâncias abstraídas. Ao fazê-lo, o homem criou um mundo de imagens capaz de fazer a mediação entre ele e o mundo dos fatos, de que havia se distanciado para observá-lo. Por mediar homem e mundo, imagens permitem que o homem “ex-ista”: o mundo não lhe é imediatamente acessível, nem o habita como morada, mas o modifica com cultura, transforma-o, possuído de crença deontológica: deve ser pelo trabalho e pela ação o que ainda não é.

---

<sup>13</sup> Em Abrantes (1998), as imagens de natureza se definem como ontologias assistemáticas que cobrem os chamados constituintes últimos da realidade e seus processos, por oposição a articulação e fundamentação explícita desses elementos. O mesmo se passa em relação às pressuposições a respeito do método, que longe de se projetarem explicitamente, permanecem nas bordas da prática científica.

As imagens abstraem fatos em cenas, eventos em situações, mas o fazem preservando de todo fato apenas a dimensão do plano. Ao tentar compreender o mundo através das imagens criadas o homem se depara com algumas dificuldades: as imagens não são unívocas, não representam o mundo como cifras ou coordenadas, são conotativas, sugestivas e não denotativas. Devido a sua natureza representativa, não exigem obediência a uma semântica rígida, pelo contrário, permitem que cada elemento esboçado, esteja em relação mutuamente reversível de significação com outro elemento. Isto é, a imagem estabelece para seus observadores uma relação mágica entre eles e o mundo: a cena em uma imagem permite que o nascer do sol seja responsável pelo canto do galo, como o canto do galo seja responsável pelo nascer do sol. O olho esquadrinha a imagem de trás para frente e ao contrário. Mas não o faz simplesmente acompanhando a semântica ou sintaxe da imagem, pois estas inexistem. Ao vaguear pelas imagens reconstituir-lhes o sentido e estabelece assim relações significativas entre os elementos da cena. As imagens dispõem assim para quem as observa de um tempo especificamente seu, tempo diferente do tempo linear. O significado das imagens é contexto mágico e mítico e o tempo proposto por elas, circular.

Ainda de acordo com essa saga, as imagens extrapolam sua função representativa e se tornam “biombos”, se interpõe entre homem e mundo. O homem deixa de se servir das imagens em função do mundo e passa a viver em função das imagens. Deixa de ver as imagens como abstrações do mundo em cenas e passa a vivenciar o mundo como conjunto de imagens e sucessão de cenas (a superfície das telas de TV, computador e cinema são o desenvolvimento mais eloqüente dessa inversão). Esse esquecimento e inversão alienam duplamente o homem, que deixa de olhar as imagens como mapas ou orientações. Nessa situação em que nos encontramos enquanto indivíduos e sociedade, imaginar passa a ser *alucinar* e já não é mais possível reconstituir nas imagens as dimensões anteriormente abstraídas. A orientação às imagens se torna culto e esse culto se converte em idolatria: ausência de história, de pensamento crítico, subjugação das imagens sobre seus criadores.

No segundo milênio A.C aproximadamente surgiram pessoas empenhadas na elaboração de outros códigos e engajadas no relembramento da função original das imagens. Elas passaram a desfiá-las para que se pudesse ver o mundo concreto por elas escondido. Passaram a “explicar” as imagens, a desfiá-las em linhas: a escrita acompanha o gesto que encerra a pré-história e inicia o sentido histórico propriamente dito. A linha escrita arranca a cena para ordená-la novamente, transforma-a em uma narrativa. Para ler, os olhos deslizam sob as linhas (como se faz agora) e só no final da linha o sentido se manifesta. Há um novo

tempo para uma nova experiência: a experiência de tempo linear, de corrente de progresso irrevogável, da dramática irrepetibilidade, do projeto, tempo em que se estabelecem relações causais entre os elementos: tempo histórico e de consciência histórica, portanto. Com a escrita se inicia a história, não porque se consegue gravar processos (as imagens gravavam processos em cenas), mas porque as cenas são transformadas em processos: ela produz consciência diametralmente oposta à consciência imaginativa e mágica, expurga o mundo do mito, produz consciência histórica.

Essa saga esboça um esquema simplificado, sabemos que esse desenvolvimento não é nem histórica nem conceitualmente exato, mas preservemos dela o modelo para o melhor enquadramento da imagem e sua relação com o pensamento. A partir dela sabemos que as imagens são formas de instrumentalizar nosso distanciamento do mundo, que se perfaz pelo gesto de abstrair, isto é de “retroceder” ao *mundo-a-nossa-frente*, o mundo concreto das vivências para imaginá-lo e agir sobre ele. O gesto porém se prolonga e há um transbordamento das e de imagens: vive-se dentro delas como falsas habitações, incapazes de decifrar as dimensões abstraídas, caímos em situação idólatra. O texto e junto com ele a história, a linearidade, a noção de tempo como o “transcorrer das águas de um rio” são conseqüências do gesto de desencantamento e “desmágicação” do mundo povoado de imagens: textos são explicações de imagens, sua mediação entre elas e nós. Um segundo passo atrás, a abstração de todas as dimensões exceto uma: a da conceituação. A função dos textos é desmascarar imagens e a dos conceitos analisar cenas.

Todavia, a relação é dialética: na tentativa de explicar imagens, textos se deixam imaginar, assim como algumas imagens não representam mais situações, mas sim textos. Imaginação e conceituação brincam de negar-se e apoiar-se mutuamente e perturbam a “hierarquia entre” códigos. Sobretudo se pensarmos que o paralelo da idolatria não é menos alienante e subjugador, há transbordamento e desgaste de conceitos, explicações e consciência histórica. A “textolatria”, o impulso de tudo explicar e abstrair já foi diagnosticada como crise da cultura linear sob diversos nomes e manifestações: esquecimento do ser, cientificismo avaro, racionalismo, intelectualismo, modernidade, técnica. Isso porque explicações são mediações tanto quanto o são as imagens, mas alguns textos se tornam capazes de esconder as imagens que pretendem explicar. Tais textos passam a ser inimagináveis e os conceitos nele engendrados se tornam vazios, como se pode observar nas ciências exatas. Explicar nesse contexto onde não se pode mais reconstruir as imagens abstraídas (e as vivências contidas nelas) passa a ser gesto supérfluo, neurótico e absurdo.

Portanto, é preciso que tenhamos os olhos atentos para as imagens que produzimos e que nos cercam, a fim de que não fiquemos cativos de nossa imaginação e absortos no culto a elas. Mas também que nosso gesto desmistificador e iconoclasta de destrinchar imagens em linhas, de transformar situações em processos, não nos afaste demais das circunstâncias e vivências concretas: que nosso passo atrás em relação às imagens não nos jogue no abismo dos conceitos vazios e sem sentido.

### **3.2.1 Pontos, linhas, metáforas**

De acordo com Flusser (1985), imagens se compõem de pontos que juntos significam cenas, abstrações de circunstâncias. Cada ponto deve remeter ao próximo a fim de compor um todo onde se ressalte a relação dos pontos entre si ao invés dos pontos por si mesmos. Assim a imagem é capaz de fixar para quem a ela se entregue espontaneamente ou esteja publicamente exposto, um sentido de orientação. Esquecemos-nos da função orientadora das imagens e nos deixamos enfeitiçar por elas. É preciso reconstituir e analisar os pontos: onde se encontram e como contribuem para a imagem. Esse é o outro aspecto de nossa capacidade imaginativa: reconstituir o mundo abstraído na imagem.

Os intervalos entre os pontos podem ser ligados por linhas, por cadeias causais e explicativas, por narrativa. O objetivo nessa empresa é atar melhor os pontos, tanto para nos reservar da adoração às imagens por nós criadas como também para participarmos do processo de criá-las: compô-las como o mosaico livre e conscientemente. Uma tarefa estética, por cerzir linhas causais entre os pontos das imagens; e política, por participar do processo de deciframento das imagens que nos guiam e atingem coletivamente.

Imagens são onipresentes no *mundo-a-sua-frente* que o homem monta para si: como estamos alienados da natureza, nos relacionamos com ela através de mediações. Analisar o processo de reconstituir os pontos de imagens é gesto ambíguo a ser tentado: ao invés de participar da composição do mosaico que lhe constitui podemos nos alienar de vez em uma “mediação de uma mediação”. Alienação dupla caso não estejamos de olho na experiência da mediação como fenômeno primeiro, isto é, alienação que esperamos evitar porque nosso interesse está voltado para o fenômeno comunicativo (ou para o correspondente negativo dele), para reconstituição dos pontos que compõe a imagem do fenômeno (ou parte dele). Ademais, a comunicação parece ser a meta última tanto dos gestos de abstrair o mundo em cenas, como no de dismantelar o fascínio do mundo mítico das imagens. Ambos se dão pela composição de códigos que visam informar o mundo (impor-lhe formas) e partilhar da

informação fixada. Partilhamento envolvido no ato estético e político de enlaçar os espaços vazios que se manifestam quando mais de perto olhamos as imagens. Partilhamento que colocamos em dúvida à medida que a análise se aproxima da imagem partilhada.

Gestos humanos dificilmente podem ser considerados originais se tivermos em mente o repertório raso de coisas que não foram aprendidas por acúmulo cultural e ensino. Por isso delimitar pontos de imagens é sempre feito como retomada, como reformulação. Ainda mais se pensarmos que o deciframento é gesto antigo, carregado de coparticipações. Por exemplo, julgamos que alguns pontos da imagem que nos interessa já possam ter sido identificados pelos lingüistas Lakoff & Johnson (2003). Para eles compreendemos mal o papel das imagens e metáforas quando as entendemos como meras ferramentas ou curiosidades de uma linguagem ou como habilidades cognitivas secundárias sem as quais se estrutura e funcionam as habilidades de falar e entender. O argumento pode ser reforçado se pensamos que ao longo do processo de desencantamento das imagens, há em contrapartida uma imaginação dos textos: à medida que o cristianismo textual combatia o paganismo, ele mesmo absorve as imagens que combate e se paganiza, à medida que a ciência vai combatendo as ideologias ela mesma vai ideologizando e absorvendo imagens. Hoje textos são permeados de imagens e reinterpretados por elas (a ciência cumpre seus papéis míticos) e assim como algumas imagens são carregadas de conceitualidade (as imagens técnicas como as do cinema são possíveis a partir de conceitos da cultura linear de textos e os ilustram exemplarmente<sup>14</sup>). Mediamos imagens por textos e vice-versa. Imaginação e conceituação jogam de se opor e atrair.

Sendo assim, nossos conceitos trazem além de sua função textual, explicativa e iconoclasta, uma contraparte imaginativa, ritual e “enfeitiçante”. Tanto explicam como giram em torno de si.

Por exemplo, a compreensão mediana do conceito de tempo não é elaborada exclusiva nem preferencialmente por conceitos oriundos da textualidade científica, mas recorre em nossa cultura à imagem (ou metáfora) de que “*tempo é dinheiro*” (*Time is Money*, Lakoff & Johnson, 2003). Essa metáfora<sup>15</sup> (toma-se o tempo a partir das características, valores e significados do dinheiro), ao invés de sintetizar apenas a crença homens de negócio,

---

<sup>14</sup> Sobre a imagem-conceito e o conceito-imagem: Cabrera, 2006.

<sup>15</sup> Tomamos nesse sentido, metáforas por imagens por suas funções de “resumir o mundo em cenas” que caracteriza a definição dada de imagem, mas também porque não devemos nos ater a contraparte tradicionalmente visual das imagens em superfícies empíricas, a linguagem pode ser a superfície ideal para abstração do mundo em cenas e a fixação de representações.

estrutura nosso entendimento e comportamento em relação ao tempo de maneira sistemática e abrangente. Vivenciamos, vemos, nos posicionamos e administramos o tempo em nossa vida a partir dessa articulação: falamos e acomodamo-lo conceitualmente e conseqüentemente, nossas ações estão “contaminadas” por essa conceituação imaginada. O componente imagístico da metáfora funciona como outrora o faziam as imagens de caçadas desenhadas nas cavernas: são modelos de ação fixados para orientação futura.

Levando o argumento adiante: a compreensão disponibilizada por essa estratégia imagética de constituição de conceitos disponibiliza várias inferências práticas: de que tempo é algo como um bem valioso (*valuable commodity*), algo que se possui, que se perde ou se ganha, que se investe e economiza, que é gasto sábia ou irresponsavelmente, que se empresta, se toma, se valora e se despreza: do mesmo modo e estabelecendo as mesmas relações com o dinheiro e bens disponíveis que o representam. Desta forma a metáfora-imagem de que “*tempo é dinheiro*” acaba por se infiltrar nos mais recônditos meios de se falar e pensar sobre o tempo e deixa seus vestígios na linguagem em expressões calcificadas pelo uso<sup>16</sup>.

Tempo em nossa cultura é um bem valoroso, é um recurso limitado que usamos para executar nossas tarefas. Devido ao modo como o trabalho se organizou nas sociedades ocidentais contemporâneas, onde está envolvido o tempo necessário para executá-lo, o tempo foi quantificado e se tornou natural que se use essas medidas como critério para pagar pessoas por seu trabalho (hora, dia, semana, mês, ano). Mas que isso não nos faça esquecer que esse costume é recente na história da humanidade e não existe ainda em todas as sociedades. Ele surgiu nas modernas sociedades industrializadas e estrutura nossas experiências de forma significativa a respeito do tempo. Não é apenas uma imagem isolada, está de acordo com uma gama de outras expressões relativas ao tempo e com a organização social do trabalho que se estrutura ao seu redor.

Diante disso, segue-se por extensão de princípio que uma meta-configuração conceitual semelhante possa ser identificada no contexto comunicativo. Se o processo de vivenciar se estrutura e se dá através de modelos de entendimento emprestados de um âmbito de objetos puramente “dados” e “à mão” no que tange ao tempo, é plausível que tal remanejamento ocorra também no domínio da comunicação.

---

<sup>16</sup> Frases como: “você está gastando meu tempo”, “reserve mais tempo a família”, “você não aproveita seu tempo”, atestam a tese dos autores.

Michael Reddy identifica (*apud* Lakoff & Johnson, 2003) o que ele chama de metáfora do tubo (*conduit metaphor*) como um conjunto de idéias ou imagens nem sempre aberta ou francamente assumidas a respeito do que é a comunicação, qual a natureza de seus objetos constituintes e como opera seu processo. Para ele essa imagem se caracteriza pelos seguintes *pontos*, descritos nas seguintes proposições:

- (1.) Idéias (ou significados) são objetos.
- (2.) Expressões lingüísticas são como contêineres.
- (3.) Comunicar é enviar (informações) a uma platéia.

Para a caracterização da comunicação como um processo envolvendo entes que são encapsulados em expressões e enviados a um receptor regido por um conjunto de acordos faltaria acrescentar:

- (4.) Emissor e receptor compartilham regras sintáticas, semânticas e pragmáticas que configuram acordo sobre o significado das palavras. Esse acordo garante a uniformidade no sentido das expressões que foram emitidas até alcançarem aos ouvidos de seus destinatários. Há acordo sobre essas regras e sobre o acesso a elas (MARCONDES, 1983).

De (1) a (4) se estabelece complementaridade e mútuo suporte, tornando essa imagem robusta e fazendo-a se infiltrar em nossos pressupostos sobre a linguagem e a comunicação: é devido à necessidade de fazer funcionar a imagem dos elementos da comunicação (os supostos significados) que a hipótese do contrato se forma. É porque as expressões lingüísticas são vistas como recipientes que palavras e sentenças são concebidas como possuindo significado por si mesmas. E, uma vez que o significado é visto como coisa ou objeto, é natural que se acredite que ele exista independente de pessoas e contextos.

As três primeiras são como que imagens ou meta-concepções que explicam o modo como nos relacionamos imediata e cotidianamente com a comunicação, enquanto que a quarta é como que uma imagem mais elaborada que pode ser genericamente extraída de nossa explicação desse processo. Mas ambas se entrelaçam sistematicamente em ambos os domínios<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Ao falar de sistematicidade não pensamos em nada senão na causalidade circular que outras crenças a respeito da linguagem e da comunicação mantêm com essa imagem. Também queremos dizer que ao mesmo tempo em que essas crenças moldam atitudes e vivências em relação à comunicação, nossas atitudes e vivências

Fica faltando demonstrar no uso dessa argumentação a infiltração dessa imagem na vida cotidiana com a comunicação e na elaboração de nossas explicações desse processo.

Em relação à primeira dessas tarefas, nada de mais empírico e instrutivo do que as expressões sedimentadas na fala sobre a própria linguagem e comunicação, porque essas expressões atestam de maneira mais evidente como essas imagens invadem o dia-a-dia, são suas marcas e vestígios mais claros. Expressões tais como:

É difícil *captar* as idéias dele.

Eu lhe *dei* aquela idéia.

É difícil *colocar* minhas idéias *em* palavras.

Quando você tiver uma boa idéia tente *pô-la* imediatamente *em* palavras.

Tente *colocar* mais idéias em poucas palavras.

Você não pode meter idéias tão equivocadas nas cabeças de seus alunos.

Suas palavras carregam pouco sentido.

Frases sem sentido.

As idéias estão diluídas em parágrafos muito densos.

Essas idéias são tudo o que dá para *tirar* de seu texto (Lakoff & Johnson, 2003).

No que tange às nossas elaborações teóricas sobre a comunicação, observemos um exemplo instrutivo e paradigmático encontrado na própria obra de Vilém Flusser (2008: 89). Em determinado momento de seu memorial filosófico o autor se vê na necessidade de estabelecer a diferença entre diálogo e discurso. Essas noções são também capitais na definição ocidental de racionalidade e necessárias no contexto de sua argumentação. Conscientemente ou não, a imagem do tubo, sobremaneira em seu aspecto (3), se infiltra nessa distinção, demonstrando que não apenas em expressões lingüísticas impessoais e jargões que se faz notar a influência dessa imagem, mas, como supomos, também em nossas elaborações de compreensão mais desenvolvidas.

---

confirmam e apóiam essas crenças, de forma que elas sempre se imbricam com práticas e hábitos sociais e que correspondem a necessidades públicas de captar, organizar, explicar experiências.

Define Flusser o discurso como processo a um tempo tradicional e conservador, progressista e dinâmico: *é o processo a partir do qual informações existentes e consideradas válidas são transmitidas por certos possuidores a receptores que devem ser então informados*. É processo tradicional porque liga transmissor e receptor as fontes da cultura em que acontece. O fato de servir como meio de manutenção das informações disponíveis em uma dada cultura o faz conservador. E como leva informações de um tempo passado para o futuro é dinâmico; por criar redes e fontes nas quais essas informações se ramificam é sempre “progressista”.

Já o diálogo pode ser visto como processo pelo qual vários detentores de informações parciais e duvidosas (ou passíveis de dúvida), trocam tais informações entre si, com o objetivo de alcançar síntese que possa ser considerada informação nova. É por isso revolucionário e circularmente não “progressista”. Revolucionário porque visa um salto do contraditório (as informações duvidadas ou duvidáveis) para um novo nível, o da nova informação em tese aceita pelos participantes. E circularmente não progressista porque o diálogo é estruturalmente circuito fechado entre um número limitado de participantes (mesmo os grandes grupos de discussão hoje em voga funcionam com a alternância de temas e com a passividade de muitos membros) e também porque a síntese informativa porventura alcançada não ultrapassa o número de seus participantes.

As definições de Flusser servem para fazer notar a presença da idéia de que as formas privilegiadas de comunicação (diálogo e discurso) se comprometem em maior ou menor grau com a idéia de que “comunicar é enviar”, e que o que é enviado são “informações válidas”. Assim a metáfora do tubo perpassa tanto nossa relação cotidiana com a linguagem e a comunicação quanto se apresenta em nossas elaborações teóricas refinadas. Vemos que ela o faz a partir da comparação da comunicação com características semelhantes de outros domínios que conhecemos e somos capazes de explicar. Entender nossas experiências em termos de objetos físicos e substâncias nos permite selecionar partes de nossas experiências e tratá-las como entidades discretas ou substâncias de tipo uniforme. É assim que podemos ver eventos, atividades, emoções, idéias, sentimentos em uma grande variedade de formas, é assim que constituímos o *mundo-à-nossa-frente* como um mapa: impondo-lhe linhas e limitações, que representam nossa tentativa de organizar o que nos aparece. E uma vez que podemos identificar nossas experiências dessa forma, nós podemos nos referir a elas, categorizá-las, agrupá-las, quantificá-las, raciocinar e discorrer sobre elas.

Todavia, a transferência de estruturas de entendimento de um domínio a outro, além de facilitar o entendimento do que de outra forma permaneceria obtuso, permite traduções espúrias e falsas adaptações, permite que o entendimento superficial de algo passe por entendimento e saber de outra coisa, como se fosse possível ignorar que as metáforas e comparações não falham quando nela insistimos um pouco mais e queremos estender sua aplicação. A imagem que se pode extrair da metáfora do tubo pode nos enganar sobre a dinâmica das trocas comunicativas com um modelo demasiado físico, demasiado mecânico, demasiado otimista<sup>18</sup>. A crença de que o significado possa se assemelhar a algo como um objeto, apartado de seus usos e disponível intrinsecamente na linguagem é de difícil defesa no contexto da filosofia da linguagem contemporânea; alguns autores estão dispostos a minar a crença em uma determinabilidade do significado (Quine, 1985) ou mesmo a questionar a existência mesma de algo como a linguagem (Davidson, 1986). Além do mais, essa imagem isola do processo, a atividade interpretativa dos falantes sobre o que é transmitido (a ação da filtragem hermenêutica) e a interferência do contexto, das relações (sociais, afetivas) que se estabelece entre emissor e ouvinte. Essa imagem liga elementos dispersos e fragmentados pela aparência de unidade e continuidade.

O limite das imagens se deve ao fato de que uma metáfora, tais como “*Comunicar é Enviar*”, “*Teorias são como Edifícios*” e “*Argumentar é Guerra*”<sup>19</sup> constroem-se sobre aspectos selecionados de suas contrapartes em comparação: é sobre alguns aspectos do conceito de ‘envio’ que se constrói a primeira metáfora, assim como não é de toda a extensão do conceito de ‘edifício’ que se constrói a segunda. Essas metáforas selecionam alguns aspectos e ignoram outros do que se pede emprestado na estruturação. As

---

<sup>18</sup> Sobre essa tendência de tomar o funcionamento de realidades humanas pelo último invento tecnológico disponível, Searle (*A Redescoberta da Mente*, 1997), nos adverte que a catapulta já foi um dos modelos de explicação da atividade mental a sua época. Enquanto Flusser (1979) ressalta que o homem projeta modelos para modificar a realidade inspirados no corpo humano: o tear tem como modelo o dedo humano, o telégrafo o nervo. O modelo se faz pelo produto, mas em seguida o modelo humano é esquecido e o produto se estabelece como modelo para o conhecimento e comportamento humano: as máquinas a vapor e o homem século XVIII, o homem-fábrica do século XIX e homem produto do XX, assim como o homem cibernético-virtual de nossos dias. Essa retro-alimentação entre homem e seus produtos é importante característica da alienação e auto-alienação humana.

<sup>19</sup> Essas metáforas estruturais são também retiradas da obra que serve de motivo a nossa argumentação (Lakoff & Johnson). De acordo com ela a maneira como nos referimos às teorias e argumentos está impregnada pela *Imagem do Edifício* assim como a maneira como nos relacionamos e constituímos a argumentação estão impregnadas da idéia de que *Argumentar é Guerrear*. Essas colocações estão apoiadas na análise de estruturas sociais vigentes e exemplificadas nas expressões sobre as duas imagens: ‘Qual o *fundamento* dessa teoria?’ ‘Essa teoria precisa de melhor *sustentação*’ ‘Essa argumentação é *frágil*’, ‘Sem outros fatos esse argumento *cairá* por terra’, ‘Precisamos *construir* um argumento *forte*’, ‘Eis fatos novos para *escorar* a teoria’, ‘É preciso *embasar* a teoria com *sólidos* argumentos’, ‘A acusação *destruiu* os argumentos da defesa’, etc. Sobre a imagem de guerra na argumentação: ‘suas posições são indefensáveis’, ‘ele atacou cada pronto fraco do argumento’, ‘o relativismo é o alvo principal de minhas críticas, etc. (LAKOFF & JOHNSON, 2003).

partes preteridas servem para metáforas não usuais e para o discurso figurado, para a construção de piadas e trocadilhos. Pode-se dizer, por exemplo, que de uma pessoa com dificuldades de *captar a transmissão* da mensagem que “ela sofre de incapacidade de decodificação”, estendendo a metáfora do tubo para aspectos não explorados ou marginais da mesma. Mas, mais do que isso, essa seleção a partir do qual a metáfora se estrutura pode nos vedar a visualização de outros aspectos (às vezes, essenciais) daquilo que se explica. Uma imagem constitui o entendimento de algo a partir dos elementos selecionados, mas esse entendimento se faz também pelo que a imagem deixa de mostrar.

O entendimento do trabalho em termos de recurso quantificável, da argumentação em termos de conflito e do tempo em termos de dinheiro (conceitos metaforicamente definidos de trabalho, argumentação e tempo presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas), tornam os contornos fugidios dessas instâncias mais claros e funcionalmente manipuláveis. Mas o limite intrínseco daquilo que se toma como modelo nos bloqueia a visão de outros aspectos: as linhas de produção se conformam à imagem do recurso quantificável, mas o trabalho criativo de um ator ou escritor escapam a essa forma de conceber. Outras estruturas sociais, que concebem o trabalho a partir da aproximação com atividades lúdicas ou não imediatamente rentáveis, devem estruturar o conceito de trabalho (e as metáforas constituintes dele) de forma completamente diferente<sup>20</sup>. A argumentação em nossa cultura (mediada e instaurada pela argumentação acadêmica) está fortemente ligada à idéia de combate e muitas das estratégias argumentativas, por mais que se diga o contrário, tentam acuar o “adversário” até obrigá-lo a capitular, semelhante aos movimentos de tropas em combate, a argumentação é, de certa forma, a curiosa tentativa de silenciar a palavra através da palavra: ter a última palavra. Todavia, perdemos de vista o caráter cooperativo da argumentação se assentamos as coisas assim; ao invés do embate, a maximização dos movimentos do parceiro em proveito dos próprios movimentos, tornaria a metáfora constituinte da argumentação mais próxima de atividades como a dança, mas a base “beligerante” de comparação dificulta essa visualização<sup>21</sup>.

No que tange a comunicação, a metáfora do tubo nos impede de visualizar diversos aspectos e nuances desse processo. A descrição em questão foca a comunicação em suas “qualidades primárias”, por assim dizer. É fato inegável que em todo diálogo e todo

---

<sup>20</sup> *Abolition of Work* (BOB BLACK, disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/abolicao.html>).

<sup>21</sup> Aqui encontramos fato curiosamente contraditório, o impulso original de construir o entendimento, leva-nos a não entender outros aspectos do que se procura entender devido às características do próprio impulso original de entendimento (tomar algo que se desconhece a partir do modelo do que se conhece para habilitar a compreensão).

discurso (para se ater às formas privilegiadas de intervenção filosófica) se lida em última instância com transmissão, constituição e validação de informações, essa é sua descrição elementar, esse é seu objetivo ulterior. Quando nos centrarmos nessas características, nessa descrição ulterior e trivial, deixamos de captar nervuras e nuances da interação lingüística e da cena comunicativa entre pessoas reais, a partir das quais se estabelecem relações sociais (afetivas, profissionais, familiares) específicas, pessoas e falas que vêm de algum lugar fixado no tempo e que dizem o que dizem em função do lugar e situação em que acontecem. As trocas de informação (ou a constituição da informação a ser trocada no ato de trocá-la) acontecem sobre coisas específicas e qualificadas: coisas interditas e vergonhosas, ultrajantes ou condescendentes, louváveis ou rudes. Nervuras e nuances que uma vez consideradas, perturbam a funcionalidade não problemática da imagem do tubo.

O que talvez esteja sendo camuflado nesse “tomar a comunicação pela imagem mais familiar” seja a constatação de que nas falas efetivas estão em geral presentes fatores de interferência e perturbação desse mecanismo e que se desviam em maior ou menor grau das condições ideais pressupostas em (4).

### **3.2.2 Espaços vazios, falhas.**

Podemos começar ressaltando que a integridade e positividade da mensagem não é um dado *a priori* sobre o qual se constrói a cena comunicativa; em muitos diálogos, aquilo sobre o que se discute é a própria razão de ser da discussão<sup>22</sup> (o que parece estar pressuposto na ênfase dada por Flusser na validade da informação que distingue diálogo de discurso). Conforme assinalamos acima, numa conversa não artificializada não se está no controle dos temas ou rumos da conversa, no que ela vai dar ou sobre seu êxito ou fracasso. A imagem do tubo perde de vista que numa conversa real as pessoas reenviam o já enviado, retomam temas já debatidos, evadem-se de questões colocadas, esquecem-se do que o outro disse para poder dizer algo mais também.

Por outro lado, a presença de jargões, gírias, idioletos, expressões (ou atos de fala) indiretas, implicaturas conversacionais, proferimentos de sentenças incompletas nos contextos comunicativos cotidianos põem em relevo o fato de que as condições ideais

---

<sup>22</sup> “Deve haver uma grande diferença entre uma disputa envolvendo pessoas que entendem umas as outras bem e uma troca na qual alcançar mútuo entendimento é grande parte do problema” (Davidson, 2005: 255a *Dialectic and Dialogue*, tradução nossa).

apresentadas em (4) nem sempre estão integralmente atuantes e por vezes são infringidas, distorcidas e abandonadas, conscientemente ou não.

O aspecto não explorado de uma explicação da comunicação em termos de mecanismo é que mecanismos podem funcionar mal, extraviarem-se e tornarem-se obsoletos. *Ceteri paribus*, a presença de atos falhos (quando se expressa o que não se queria expressar) ou paralalias (incapacidade temporária de falar), parafrásias (uso de palavras inadequadas ou inexistentes), afasias nominais (uso de expressões “como é que se diz mesmo aquilo...”), atestam algumas dificuldades deixadas de lado: dificuldades de *transmitir* adequadamente informações que se quer expressar, dificuldades de formular o objeto de envio, dificuldades de discriminar para si mesmo que se quer expressar. Fenômenos que afastam a comunicação da discricção e estabilidade ontológicas presentes na imagem do tubo.

Por outro lado, expressões como “compreende?”, “o que você quer dizer com isso?” e “não entendi o que você queria dizer” ratificam a existência dessas defecções e sugerem tanto que essas perturbações são conscientes, quanto é possível emendá-las com essas expressões. Expressões como “desculpe interromper”, “sem querer mudar de assunto” estão na mesma direção e categoria de “expressões em socorro da troca lingüística” (Marcondes, 1983) e indicam que compreendemos mal o fenômeno comunicativo se o tomamos exclusivamente a partir de suas instâncias positivas, de seus casos bem sucedidos. Contrariamente, podemos fazer notar aqui que o oposto também pode ser o caso: que suas interrupções e fracassos podem se tornar o ponto de partida para o entendimento do fenômeno: o conjunto de idéias de que só raramente nos comunicamos com sucesso, de que sempre o fazemos com ressalvas e de que algo do transmitido irremediavelmente se perde ou se transforma nesse processo pode figurar ao lado de sua contraparte positiva, basta que mudemos de perspectiva. Mas o que seria necessário para virar o pescoço nesta direção? Ela é de algum modo inteligível ou possível, ou depende sempre de uma atitude de suspeita em relação às certezas imediatas diante de nós? Silenciemos por hora estas perguntas e continuemos na exploração dos fracassos e interrupções comunicativos.

Percebemos que a metáfora do tubo é tanto um expediente útil de entender o mais abstrato via o mais simples e familiar, como também é obstáculo para notar aquilo que não se conforma a esse modelo. Constatamos que uma vez que a troca lingüística é retirada de sua “abstralidade” e colocada em circunstâncias histórico-sociais (quem fala, sobre o que fala, a partir de que relação, etc.), os aspectos defectivos porventura ignorados se tornam salientes. Constatamos a existência de expressões cotidianas que nos alertam sobre essas falhas (“não

entendi”, “o que você quer dizer com isso”, etc.). Todavia os casos em que esses desvios são percebidos e que se tenta resolvê-los convivem com circunstâncias onde a percepção do problema não chega a acontecer. Indo numa escala: há ocasiões onde se sabe não estar falando da mesma coisa, situações onde se suspeita não estar falando da mesma coisa e ainda situações onde sem sequer se suspeita não estar falando da mesma coisa.

Na medida em que levamos adiante a idéia de assentar o relacionamento que a linguagem e a comunicação têm com o solo cultural onde acontecem, nos afastamos do ponto de vista segundo o qual a linguagem é essencialmente um meio de comunicação neutro, e a imagem harmônica da comunicação começa a periclitar. Não é nova a idéia de que a linguagem é um instrumento em potencial nas mãos das classes dominantes, um instrumento que pode ser usado tanto para mistificar ou controlar quanto para comunicar. O sociólogo inglês Herbert Spencer já aconselhava a pesquisa do que ele chamava de “controle exercido por uma classe sobre outra através da linguagem, percebido nas práticas sociais, nos títulos, saudações e formas de tratamento” (*apud* Burke, 1995: 47), apontando para outros casos em que a desfuncionalidade da linguagem para fins exclusivamente comunicativos pode ser percebida, mas ao invés de emendada, é intencionalmente mantida.

Isto ataca diretamente o ideal comunicativo pressuposto nas concepções positivas da comunicação: a idéia de que nossas trocas lingüísticas só são mutuamente inteligíveis porque há uma “boa vontade” em interpretar os movimentos do interlocutor como lances válidos no jogo comunicativo, mesmo quando esses lances parecem se desviar das condições ideais de inteligibilidade.

A sustentação desse ideal, como demonstraremos, vai depender do quanto estamos dispostos a tomar abstratamente quem fala, em que circunstância, mediados por que relação e a partir de quê situação hermenêutico-interpretativa já construída (os elementos que não cabem na tomada da realidade comunicativa por um modelo imediato mais fácil de compreensão ou por seus processos objetivos e disponíveis de constituição). Já que as falhas podem ou não ser percebidas; uma vez percebidas, podem ou não ser emendadas; além disso, podem ser provocadas e intencionalmente mantidas. Na medida em que o lingüístico não é abordado ou visualizado a partir de si mesmo, mas relacionado com condições e instâncias que não são elas mesmas parte da linguagem e a partir do momento em que essas condições e instâncias não podem ser plenamente objetificáveis e disponibilizadas, falar e se fazer entender admitem outras gradações entre o positivo e o negativo. Mas que condições e instâncias?

### 3.3 Contexto, ideologia.

É conhecido da filosofia analítica da linguagem, sobretudo a partir do chamado “segundo Wittgenstein” das *Investigações Filosóficas*, uma consciência maior na análise lingüística daquilo que está ao redor de seu funcionamento, aquilo que lhe permite ser e funcionar; esse algo mais é entendido em termos de contextos e condições preparatórias para a execução lingüística. Essa consciência trouxe como ganho metodológico a visualização da linguagem de forma não reificada e substancialista (na linha deflacionista que tem exercido fascínio na filosofia acadêmica contemporânea), mas sim como essencialmente vinculada à prática social, relacionada a uma situação em que faz sentido utilizar-se de determinadas expressões e a uma forma de vida em que estas expressões têm significado.

A análise dessas condições e contextos que tornam a linguagem significativa conseguiu estabelecer que coisas devem estar razoavelmente assentadas para que a linguagem ponha-se (ou não) a funcionar. Esse projeto adquiriu obsessões de grandeza que não seduziram quem talvez o tenha formulado pela primeira vez. Wittgenstein declinou da ambição de determinar os usos possíveis (e imagináveis) da linguagem em um grupo taxonomicamente determinado de tipos e a de estabelecer as condições prévias desse uso. Talvez por conceber as formas de vida necessárias ao funcionamento da linguagem de maneira tão rica, multiplamente determinada por imprevisíveis variáveis de contexto, Wittgenstein não fixou esses usos em categorias, mas deixou-os tão soltos quanto as formas de vida que lhes dão sentido: a linguagem é seu uso e esses usos mantêm entre si apenas a dinâmica dos jogos, longe de se co-implicarem definicionalmente, não há entre eles senão semelhanças de família.

Com espírito oposto, as análises da linguagem que procederam a essa tomada de consciência do contexto não toleraram essa liberalidade com que Wittgenstein tratou a questão. A tentativa de Searle (1995) de categorizar e fixar a taxonomia dos atos de fala (os tipos de usos possíveis da linguagem) e de Grice (1982) de estabelecer os princípios e máximas desse uso na conversação, foram reações formalizadoras ao caos aparente que as sugestões que as *Investigações Filosóficas* implicavam para o entendimento da dinâmica da linguagem.

Nas palavras de Searle:

[...] Wittgenstein julgava que nenhuma lista finita de categorias poderia ser uma resposta. ‘Mas quantos tipos de sentenças existem?...Há inúmeros (unzählige) tipos. ’ Mas esse conclusão um tanto céticas deve levantar suspeitas. ...Veremos que a

cinco maneiras de usar a linguagem, cinco categorias gerais de atos ilocucionários. (SEARLE, 1995, introdução, X).

Também para não deixar que a constituição de significado alheia a normas Grice (1989) desenvolve um princípio geral instanciado em quatro máximas. *In verbis*:

[...] Nossos diálogos, normalmente, não consistem em uma sucessão de observações desconectadas, e não seria racional se assim fossem. Fundamentalmente eles são, pelo menos até certo ponto, esforços cooperativos, e cada participante reconhece neles, em alguma medida, um propósito comum ou um conjunto de propósitos, ou, no mínimo, uma direção mutuamente aceita. Este propósito ou direção pode ser fixado desde o início (por exemplo, pela proposição inicial de uma questão para discussão) ou pode evoluir durante o diálogo; pode ser claramente definido ou ser bastante indefinido a ponto de deixar aos participantes considerável liberdade (como numa conversação casual). Mas a cada estágio, alguns movimentos conversacionais possíveis seriam excluídos como inadequados. Podemos formular, então, um princípio muito geral que se esperaria (*Ceteri paribus*) que os participantes observassem: faça sua contribuição conversacional tal como é requerida, no momento em que ocorre, pelo propósito ou direção do intercâmbio conversacional em que você está engajado. Pode-se denominar este princípio de Princípio da Cooperação. (1982: 3 - 4).

A segunda citação nos interessa aqui porque faz mais do que se conformar a um dos aspectos da imagem do tubo (4) e mais do que dizer que os contextos que dão sentido a linguagem e a prática conversacional são regulados por algum princípio ou norma. Ela afirma que esse princípio tem tanto um caráter lógico quanto um caráter ético. Seu caráter lógico surge da necessidade de explicar como preenchemos no que se diz, aquilo que pressupomos que se queria dizer quando sua inteligibilidade aparenta estar comprometida. Como a partir de informações parciais, incompletas e aparentemente fora de propósito a conversação se efetua sem as quebras e interrupções que aludimos acima (“o que você quer dizer com isso?” etc.). Seu caráter ético surge da constatação de que o preenchimento dessa lacuna se dá a partir da *boa vontade* existente entre os falantes de entender e se fazer entendido, de ser *caridoso* em maximizar as expressões do interlocutor de forma a preencher o hiato identificado entre a elocução (o que se disse) e a intenção (o que pretendia ser dito).

O interessante é que o preenchimento lógico é feito tendo em vista o caráter ético: como se pressupõe a existência de uma relação perpassada pela boa vontade entre os falantes em se fazer compreender, algo deve ser feito do ponto de vista lógico para passar do dito para o intencionado, acionamos um mecanismo reparador do fluxo comunicativo porque o intencionado fere o pressuposto ético da cooperação.

Parece possível extrair daí a conclusão de que casos em que esse princípio ético-lógico não esteja atuante não podem sequer ser considerados como conversas ou trocas lingüísticas efetivas, pois o pressuposto de toda ação comunicativa, mesmo para refutar ou ofender, é a vontade de entender o que se discorda ou se procura degradar. Isso pode ser

resumido em uma predisposição a tomar o que o outro diz significativamente. Sem esse ânimo de cooperação, mesmo que mínimo, não há situações comunicativas constituídas. Ou, o que pode ser mais grave: casos de ausência total de boa vontade excluem-se de antemão como uma oportunidade comunicativa.

O engajamento em qualquer jogo lingüístico vai depender em algum grau da predisposição captada na descrição de Grice das condições preparatórias da situação comunicativa: esforços cooperativos, propósito comum, direção mutuamente aceita. Ou isso ou nada. O princípio cooperativo é visto então como condição *sine qua non* de qualquer oportunidade comunicativa.

Todavia, além dos casos gritantes de falha total, onde os participantes da situação comunicativa se furtam dessas condições e onde há consciência dessa má-vontade em engajar-se, favorecer e reconhecer propósitos comuns, há também uma infinidade de casos em que o pressuposto cooperativo é (intencionalmente ou não) abandonado, pervertido, constrangido, manipulado, não reconhecido, parcialmente obedecido, burlado. Mesmo assim a conversação se sustenta de forma tal que sua sustentação não é prova de que esse mínimo cooperativo foi alcançado, mas sim de que podem existir mecanismos que impedem a visualização de sua falha. Ou ainda, se alcançamos esse mínimo, não estamos em condições de dizer que é ele que norteia a conversação, que é a partir do reconhecimento de propósitos comuns que se dá a troca verbal, que se engaja nela. Talvez, motivos de outra ordem, mecanismos menos nobres e menos cooperativos fazem a passagem do *dito* para o que se quis *dizer*, conformam a expressão a sua significação. Como isso é possível?

Por exemplo, o significado que a noção de ideologia tomou a partir de Marx nos alerta para a existência de situações discursivas, que tomadas do ponto de vista lingüístico por si mesmo (sintático-semântico) ou mesmo pragmático (pressupostos comuns, cooperatividade), se mantêm plenamente inteligíveis e comunicáveis, apesar de se constituírem por uma distorção fundamental que não se dá ela mesma à comunicação, que não se apresenta entre todos os falantes da linguagem.

Em um sentido positivo, ideologias estão na base de toda e qualquer situação social (como a comunicação entre os indivíduos de uma sociedade), entendida como idéias norteadoras de certo planejamento social, de um encaminhamento coletivo. Como fonte de valores norteadores de ações e de constituição de novos valores e interpretações sociais.

Em uma noção mais crítica e restritiva, definida por Althusser (1972) como uma “relação imaginária com as situações concretas da existência”, uma estrutura ideológica se apresenta como um a priori de sentido, uma direção de significado, um arcabouço de pressuposições e valores que pairam sobre toda uma comunidade lingüística: não apenas norteando projetos coletivos, mas fazendo-o a partir de uma falsificação das chamadas condições concretas (entendidas como relações de poder), distorcendo-as e escamoteando sua atuação a partir da apresentação de idéias e valores que neutralizem seus vestígios e apaguem seus rastros, idéias portanto que “deformam” a informação, simulacros de idéias.

Assinalamos que o que está ao redor da linguagem e lhe permite existir é visto na filosofia analítica da linguagem em termos de contextos, formas de vida, pressupostos cooperativos. Dimensões não explícitas da linguagem que a fazem possível e significativa. Dimensões que apesar de não se fazerem pronunciar no próprio ato da fala, estão acessíveis a ele: os princípios e máximas conversacionais de Grice são acionados a partir das próprias elocuições em que ocorrem, se dão a perceber em sua atuação.

Fizemos notar que eles podem tanto não ser tão centrais assim (e disputar a responsabilidade pelo andamento das conversações com outros pressupostos) quanto mesmo sua plena atuação pode mascarar a ocorrência de outras pressuposições. Para dar margem a essa suspeita acionamos outra ordem de pressupostos regidos pela noção de ideologia. Seja positiva ou negativa, há uma dimensão anterior à linguagem e sua estruturação enquanto discurso que faz o mesmo que as noções pragmáticas (encorpam, orientam, tornam possíveis os atos de fala), mas cuja acessibilidade pode não ser tão imediata e cuja ação pode ser sutil e escamoteada.

Todas as situações sociais, todas as trocas de informação vão remeter a esse pressuposto. Enquanto projeto social, irão reverberá-lo, reforçá-lo, como também, por um jogo de causalidade mútua, poderão a cada momento a ele se reconduzirem e dele se reforçarem. Desta forma, diferente dos pressupostos formais e neutros que encontramos em Grice e Searle como anteriores à linguagem, os pressupostos entendidos enquanto discurso, enquanto ideologia, enquanto metafísica, têm conteúdo e diretividade. Como portadores de valores, projetos, formas de ação e interpretação, eles interferem na constituição e no rumo, nas conclusões e na forma que as situações discursivas e dialógicas se desenvolvem. Colocam em risco a integridade de uma imagem comunicativa não acidentada e bem intencionada, lançam outros pressupostos em segundo plano e atingem a autonomia dos falantes para dizer o que dizem.

Enquanto “falsa consciência” e “relação imaginária com as relações concretas de existência”, constituem simulacros de informação, simulacros que escamoteiam a situação com a qual se instaurou na geração do discurso: o jogo de forças e as forças em jogo que pendem as apreciações, as descrições, as linhas de julgamentos e ação para um determinado objetivo.

Esse escamoteamento cumpre em certo sentido com as exigências de cooperação, escapa ao funcionamento lingüístico objetivo, não distorce as informações ao nível pragmático das condições do discurso, ao menos ao nível formal descrito por Grice. Uma ideologia não se furta da *relevância*, nem da *qualidade*, nem da *quantidade*, nem do *modo* como seu conteúdo deve ser pragmaticamente expresso, não se furta em favorecer seu entendimento, nem de ser caridosa e gentil com o que se conforma a ela e reproduz. Seu operar favorece um âmbito particular de entendimento: o entendimento das sentenças e discursos por ela formados.

Mas há um nível de distorção e manipulação da cooperação no funcionamento de uma estrutura ideológica. Um nível de desobediência da cooperação que se constitui justamente da tentativa de obedecer-lhe. Na tentativa de “enformar” através do discurso as informações consideradas válidas é que se *deforma* o entendimento das condições concretas em que se dão, daquilo que seria visualizado caso a estrutura de poder que rege a formação de sentido fosse desmascarada. Transmitir o que se considera válido, mesmo com todas as máximas caritativas da conversação, é ainda falhar em comunicar se essa validade é ideologicamente constituída. Poderia se emendar que em certos casos transmitir o válido pode se tornar a maneira mais sutil (e cretina) de se furtar à cooperação, de burlar a comunicação, na medida em que esse “favorecer o entendimento do que se diz” é também afastar o outro de sua consciência das condições concretas de sua existência, é portanto, enganá-lo, desviar sua atenção para pontos irrelevantes, ludibriar e não cooperar.

As falas distorcidas em suas condições prévias de geração de sentido são capazes de manter a aparência de diálogo e de comunicações “autênticas”, mas o fazem em situações a priori malogradas quanto aos objetivos da comunicação<sup>23</sup>.

Mas se essas são falhas que precisam encobrir sua ocorrência para se fazerem efetivas, como fazê-las falar e aparecer? Se elas são inteligíveis do ponto de vista lógico e se

---

<sup>23</sup> Malogradas de acordo com os princípios ético e lógicos da comunicação descritos por Grice, é sua racionalidade e, sobretudo, sua moralidade descritiva que não podem ser aceitas integralmente uma vez que se pondera que as situações sociais de enunciação (a própria pragmática da linguagem) se dão em espaços onde atuam mecanismos de geração de significados não totalmente disponíveis, a primeira vista, aos seus usuários.

aparentam favorecer a compreensão, como captar sua irrupção e o escamoteamento da estrutura de poder que lhe é constituinte?

### 3.4 Pressupostos não formais, linguagens, silêncio

Danilo Marcondes (1984) propõe a análise de alguns casos onde o princípio ético-lógico de cooperação está parcialmente suspenso de uma forma não disponível a constatação dentro das expressões geradas a partir de sua transgressão.

As análises em questão recaem primeiramente sobre a obra *1984* de George Orwell (1980) na qual se descreve uma sociedade autoritária fictícia (mas, como todo o didatismo característico das fábulas, muito próxima da nossa realidade). Nessa sociedade uma verdadeira engenharia subjetiva é operada sobre a população. Uma língua artificial – o *Newspeak* – é criada para substituir a língua original – o *Oldspeak*. A função do personagem principal da trama – Winston Smith – é reescrever números antigos do *The Times* em *Newspeak* para falsificar os registros nos quais a história se baseia. Além disso, a nova língua tinha como característica a supressão de tempo e modos verbais: as indicações de temporalidade e de valor de verdade, substituindo juízos de valor do *Oldspeak* por termos mais convenientes do *Newspeak*. Essa falsificação visava restringir as possibilidades de expressão de idéias contrárias aos governantes dessa sociedade e empobrecer o pensamento de um modo geral; visava impedir qualquer uso possível da linguagem que viesse a desenvolver a consciência crítica dos falantes e que possa trazer empecilhos à dominação. Era falsificação que não deixava seus rastros no falsificado.

A infinidade de expressões possíveis de se formular em uma língua (como a geratividade semântica estudada por Chomsky) é restringida em temas e vocábulos ao socialmente vigiado e manipulado. Por mais que cada expressão possa ser inédita em si mesma em relação a sua formação, as conversas em que são empregadas chegam aos mesmos lugares de sempre, não surpreendem as expectativas: repetem ao inovar, diálogos que não são senão a repercussão de discursos dominantes e unilaterais, mera transmissão de informações consideradas válidas, que há muito não passam pelo questionamento de sua validade. Aos próprios usuários da linguagem (aptos a produzir expressões corretas e inteligíveis nessa situação discursiva) escapam todos os elementos determinantes das conversas que travam. Nessa situação a conversa é executada neles e não por eles. Uma fala anterior as suas falas se faz falar por eles. Não se comunica, mas se ratifica o já informado, o diálogo, definido por Flusser como a síntese possível de informações cuja validade está em jogo, é impossível. Uma

vez que não há informações em jogo que já não façam parte de um determinado jogo, não há expressões que não tenham sido manipuladas, cuja distribuição de significados não tenha acontecido de antemão.

Conforme assinalamos acima a noção de ideologia se encaixaria como explicação da situação anteriormente narrada: as condições concretas de existência (uma sociedade totalitária determina o que pode ou não ser dito) são escamoteadas por um conjunto de idéias e valores que fornecem instrumentos de interpretação (*Newspeak*) da situação como naturais e necessários. Mas aqui cabe notar que a análise dos pressupostos e dimensões anteriores à linguagem não precisa ficar restrita a essa noção para assinalar fenômenos onde uma dimensão do discurso (ou de sua formação) sofre alterações e direcionamentos prévios, sistemáticos e inconscientes.

Há o mesmo “falar anterior a própria fala” na forma que Foucault (2004) se utiliza da noção de disciplina: fenômenos discursivos constituídos a partir de uma estrutura meta-discursiva ao qual remontam e reverberam, que direcionam não só o discurso ,mas abrem todo um universo de interpretação e ação

Ambas as noções apontam para a idéia de que a linguagem não é simplesmente uma ferramenta nas mãos, ou melhor, na boca de seus usuários, mas instrumento de execução e justificação de poder, de relações de interesses que se materializam, se apresentam, se escondem e acontecem nela.

É conhecida também na tradição hermenêutica a idéia de que ao invés de conduzir uma fala, somos muitas vezes conduzidos por ela. Assim como além de falar uma língua em um determinado nível e contexto, somos anteriormente falados por ela. Derrida (1997) sugere em sentido similar que é a língua que usa seu falante e não o contrário.

Em um sentido não explorado por Marcondes, a fábula de Orwell é ilustrativa do controle de um grupo sobre outro a partir da linguagem (ou de engenharias subjetivas através da linguagem, de ditaduras da linguagem). Mas que permanecem sob todas as aparências como controles naturais ou interpretações baseadas na natureza das coisas como elas são.

A subtilidade desses métodos não deve nos dar a impressão de que eles não são objetivos e superficialmente observáveis, não se escondem em gestos simples e atitudes ingênuas. A análise de alguns outros casos menos fictícios desse controle lingüístico torna mais evidente a relação viciada e adulterada que pode se estabelecer a linguagem. De trocas

discursivas nada cooperativas e que por isso, longe de levar – a partir da maximização da racionalidade e coerência da fonte emissora – a conclusões explicitamente assentadas no transcurso da conversa, enveredam para o convencimento sub-reptício de valores e avaliações.

Para ressaltar essa dimensão viciada da experiência comunicativa é preciso fazer notar que usos da linguagem configuram “diferentes” linguagens entre os usuários, com regras de inferência, pressupostos pragmáticos e critérios de referência distintos. O historiador Peter Burke (1995) menciona o modo como grupos sociais distintos se utilizam da linguagem de maneira diferenciada. Afirma que encobrimos muitos fenômenos se falamos “linguagem” genericamente, sem a perspectiva da diferença do modo de falar entre grupos, diferenças que vão desde as evidentes marcas de sotaque que caracterizam grupos, como nordestinos ou sulistas, até à condição social evidenciada pela preferência a certos temas e vocabulário para designar a mesma sorte de coisas (os manuais de etiqueta figuram neste contexto como documento importante da relação entre status e linguagem).

Conseqüências mais interessantes estão presentes nas análises que o uso diferenciado da linguagem tem quando analisamos como historicamente a linguagem das mulheres é diferentemente estruturada em relação à dos homens.

Diferenças que nem sempre se traduzem apenas na qualidade (forma, entonação, temas, vocabulário), mas também na quantidade do que é falado: existe em muitas sociedades, como regra explícita ou suposição masculina, a crença de que as mulheres devam permanecer em silêncio em algumas ocasiões. Essa regra do silêncio feminino é formulada explicitamente por Aristóteles, defendendo sua idéia com uma citação de Sófocles, que por sua vez citava um provérbio grego segundo o qual “o silêncio dá graça a mulher” (*apud* Burke, 1995).

A cena comunicativa é constrangida em suas pressuposições cooperativas, pois nem todos os indivíduos em uma sociedade dispõem da palavra em sua totalidade (como na fábula de Orwell). As formas de comunicação daí oriundas serão sempre formas fracassadas ou a meio caminho porque pressupõem uma assimetria no potencial de uso da linguagem por parte dos usuários. As mulheres representam em muitas sociedades o papel de grupo “silenciado” que deve estruturar seu mundo por meio de modelos e do vocabulário do grupo dominante. Elas são em geral treinadas e estimuladas para falar de maneira diferente, expressando subordinação social em uma variedade de linguagem hesitante ou “impotente”, pois quando não se cobra o silêncio, espera-se que suas expressões carreguem uma predileção por eufemismos e adjetivos emocionalmente carregados, uma retórica de hesitação,

dissimulação e maior adesão a formas consideradas corretas ou padronizadas. (Burke, *ibidem*).

No que se refere à engenharia subjetiva operada através da linguagem é útil analisar aqui um caso de quebra do pressuposto cooperativo presente na forma como se abordam na grande mídia brasileira (as grandes empresas de comunicação) os movimentos sociais. O exemplo em questão encontra paralelo com o artigo de Danilo Marcondes (1984) sobre as formas viciadas de comunicação, onde se exploram certas características da linguagem com o objetivo de forçar a confusão ou as conclusões que se pode tirar da informação manifesta.

Caracteriza essa forma de comunicar a ocultação daquilo que a constitui: os interesses de quem detêm o poder de disseminar a informação em escamotear esses interesses e forçar determinadas interpretações da informação (novamente, a restrição das possibilidades de expressão e seu constrangimento temático). Certas características perlocucionárias da linguagem (e principalmente características da mídia jornalística, como ênfase e edição) são exploradas com o intuito de fazer passar em situações comunicativas normais (do ponto de vista lingüístico) uma direção temática e valorativa das conversações.

Um estudo de caso ilustrativo é o modo como esses mecanismos estão presentes em algumas convenções básicas da abordagem jornalística brasileira sobre os movimentos sociais envolvidos com a questão agrária. A fábula de Orwell se descola da ficção de maneira impressionante (ou a realidade toma ares de ficção descaradamente). De acordo com o jornalista, há um claro objetivo de demonizar esses movimentos, de carregar os efeitos perlocucionários da abordagem que se passa como neutra e factual, de fazer do discurso, enquanto transmissão de informações consideradas válidas, transmissão de informações que se quer tornar válidas pelo próprio ato de transmiti-las (um performativo ideológico). Tal mecanismo foi didática e ironicamente identificado pelo jornalista Osvaldo Costa (2009) em “regras” da abordagem jornalística. Pedimos aqui vênia pela utilização de uma citação longa, mas como veremos, ela se enquadra perfeitamente nos processos tendenciosos e distorcidos de comunicação que aqui pretendemos suscitar. Além do mais, a comunicação nas novas mídias como a TV e demais aparelhos técnicos, abre espaço para se repensar as relações entre mágica da imagem e a explicação do texto anteriormente aludida. Vamos à citação:

1ª) Toda ocupação de terra deve ser chamada de invasão

Ao invés de usar o termo adotado pelos movimentos sociais, "ocupação" – manifestação de pressão para o cumprimento da Constituição pelo Estado e denúncia da existência de latifúndios –, é mais eficiente para o objetivo de defesa do princípio da propriedade privada a utilização da palavra "invasão" – tomar para si pela força algo que não lhe pertence.

Dessa maneira, implicitamente, estamos dizendo que discordamos dessa prática e a consideramos ilegal, e conseguimos gerar a sensação de pânico generalizado em todos os donos de propriedade, sejam elas rurais e produtivas, ou até mesmo propriedades urbanas.

Observação: essa regra não é generalizável. Para os casos em que os Estados Unidos invadem países, destroem a infraestrutura e matam a população, deve-se utilizar o termo "ocupação".

Aqui a semelhança com a fábula de Orwell não é mera coincidência, com a diferença de que não se espera que a história dos movimentos sociais seja escrita em algum *Oldspeak* verídico para então passa-la para um *Newspeak* viciado: o presente é já constrangido e falsificado. A capacidade de fazer reformulações *ad hoc* da regra (a exceção americana) demonstra a sistematicidade e organicidade da mesma.

2ª) Regra do efeito dominó: fale só do maior para bater em todos

O acordo da grande imprensa é manter somente o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) na pauta dos noticiários, e evitar sempre que possível falar da existência de outros movimentos sociais. Para isso, quando se tratar de movimentos do campo, basta usar sempre a expressão genérica "movimento dos sem-terra", ou falar dos "sem-terra", sem mais detalhes.

Se a pauta exigir o detalhamento do movimento, recomenda-se associá-lo sempre ao alvo principal, com expressões como "movimento dissidente do MST".

Essa regra ainda colabora para a desunião entre os movimentos, pois os menores se incomodam pela invisibilidade e pelo fato de terem suas ações relacionadas sempre ao MST.

3ª) Reforma Agrária deve ser tratada como questão de polícia

Movimentos sociais e reforma agrária devem, sempre que possível, ser tratados na página policial, no caso de jornais impressos, e no bloco do crime e dos desastres, no caso dos telejornais.

Caso não seja possível enquadrá-los na seção policial ou em espaço próximo, use títulos para editoriais que lembrem o belicismo, como "campo minado". Não importa o que diga sua matéria, os títulos devem falar por ela, mesmo que não tenham relação com o conteúdo. Use tons sensacionalistas e fatalistas.

4ª) Nunca divulgue os artigos progressistas da Constituição Federal

Os artigos da Constituição Federal que tratam da função social da terra, que integram o código agrário – 184 a 191 – nunca devem ser mencionados em reportagens sobre os movimentos sociais, para evitar a compreensão de que a ação de invasão de terras pode ter algum respaldo legal.

É sempre recomendável lembrar da lei de Segurança Nacional e da necessidade de uma legislação contra o terrorismo no Brasil. O termo "Estado de Direito" é ideal para isso. Considere qualquer manifestação uma afronta ao Estado de Direito, mesmo que ele seja apenas o Direito do Estado.

Se falar do Estado de Direito e suprimir os artigos progressistas da Constituição não for suficiente, convém colocar as reportagens próximas à cobertura de ações

terroristas ou, levantar a suspeita de que há relação do movimento social com uma organização terrorista ou guerrilheira estrangeira.

Conjunto de regras para serem selecionadas e aplicadas conforme a conjuntura exigir:

5ª) Levante a bola para o oportunista de plantão

Não é verdade que o papel da imprensa é apurar a verdade dos fatos. Todo aspirante deve saber que a imprensa tem poder para gerar os fatos.

Além disso, apurar fatos implica em sair da sua cadeira e nem todos eles podem ser apurados por telefone. Basta fazer uma reportagem suspeitando de algo, e procurar um oportunista que queira protagonizar a indignação pública para a suspeita ganhar dimensão de notícia.

Sempre há alguém à disposição esperando para se deslumbrar com as luzes dos holofotes. O exemplo bem sucedido mais recente foi o caso da requeitada pauta da suspeita da legalidade do financiamento público para cooperativas da reforma agrária, em que o presidente do Superior Tribunal Federal (STF) desempenhou o papel de porta-voz da bancada ruralista, dando respaldo para a suspeita, e de quebra, aproveitando para atacar o governo federal.

Se não houver ninguém do Judiciário ou algum deputado, não importa, qualquer um, sem nunca ter ido a um assentamento ou acampamento pode ser transformado em "especialista" em questão agrária: sociólogos, filósofos e até jornalistas.

6ª) Nem sempre devemos apurar os dois lados da notícia.

Quando já conseguimos incutir um pré-julgamento na opinião pública sobre o caráter marginal das ações dos movimentos sociais, podemos reforçar essa opinião entrevistando somente o lado agredido pelas ações, as vítimas dos movimentos. Fica implícita a informação de que, como os integrantes dos movimentos são foras da lei, quem deve escutá-los é a polícia e o poder judiciário. Se ainda assim tiver que ouvi-los, seja breve e descontextualize a frase.

7ª) Não deve existir noção de historicidade, nem de causa e consequência em nossas reportagens.

Não abordar as razões da ação dos movimentos sociais, evitar a divulgação da nota à imprensa. Não importa há quanto tempo às famílias estejam acampadas, quais promessas foram feitas pelo governo, se a terra é do banqueiro que saqueou os cofres públicos ou do coronel que vive do trabalho escravo. Se detenha nas consequências da ação.

8ª) Dramatização da repercussão das ações dos movimentos sociais.

Retire o foco das motivações estruturais e causas históricas e centre a abordagem nas consequências para os indivíduos donos ou empregados das propriedades invadidas ou atacadas. Fale do prejuízo econômico para o proprietário, e se possível faça uma entrevista com o mesmo ou com um familiar próximo para mostrar a comoção da família diante do ataque bárbaro. É importante mostrar o estado de choque emocional, e o ideal é que a pessoa esteja chorando.

Surte grande efeito a entrevista com trabalhadores da fazenda ou da empresa. O maior exemplo é o caso da ação no horto da multinacional Aracruz no Rio Grande do Sul, em que uma técnica de laboratório se fez passar por pesquisadora e, em prantos (!), afirmou que a destruição das mudas de eucalipto acabou com mais de vinte anos de pesquisa.

Nesse caso, as reportagens conseguiram colocar os movimentos sociais como contrários à ciência e ao desenvolvimento tecnológico, evitando a pauta concreta da ação, que se centrava na expansão ilegal das terras da empresa e na depredação da natureza com o monocultivo de eucalipto.

9ª) Campanha de desmoralização permanente dos movimentos sociais.

É sempre bom manter semanalmente pautas de desgaste aos movimentos sociais, mesmo que não haja uma ação que renda manchete. Nesses casos, a regra é trabalhar com associação, encaixando uma reportagem que fale sobre um movimento após ou entre matérias que falem, por exemplo, de casos de corrupção no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), venda de terra e desmatamento em assentamentos da Amazônia Legal, etc.

Bata nas mesmas teclas, insista nas mesmas teses permanentemente, mesmo que elas já tenham sido usadas antes. Insista, por exemplo, que o MST irá romper com o Governo Lula desta vez, mesmo que o movimento afirme e demonstre desde o primeiro dia de governo que nunca esteve atrelado.

E quando não for possível tomar como alvo os movimentos sociais, vale mirar nas bandeiras de luta deles, alegando estarem ultrapassadas, deslegitimando-as como parte da solução atual para os problemas do país. Nesse caso, pode-se até reconhecer o valor histórico que bandeiras como reforma agrária cumpriram no Brasil e em outros países, mas deve-se usar essa manobra apenas para recusar essas propostas no presente.

10ª) É fundamental saber manipular a dimensão subjetiva do telespectador ou do leitor

Não é apenas com a manipulação dos fatos e com a edição das entrevistas que podemos influenciar na interpretação que os nossos consumidores farão. Na TV, a expressão facial e o tom de voz dos repórteres, dos comentaristas e, sobretudo, dos âncoras, é determinante. A adoção do semblante sério e do tom de voz grave deve indicar a importância do tema.

Além da performance dos jornalistas como atores, é recomendável que o pano de fundo do cenário também traga imagens que gerem medo e desconfiança. O exemplo do Jornal Nacional é o mais ilustrativo: para falar da reforma agrária e dos movimentos que lutam por ela: aparece uma cerca rompida e três vultos disformes – "afinal não são pessoas, são sombras" –, empunhando ferramentas de trabalho como se fossem armas, numa ação de invasão da propriedade (e da casa do espectador).

(Disponível no site:  
<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=37873>).

A natureza intencional da cobertura jornalística pode nos dar a impressão que esse elemento perturbador da significação e falsificador da comunicação é sempre direcionado por alguém que domina os signos e valores em estado puro inicial e que com alguns propósitos é capaz de manipulá-los. Esse é o caso específico desse exemplo, onde a máxima cooperativa é constrangida por outras espécies de relações sociais e de poder, sendo a natureza dessas relações múltiplas e muito vezes às margens da moralidade cooperativa (relações entre patrão empregado, pais e filhos, Estado e indivíduos); é natural que a oposição e o conflito estejam na base da conversação, senão como princípios pragmáticos, mas como marcos historicamente constituídos e socialmente sacramentados, como meta-discursos a partir dos quais valores e informações são constituídas e trocadas. Que nossa fala sobre o mundo da moral não nos iluda sobre a moralidade do mundo

Mas devido à própria natureza desses *a priori* de sentido<sup>24</sup> que foram aqui analisados em termos de ideologia, sua atuação não precisa de um mentor imediato que domine as significações em estado puro e original, como uma fraude contínua e sistemática de dominadores sobre dominados (a natureza perturbadora da ideologia não é maniqueísta nem necessariamente amoral). Em nossa colocação das distorções do fenômeno comunicativo sublinhamos sua *não disponibilidade essencial* aos usuários da linguagem: se são enganadoras, não significa que todos não estejam sendo enganados ou que não exista um enganador central<sup>25</sup>. A abordagem pragmática de Danilo Marcondes parece sugerir que essa ausência direcionadora está simplesmente implícita (como quebra de regras pragmáticas), enquanto que as meta-noções orientadoras de significado e da disposição dos falantes em relação uns aos outros (noções como as de ideologia e disciplina) apresentam a possibilidade de enganos e distorções falsificados na própria raiz cultural em que esses diálogos e comunicações acontecem. Neste caso, os próprios proferidores são enganados ao enganar (Nietzsche falava que o verdadeiro mentiroso mente apenas uma vez, depois passa a acreditar em sua mentira e então a contar a verdade, assim como os jornalistas acreditam no “grande mal dos movimentos sociais”), inverdades que são contadas (e que nos contamos) sem o intuito imediato de mentir.

Todavia, a idéia de má vontade, intencional e dirigida pode nos ajudar a entender tanto a natureza de algumas situações comunicativas onde há distorção francamente proposital dos pressupostos cooperativos da comunicação. A situação é analisada em Marcondes (1984). O exemplo em questão se encontra no capítulo VI de *Através do Espelho* de Lewis Carrol (2006). Alice se encontra com Humpty Dumpty e tenta entabular conversa com ele. Ao chamá-lo involuntariamente de ovo (o que ele é), Alice acaba por ofender Humpty Dumpty, dando início a uma troca lingüística intencionalmente não cooperativa da parte dele<sup>26</sup>. Marcondes nesse caso atribui a distorção ao manejo consciente de certas

---

<sup>24</sup> *A priori* não meramente formais ou vazios, nem tampouco “ético angelicais” como o pressuposto cooperativo da conversação descrito nas filosofias pragmáticas, mas marcos histórico-culturais que já “en-formam” e deformam a situação comunicativa anteriormente: a abordagem dos movimentos sociais parte de pontos de vista e lugares comuns que são constituídos dentro dessa mesma abordagem. A noção de *a priori* não formais se encontra em Cabrera, 2003.

<sup>25</sup> Foucault alerta que compreendemos mal a infiltração do poder se o concentramos na figura do estado ou das instituições sociais, para ele essas instâncias só são possíveis porque antes o poder nos adula, nos incentiva, nos enfeitiça em pequenas práticas cotidianas, ao invés de simplesmente sujeitar e subjugar unidirecionalmente através dos grandes núcleos de poder. (Microfísica do Poder, 2000).

<sup>26</sup> A obra de Lewis Carrol é constantemente suscitada quando se fala de tropeços e falhas de comunicação, assim como o personagem Humpty Dumpty é colocado ao lado de Joyce como produtor inveterado de metáforas, ironias e usos não padrões da linguagem por Donald Davidson em “*James Joyce and Humpty Dumpty*” (2005:143b)

características pragmáticas da linguagem por parte do personagem. O exemplo anterior, apesar de ser uma fuga intencional dos pressupostos comunicativos, se instalava no nível das possibilidades de formação das sentenças, uma restrição tanto em relação a temas como no nível sintático-semântico. Era devido a presença de distorções fundamentais que não se facultava a criação livre de todo e qualquer tipo de sentença, a formação de todo e qualquer tipo de pensamento. A espontaneidade e abertura da conversa, o fato de não sabermos exatamente onde ela vai dar que era adulterado, sua espontaneidade.

A falsificação da cena comunicativa em seu todo tem resultados na formação do discurso, impossibilitando a visualização de seus pressupostos e a formação irrestrita de qualquer sentença ou articulação de qualquer conteúdo. Enquanto que a falsificação em um contexto menor (entre duas ou mais pessoas) atua necessariamente de forma intencional jogando com as características pragmáticas da linguagem, tais como relevância contextual, pressupostos mútuos de comunicação e as brechas entre significado literal e significado do falante.

Isso parece mais evidente na análise do diálogo entre Alice e Humpty Dumpty: quando ela pergunta por que ele está sentado sozinho no muro, ele responde que está sozinho porque não há ninguém com ele. Em uma típica atitude de irreverência com a pergunta dela. Ele desvia o foco de sua indagação para as condições de possibilidade de estar alguém sozinho: não estar acompanhado. Essa atitude permanece durante todo o diálogo, no qual ele explora continuamente o significado dúbio das palavras e a ambigüidade das expressões. Logo depois de perguntar a Alice “que idade você disse ter?” e tendo Alice respondido “sete anos e meio”, ele responde triunfalmente “Errado! Você não havia mencionado sua idade antes”. Alice protesta “eu pensei que você queria dizer qual a sua idade?”, obtendo como resposta a desafiadora “se eu quisesse dizer isto, eu teria dito”.

A comunicação parece se manter no nível mínimo do entendimento dessas expressões, mas nunca das interpretações adequadas a elas, principalmente pela atitude nada cooperativa de Humpty Dumpty. Uma atitude que torna a conversa uma disputa para ver quem é capaz de comprometer o outro com as próprias elocuições usadas. Desta forma a atitude predominante na conversa passa a ser de suspeita em relação às colocações do interlocutor, cujo objetivo é então de ocultar e despistar. Alice sente que “*ele fala como se isso fosse um jogo*” e Humpty Dumpty se refere ao diálogo dizendo que as palavras significam o que ele quiser. O diálogo entre eles, como todos os diálogos difíceis que conhecemos, passam a se configurar como jogos mistos de cooperação e conflito. Em um

sentido sintático-semântico, eles participam do mesmo jogo, mas em relação aos seus objetivos na conversa, o jogo de um exclui o jogo do outro: não podem ser jogados ao mesmo tempo nem podem cooperar com o jogo do outro.

Muitas discussões, onde o que está em questão é objeto de debate, podem ser analisadas a partir da comparação com essa fábula. As chamadas questões polêmicas (como aborto, liberação de drogas, etc.) se caracterizam pela utilização (consciente ou não) dos mesmos mecanismos de Humpty Dumpty, principalmente pela exploração do significado ambíguo de certos termos e pela variação dos critérios de relevância durante a discussão. Associada à já mencionada metáfora dominante que a discussão tem em nossa cultura (“discutir é guerra” Cf. nota 19), a impressão de que não se participa de um jogo cooperativo em absoluto surge inevitavelmente desse tipo de questões, mas sim de uma disputa por espaços, muito menos nobres que as razões epistêmicas que poderiam ser arroladas em primeiro plano. Disputas por espaços que por mais que tenham sido sublimadas ao longo dos anos pelo trabalho paciente e as técnicas sofisticadas da civilização, ainda guardam sua estrutura básica inalterada.

Ao dar substância e detalhes ao modo como essa metáfora estrutural disponibiliza, organiza, capta, enfatiza a discussão racional em termos de guerra (com os mesmos movimentos e estratégias em outro plano) encontramos novamente em Lakoff & Johnson (2003: 62) a comparação do conflito verbal humano, com as disputas entre dois animais selvagens. Neste caso encontra-se: a insinuação de desafios com a função de intimidar, as táticas de estabelecer e defender territórios, atacar, contra-atacar, retirar-se e render-se. Foucault (1997) demonstra que a partir do século XVIII em toda Europa há um recuo da violência, de sua realidade e execução física através do suplício e do castigo, para sua rarefação em técnicas de controle, em disciplinas sobre o comportamento. Apesar de ser bastante anterior – a regulação do diálogo e da discussão racional remontando à antiguidade grega, regulação entendida como processo de colocação das premissas, suporte às evidências e a dedução das conseqüências lógicas do argumento – o mesmo processo de sublimação da violência física e transferência de suas características para outro domínio se observa no acordo quase que geral de que os conflitos humanos devem se resolver sem embate físico e preferencialmente pela discussão racional. Desta forma a discussão se tornou o meio ideal e onipresente de se conseguir quase tudo que se quer: desde as satisfações da sexualidade à obtenção de títulos acadêmicos.

Todavia apesar de sublimada, em uma discussão qualquer encontramos várias das características do conflito físico atuantes no plano verbal. A cena se desenvolve de forma similar. Dois ou mais interlocutores com opiniões divergentes tentam conseguir o que querem: fazer o outro lado aceitar seu ponto de vista como certo ou verdadeiro, ou justificar e preconizar uma certa linha de ação com base nesse ponto de vista. Ambos os lados visualizam a situação como tendo algo a perder ou ganhar, território a ser defendido ou a conquistar. Sem a regulação prévia desse debate e sem a presença de um mediador minimamente sem compromissos com nenhum dos lados, vemos a cena se estruturar a partir dos mesmos movimentos de embate: táticas de defesa, ataque, contra-ataque, etc. e o apelo para tudo o que for possível e estiver disponível para garantir a vitória: intimidação, ameaças explícitas ou indiretas, apelo à autoridade, desafio a autoridade, evasão do tópico relevante, insulto, minimização, barganha, blefe, e até mesmo, argumentar e dar razões. Mas tudo se passa (conscientemente ou não) como se todos os movimentos se tratassem apenas de “dar razões”, de justificar o ponto de vista ou a linha de ação. Assim as justificativas tomam algumas formas caricaturadas abaixo:

*...Porque* Sei mais que você; sou mais importante que você; sou maior que você. (intimidação)

*...Porque* Se você não... , eu vou... (ameaça).

*...Porque* Eu sou o chefe. Também substituível sem prejuízo de função por: seu professor, seu pai, sua mãe, da polícia, seu marido, sua mulher, etc. (apelo à autoridade).

*...Porque* Seria estúpido pensar o contrário. (insulto).

*...Porque* Você não tem ido/feito muito bem ultimamente (depreciação, minimização).

*...Porque* Eu tenho tanto direito quanto você (desafio a autoridade).

*...Porque* Eu te amo. (evasão do tópico relevante, apelo emocional).

*...Porque* Se você... Eu posso... (barganha).

*...Porque* Você é tão bom nisso. (bajulação). (Lakoff & Johnson, 2003, tradução nossa).

A comparação assim apresentada tem um claro sabor reducionista: tenta explicar um âmbito da realidade mais complexo a partir dos movimentos mais simples da estrutura que o disponibiliza. Qualquer argumento antirreducionista teria validade neste

sentido: sabemos que as pessoas não são autômatos de sua estrutura biológica ou de seus condicionantes sociais; há um âmbito de liberdade e sinceridade no diálogo e nas discussões que não é captado ou não se restringe a simples disputa por espaços e justificativas de pontos de vista e linhas de ação adornados por convenções de polidez. Todavia, a questão reincide da seguinte forma: até onde nós somos capazes de separar o autêntico esforço cooperativo racional de entender e se fazer entendido das manobras bélicas pela última palavra? Ou para não colocar as coisas em termos absolutos ou com disjunções e oposições binárias: quanto de estratégia bélica está envolvido em um argumento racional? Qual a participação da intimidação no silogismo? Qual o nível de apelo à autoridade presente em uma citação? Qual o grau de insulto na famosa crítica de Carnap à filosofia de Heidegger? É possível expurgar o componente bélico do racional em uma discussão?

Essas questões são aqui viáveis porque a contaminação do domínio racional pelas estratégias pouco sublimes do conflito coloca em xeque a imagem do diálogo, da discussão racional como ponto pacificador de discórdias e da possibilidade de comunicação. Se o pressuposto ético-lógico da comunicação como esforço caritativo explica os processos bem sucedidos de comunicação, deixa de lado o que há de mal sucedido e sabotado nessas mesmas situações “bem sucedidas”. A imagem não se sustenta sem um ato de fé racionalista e moralista<sup>27</sup>.

Não nos comunicamos, porque estamos interessados demais em vencer o embate e ter a última palavra. Não nos comunicamos porque o diálogo se inicia com o fim de acabar-se, essa é sua destinação metafísica: cada movimento é a tentativa de findá-lo, de ser o último, de não mais dizer, de calar-se. Assim como Klawsewitz dizia que o objetivo da guerra era a paz, o fim do diálogo pode estar no silêncio: imposto ou recebido.

---

<sup>27</sup> A disputa ideológica entre dois personagens antitéticos (*Settembrini*, franco maçom, democrata; *Naphta*, jesuíta, autocrata) da *Montanha Mágica* de Mann é ilustrativa nesse sentido. Apesar de se acirrar e desenvolver até o paroxismo, o debate termina invariavelmente sem vencedores. A “ironia do romance vai mais longe e atinge seu auge na cena em que um e outro, rodeados por uma pequena platéia e embriagados por sua lógica implacável, levam ao extremo seus argumentos, de modo que ninguém sabe quem defende o progresso, quem defende a tradição, a razão, o irracional, o espírito, o corpo. Durante várias páginas, assistimos a uma confusão formidável em que as palavras perdem seu sentido e o debate torna-se mais violento à medida que as atitudes são intercambiáveis. Umás duzentas páginas adiante, no fim do romance, (a guerra vai explodir em breve, todos os habitantes do sanatório sucumbem a uma psicose de irritações irracionais, de ódios inexplicáveis; é quando *Settembrini* ofende *Nafta* e os dois se batem num duelo que acabará com o suicídio de um deles; e compreendemos de imediato que não é o irreconciliável antagonismo ideológico mas uma agressividade extraracional, uma força obscura e inexplicável que impele os homens uns contra os outros para qual as idéias são apenas um anteparo, uma máscara, um pretexto”. Cf. Kundera (1994:148).

### 3.5 Análise do percurso

A dispersão de imagens pode dificultar a síntese ou a visualização do panorama em seu todo; a tentativa de sumarizar o nosso roteiro até aqui não seria de todo inútil para o leitor. Aqui vai ela:

Mencionamos que a filosofia da linguagem, principalmente analítica, após o “segundo Wittgenstein” se ocupou dos pressupostos e condições para que a linguagem ganhe significação. Mencionamos que a filosofia que a partir daí desenvolveu, optou por categorizar a intuição de Wittgenstein de que uma forma de vida ou prática social são as fontes de sentido da linguagem. Essa categorização encontrou em Searle (1995) a teoria dos Atos de Fala e em Grice (1982) os princípios pragmáticos que norteiam a conversação. Dentre esses princípios analisamos a centralidade da noção de cooperação e demais noções correlatas (propósito comum, direção mutuamente aceita) na condução de uma conversação. Centramo-nos nessas últimas noções, na medida em que foram colocadas como condição *sine qua non* da comunicação em uma conversação. O princípio cooperativo da citação de Grice, tal como apresentado, era híbrido de uma descrição lógica (preenchimento das lacunas entre o dito e intencionado) e de uma prescrição ética (contribua para o entendimento em contextos comunicativos). Fizemos notar que em muitos casos o pressuposto ético é desrespeitado, gerando significações paralelas distorcidas, manipuladas e espúrias, isto é, não é possível socorrer ou emendar uma conversa que está a priori “viciada” em suas condições de possibilidade. Essas características perturbadoras se convertem em processos e mecanismos sistemáticos (porque estão na base de todas as conversações que partam daí) e imperceptíveis, pois direcionam o sentido da significação em uma conversa sem se tornarem disponíveis aos próprios participantes. São como uma estrutura ausente e atuante: seja restringindo as possibilidades de expressão em um dado contexto (na ficção de Orwell, por exemplo); seja constringendo a linguagem de um grupo como um todo (a entonação, postura e vocabulário no caso da linguagem exigida das mulheres); seja induzindo as opiniões ao transmitir informações (a cobertura jornalística da grande mídia brasileira sobre os movimentos sociais). Em todos os casos o pressuposto ético da comunicação proposto por Grice é burlado em função de “ideologias” ou *a priori*s não formais da fala e da situação comunicativa (manipulação política, machismo, elitismo agrário), configurando formas viciadas de comunicação, que sob o ponto de vista lógico-semântico e pragmático (enquanto apenas formalmente pragmático) passam despercebidas.

O que nos traria como conclusão necessária que a elucidação dos processos de deturpação e falsificação da comunicação só seriam possíveis se acedêssemos a um nível superior de análise permitido pela crítica que a noção de ideologia e outros *a priori* não formais, como a análise das relações de poder entre os falantes podem disponibilizar. Todavia, a própria teoria pragmática esboçada por Grice a respeito da lógica implícita às conversações é digna de algumas considerações críticas, sem que com isso seja necessária uma ascensão de níveis de análise, mas tratando-a nos próprios termos em que se encontra e a partir das próprias categorias que se utiliza. Propomos a análise de seu artigo seminal onde sua idéia a respeito da conversação é defendida. O objetivo será demonstrar que o fenômeno da incomunicabilidade se insinua na imagem positiva de comunicação que mantemos (nosso texto desafiará a magia dessa imagem) e que não podemos tomá-la com expectativas tão otimistas como o referido filósofo.

### 3.6 Ascensão de níveis, metacrítica

A maneira que encontramos a lógica implícita das conversações descritas no artigo de Grice parte de duas pressuposições: a da universalidade e da dependência do princípio da cooperação para que a comunicação se efetue entre os falantes. A segunda dessas pressuposições foi acima analisada, onde tentamos demonstrar que sob a aparência da obediência formal a esse princípio, diversas implicaturas paralelas e desviantes podem se dar materialmente em uma conversa. Sugerimos que uma dimensão menos formal dos *a priori* da linguagem e da conversação (*a priori* sintéticos, históricos, situacionais, ideológicos, as relações antecedentes de domínio e sujeição) é capaz de demonstrar que a fala, a conversação, o diálogo e a idéia mesma de comunicação, podem estar sabotados, distorcidos, malogrados de uma forma tal que não se dê conta deles (que sejam relativamente inconscientes) e que se apresentem de forma insistente e sistemática (operem por algum mecanismo constituinte de significado ou remetam a ele).

Todavia, a manobra conceitual que nos permite a visualização dessas quebras ou vícios comunicativos opera por uma ascensão de níveis, por um meta-discurso: é pela insatisfação com as noções formalizadas da pragmática da linguagem (Grice, Searle e em menor grau Wittgenstein) que se apela para noções que sejam capazes de lhes “desnudar” e “desmascarar” os pressupostos.

Talvez seja o momento de encarar a seguinte acusação metodológica: uma vez que não se aceita a questão nos mesmos termos em que ela se coloca (ascensão de níveis analíticos), obviamente não se concordará com as conclusões por ela disponibilizadas: criticar uma posição com elementos estranhos aos seus é uma recusa ao diálogo, um truísmo desonesto, é jogar outro jogo, como denunciar a todos por trapaça em uma partida com base na atitude pessoal adotada durante o jogo.

Mas antes que nos penitenciemos, uma questão de procedimentos emerge: é possível para a tarefa proposta (diagnosticar as superfícies de emergências do fenômeno da incomunicabilidade) operar sem ascensão de níveis ou alternância de pressupostos? O que seria desta tarefa caso se aceitasse analisar a questão dentro de seus referenciais teóricos?

De certa forma, a ascensão parece o caminho necessário quando o tipo de fenômenos visados se constitui a partir da ocultação, do engano, da encenação e nesse caso, só por uma via metacrítica se pode fazer vir à tona as características profundas desses fenômenos. Se for da natureza desses mecanismos esgueirarem-se em sua atuação, só por uma disposição a não tomá-los em seu próprio terreno, não aceitar a lógica constituinte, é capaz de lhes compreender adequadamente.

Por outro lado, a análise de algumas noções dentro de seus próprios pressupostos, aparece como um desafio, pois não se sabe até onde é possível aceitar os termos em que uma questão se coloca e não concordar com os resultados que ela traz ou com a compreensão (abertura) que ela sugere a questão. A redução por absurdo de um argumento ou posição, aceita discutir e entender o que discorda<sup>28</sup>, e nesse sentido atribui e reconhece o tipo de racionalidade e status ao que se opõe. Dessa forma restringe seu poder crítico a aspectos deste discurso e não ao discurso em sua totalidade.

O ganho com a ascensão de níveis ou com análises metacríticas a esta altura é evidente: temos como pano de fundo o já explorado anteriormente, a suspeita de que algo na situação comunicativa possa já ter sofrido alguma forma de trabalho, engenharia e direcionamento prévio, de que a língua em que se expressa algo possa já ter sofrido alguma espécie de constrangimento sobre o que pode ou não ser falado, de que a linguagem é veículo de poder, de que há um falar anterior à própria fala, de que grupos sociais distintos servem-se diferentemente da linguagem, de que veículos de informação (aparelhos técnicos) dão forma

---

<sup>28</sup> Essa disposição a entender é o que caracterizaria a abordagem hermenêutica dos problemas, enquanto que uma metacrítica como a marxista se caracterizaria por essa disposição a não entender, a desmontar o que se opõe (CABRERA, 2003).

ao entendimento público com sutis estratégias de abordagem, com engenharias de re-significação, em suma, de que retirada a grande pedra do consenso positivo sobre a comunicação, veremos um formigamento de coisas querendo ser ditas.

Oscilemos ante essas possibilidades a partir de agora: tomá-las em seu terreno conceitual ou remetê-las a outras fontes de compreensão.

### **3.7 Propósitos comuns**

A noção de “propósitos comuns” apresentada no artigo de Grice como constituinte da cooperação necessário ao trânsito comunicativo é uma destas expressões que nos permitem a oscilação. Na superfície são os mesmos propósitos, ou dito melhor, é o reconhecimento dos mesmos propósitos que nos permite não só falar uns com os outros, mas manter o entendimento, mesmo quando esse parece ameaçado por algum lance inesperado. Mas analisado mais detidamente, em que sentido, ou sob o custo de que falsificação podemos aplainar os interesses em propósitos comuns? Quão abstrata e formalmente é preciso tomar uma conversa e seus participantes para ignorar que as relações entre os indivíduos interferem na forma como eles estabelecem diálogos entre si, e que essa interferência será negativa e maior na medida em que as relações em questão não se dão essencialmente de forma cooperativa?

A falsificação necessária é a abstração dos personagens e seus contextos históricos, sua situação. A fábula de Lewis Carrol é pródiga na constatação de jogos mistos de cooperação e disputa, de relações paralelas ou contrárias à boa vontade. Relações socialmente sacramentadas entre grupos ou entre indivíduos se caracterizam pelo conflito, pela competição, pela rivalidade, pela mútua e contínua tentativa de dominação, sobretudo em sociedades organizadas em torno dos ideais de sucesso, excelência, indicadores de qualidade e obsessões de grandeza. Não se deixa essas coisas de lado para conversar e se fazer entender, mas é a partir (ou em função) delas que se inicia uma conversa. Em muitas situações temos que nos perguntar se o curso de ação esperado pela transmissão de determinadas informações é plenamente evidente, se todas as implicações que ela sugere estão ao nosso alcance (ou de quem as transmite).

“Ora, mas se as relações são multiplamente tão variadas em função das polaridades sociais, do jogo de interesses, da ação do poder, como podemos então na superfície falar e nos fazer entender, como essa mesma sociedade, constituída por conflitos e

contradições tão intensas, é também marcada pela onipresença técnica dos meios de comunicação e compreende a si mesma pelos meios de comunicação de massa? Como essa oposição de grupos, interesses e indivíduos não aparece com a mesma força e violência que a constitui?”

Sim. É da dinâmica da dominação ser rebatizada (“quando os Estados Unidos invadem outros países chama-se de ocupação...”). A ação de um poder que se exerce cada vez menos no plano explícito das intenções bélicas e dos movimentos violentos já foi mencionada anteriormente como deslocamento e sublimação dos objetos de agressão e dos agressores. É do poder não deixar rastros. As vítimas que já não se enxergam como vítimas e agressores que já encontram o exercício de sua agressão tão bem justificado que não se consideram mais agressores: a apoteose das contradições e polaridades ocultadas sob o manto da homogeneidade, dos propósitos comuns. Homogeneidade e propósitos comuns que são conseguidos quando o movimento global das sociedades está orientado para a aquisição dos mesmos bens e dos mesmos valores. Para o carreirismo e para o trabalho, assim como a disponibilização dos mesmos objetos de consumo, as mesmas imagens técnicas permeando o imaginário são capazes de operar essa unidade superficial e o aplainamento de polaridades entre os grupos sociais e entre os indivíduos dentro do mesmo grupo<sup>29</sup>.

Portanto, a aparência de paz e da inexistência de relações conflituosas entre indivíduos e grupos não são motivos para duvidar destas contradições, mas a condição mesma de se mantê-las e perpetuá-las.

Pergunta-se Cioran (1994) em *História e Utopia*:

[...] Em qualquer grande cidade onde o acaso me leva, surpreendo-me que não se desencadeiem todos os dias revoltas, massacres, uma carnificina sem nome, uma desordem de fim de mundo. Como em um espaço tão reduzido podem coexistir tantos homens sem destruir-se, sem odiar-se mortalmente? Na verdade se odeiam, mas não estão à altura de seu ódio. Esta mediocridade, esta impotência salva a sociedade, assegura sua duração sua estabilidade. De vez em quando se produz um abalo que nossos instintos se aproveitam; depois continuamos nos olhando nos olhos como se nada tivesse acontecido e coabitamos sem nos despedaçar mutuamente de forma demasiado visível.

Sua pergunta pode também assim ser respondida: desde que a oposição não se apresente como tal, esse ódio não ousa a quebra da formalidade e da polidez, mas se sublima

---

<sup>29</sup> “O espetáculo é ao mesmo tempo parte da sociedade, a própria sociedade e seu instrumento de unificação. Enquanto parte da sociedade, o espetáculo concentra todo olhar e toda consciência. Por ser algo separado, ele é o foco do olhar iludido e da falsa consciência; a unificação que realiza não é outra coisa senão a linguagem oficial da separação oficializada”. (Guy Debord, 2003)

em mil técnicas de execução. No plano teórico, basta que não tomemos esses conflitos como anteriores e constituintes, basta que tomemos abstratamente os personagens envolvidos. As situações comunicativas não se dão entre “A”, “B” ou “C” (conforme os exemplos em que se baseia a argumentação de Grice), mas se dão entre “esse homem de meia idade que trabalha no serviço público e vota nos conservadores” e “aquela adolescente que trabalha no balcão da lanchonete e assiste telenovelas”, isto é: as conversas se dão entre pessoas singulares, entre tipos que vêm de um lugar e vão para algum lugar, que possuem historicidade, posição social, interesses antagônicos: as situações conversacionais não são nunca formais, ou melhor, só o são quando trabalhadas politicamente nesse sentido.

O sentido desse “ter vindo e estar indo” perpassa os diálogos potenciais por eles entabulados. Faz com que a lógica da conversação entre os indivíduos assim considerados, não seja paralela ou oposta às demais relações existentes, que ela não plane num ideal espírito cortês de cooperação, mas que seja também ocasião de afirmar a natureza dessas relações, sejam elas quais forem. Mesmo que sob o ponto de vista de uma homogeneidade artificial se apresentem os propósitos socialmente constituídos em comum.

Neste sentido, podemos concordar que a cooperação seja a lógica profunda, o *ânimo* das inferências conversacionais, desde que se ignore *quem* está falando nessa conversa e as relações existentes entre eles. Do contrário, relações de tipo não moral (é até imoral), de tipo não cooperativo (e até conflituoso) se farão falar nestas e fundamentarão também a lógica dessas inferências, anulando e constringendo a boa disposição para entender e ser entendido. Todavia, a descritividade dos propósitos comuns – absurda quando consideramos os personagens envolvidos e suas situações de maneira não formal – pode ser recuperada se entendemos que por uma operação social de aplainamento das subjetividades e dos povos em torno de valores politicamente homogeneizados, comunga-se, quase que em escala global, dos mesmos fins e projetos. Quando todas as sensibilidades e projeções estiverem na mesma direção, contemplando os mesmos espetáculos e padecendo das mesmas distorções, a idéia de que propósitos comuns socialmente compartilhados é a condição necessária das conversas deixará de parecer tão abstrata e falsificadora, sem contudo eliminar a unilateralidade que constitui as informações disponibilizadas e malograr a autenticidade da comunicação em produzir informação nova.

### 3.8 Universalidade, posição social, interesse

Afirmamos que a segunda assunção de Grice é de que a lógica de inferências descritas em seu artigo *Lógica e Conversação* é tal que embasa a totalidade das conversas. Nesse ponto nos parece também necessária a crítica de espírito tão universalizante e pouco cauteloso diante de um fenômeno tão múltiplo como a conversação. Essa tentativa de englobar todas as conversações em princípios é contrária à idéia de frisar a singularidade dos contextos onde as emissões são proferidas, é uma espécie de traição à própria contextualidade do contexto. Se começamos com a idéia de não reduzir a lógica de inferências presente nas conversas às inferências dadas na interpretação *standard* dos símbolos lógicos, por que fixar essas regras de inferências em um punhado de máximas e querer dar universalidade a elas? (Como se fosse possível dizer “as inferências conversacionais são de fato arredias à lógica tradicional, elas não se reduzem à interpretação que damos aos símbolos lógicos, mas sua intratabilidade lógica não resiste a outro grupo de regras de inferências aqui fixadas”).

Neste sentido a posição de Davidson (2005:89c *A Nice Derangement of Epitaphs*) parece mais coerente com a intenção de levar o contexto à significação: ele procura conter a vontade de dar explicações e derivar princípios onde estes não podem ser dados ou derivados. Acredita que princípios muito genéricos de cooperação podem ser encontrados na conversação, mas não se sabe se esses princípios não tenham que ser reconstruídos em uma nova situação hermenêutica: ao jogar o jogo de linguagem “contar piadas” nada pode ser mantido para o jogo “defender teses de mestrado”, não há linguagens, regras ou convenções que possam ser mantidas ao mesmo tempo em que se queira dar sentido à novidade de cada conversação ou jogo.

Talvez a crença de Grice de lidar com todo tipo de conversação em sua teoria esteja atrelada novamente ao quão anônimos são tomados os sujeitos que conduzem essas conversas (ou esses jogos de linguagem), ao quão apartados das relações sociais eles são tomados, ao típico teatro de personagens conceituais sem rosto, cor ou sangue que se encena na filosofia analítica. Sugerimos então a seguinte questão: se considerado “quem” fala em uma conversa, a crença em uma lógica geral subjacente ao “quê” se fala se torna menos segura e universalizante? A aplicabilidade irrestrita dos princípios e máximas de Grice pode ser suspensa?

Para evitar a acusação de que se dispõem apenas de objeções abstratas contra a abstração das posições analisadas sugerimos que o caminho inverso seja seguido: que se tome

um caso em que a conversação não esteja entre indivíduos abstratos, mas que a singularidade de seus personagens seja levada em consideração. E que se verifique o resultado disso para o entendimento, para o significado que se pode dar às expressões dentro de uma conversa. Vamos sugerir que a conversa não seja tomada entre interlocutores abstratos, mas que se leve em consideração algo como a *posição social dos falantes* na execução de suas falas e na qualidade de suas conversas.

O procedimento de apelar para o status social na análise da linguagem é o mesmo procedimento utilizado por Searle em *Expressão e Significado* (1995) e que sugere que se leve em conta a diferença entre os status social dos falantes para uma perfeita taxonomia dos atos de fala possíveis. Longe de objetivo tão pretensioso (elencar os usos possíveis da linguagem, “finitizá-los” portanto) tomamos também a dimensão social do significado advinda do status social diferenciado dos falantes. Mas não para classificar em um grupo fechado de usos a linguagem, e sim para demonstrar que essa dimensão age sobre a conversa e comunicação, gerando significações paralelas. Sua ação torna menos rígida toda crença na conversação como racionalmente comportada ou como objetivamente isenta de distorções de contexto<sup>30</sup>.

Em Searle esse recurso tem uma mera função classificatória: auxilia a determinar critérios para diferenciar atos de fala. De acordo com eles os atos de fala variam quanto o status ou posição dos falantes e ouvintes na comunicação<sup>31</sup>. Podemos aqui sugerir algo mais ousado com auxílio desse recurso: uma vez presente essa dimensão na análise, um mesmo proferimento pode assumir significados diferentes, ou mesmo incompatíveis. Imaginemos o pronunciamento da seguinte asserção durante uma conversa entre dois militares: “limpe o quarto”. Quando pronunciada por um capitão para o soldado raso trata-se muito provavelmente de uma ordem *explícita* para que o quarto seja limpo. Já se pronunciada por soldado raso para capitão trata-se, quando muito, de um perigoso gracejo de sua parte.

---

<sup>30</sup> “Portanto, Grice considera o contexto fundamental à análise do significado. Contudo, este autor entende contexto como “conhecimento de mundo”; além disso, Grice não investigou em que consiste este conhecimento, limitando-se a apontar mecanismos dedutivos racionais, independentes da “situação de fala” específica. Estes fatores resultam na idealização da categoria “contexto”. Observe-se que duas críticas apontadas pela literatura à perspectiva de Grice referem-se exatamente a esta idealização: sua exclusão de fatores sócio-culturais e seu caráter etnocêntrico” (Carla Martins, 2001).

<sup>31</sup> “Um segundo limite da abordagem de Grice e Searle é a idealização do ouvinte. Este, apesar de estar presente nas representações dos atos de fala, constitui apenas uma projeção das atitudes e intenções dos falantes, e não um participante atuante no evento. Ou seja, o ouvinte existe como uma “ordem internalizada”, mas não como um participante com a possibilidade de guiar a interação em uma direção não intencionada ou prevista pelo falante”. (Duranti e Goodwin *apud* Carla Martins, 2001).

A relação entre eles não pode ser caracterizada como cooperativa (o que é plausível), qualquer tentativa de síntese de opiniões divergentes vai ser respingada por esse antagonismo de forças, a possibilidade mesma de síntese será posta em dúvida. Para que se entendessem plenamente seria preciso que um diálogo franco e cooperativo se estabeleça entre eles, mas é a possibilidade desse diálogo (de sua franqueza e cooperatividade) que está sendo colocada em dúvida. A resolução iria pressupor o que deve resolver.

Por hora é preciso ainda tornar mais clara como o papel social dos falantes interfere na compreensão. Se desejarmos saber a fundo como isso é possível, qual é a passagem do social para o semântico, talvez devamos tirar essa implicação da afirmação de que diferentes posições sociais determinam linguagens ou enquadres diferentes de uma mesma linguagem. O social é tal que não apenas macula a cooperatividade da interação conversacional, mas também dispõe linguagens diferentes, regras diferentes de inferência e interpretação para grupos diferentes<sup>32</sup>.

Inadvertidamente retornamos à tese analítica da História Social da Linguagem, apresentada por Burke (1995): grupos sociais diferentes usam variedades diferentes de língua. Se fizer sentido a existência de usos distintos da linguagem, então faz sentido pensar que uma vivência diferente da língua (a língua tal como vivida pelos que dela se utilizam para comandar não é mesma dos que dela se utilizam para obedecer e agradecer), implica em vivências qualitativamente diferentes.

Como corolário da afirmação de que “diferentes papéis sociais implicam em diferentes significados e até em diferentes linguagens”, as diferenças entre os interesses dos falantes também terão papel perturbador nas relações comunicativas e na suspensão da cooperação como relação fundamental a respeito das conversações.

Searle (1995) coloca esse elemento entre as “condições preparatórias do ato ilocucionário”. É esse elemento que faz a diferença entre as congratulações e as condolências, entre as gabolices e lamentações. O próprio Grice na epígrafe anteriormente mencionada fala do propósito comum (ou do conjunto de propósitos) que marca as conversações, fala de uma

---

<sup>32</sup> A princípio, se tivermos em mente o tipo de crítica que Donald Davidson faz a idéia de que possam existir várias linguagens (*‘On The Very Idea of a Conceptual Scheme’*, 2003:183), sistemas conceituais alternativos e intraduzíveis, a idéia de muitas linguagens de acordo com grupos sociais pode parecer falaciosa, porque estas linguagens precisariam ser traduzíveis uma pela outra para se considerarem linguagens *tout court*, e uma vez que fossem traduzíveis, não haveria razão de considerá-las linguagens radicalmente diferentes. Mas se levamos em conta as conseqüências de artigos como *‘A Nice Derangement of Epitaphs’* (2005:89c), Davidson radicaliza mais ainda essa intuição de Burke: não é que simplesmente dispomos de linguagens para grupos sociais distintos apenas, temos uma linguagem inédita para cada enunciação: linguagem é coisa que não existe.

direção previamente aceita, que tornaria a conversação “fundamentalmente em esforços cooperativos”. Talvez seu erro ou parcialidade esteja no fato de tomar o interesse comum como um dado bruto ou uma verdade molecular última a partir do qual se possa encaminhar a lógica da conversação. É possível fazer diferente e ver lógicas alternativas nas conversações ou mesmo questionar as condições sob as quais estes objetivos comuns podem ser assentados.

A questão pode ser formulada da seguinte maneira: o que constitui um fato a respeito do qual se possa falar que o interesse está sendo compartilhado durante uma conversação? Como podemos saber se o interesse é compartilhado, uma vez que o meio capaz de atestar esse fato – a conversa – pressupõe justamente que ele seja compartilhado? As coisas não podem se passar na aparência de acordo sobre os interesses, quando na verdade eles não são e não podem ser lastreados sem petição de princípio? Admitamos que o interesse comum possa ser admitido como condição *sine qua non*, mas como chegar a essa garantia sem circularidade e, conseqüentemente, como identificá-la caso a encontremos?

Essa linha de argumentação pode ser criticada, pode lhe ser objetada que a disposição em fazer valer o *interesse* é o mesmo que apostar que expectativas psicológicas privadas atuem na constituição da conversa e assim recair em toda sorte de críticas já formuladas contra a idéia de uma linguagem privada, isto é, pressupor algum tipo pretensamente equivocado de prioridade da psicologia sobre a semântica. Estaríamos com isso condenando a linguagem assim constituída a padecer de falta de critério público de correção?

É possível que não. Basta que para isso não se isole o interesse dentro das exíguas categorias empiristas que a filosofia analítica tem para lidar com essa noção, categorias essas incapazes de ver uma dimensão menos psicológica, mais existencial e holista no interesse.

Para justificar a dimensão existencial e holista do interesse são necessários parênteses continentais (sartreanos? heideggerianos?) na argumentação até aqui sugerida. Por dimensão existencial do interesse entendemos menos dados internos privados do que o significado atribuído ao conjunto de nossas escolhas, como característica da totalidade de nosso *ser-entre-as-coisas* de nosso *ser-no-mundo*.

A grande inovação do pensamento daqueles que depois foram chamados, com acerto ou não, de existencialistas, é ter definido o ser do homem (ou os modos de ser desse homem) como relacionado com o mundo tal qual o caramujo se relaciona com sua concha,

isto é, o homem não se relaciona com o mundo apenas como um sujeito em relação ao seu objeto, como o olho com o quadro ou mesmo como o ator e o palco. O mundo faz parte do homem, ele é sua dimensão. Desta forma, o interesse não é visto como uma expectativa interna privada, com uma atitude subjetiva, mas como a razão da totalidade dos investimentos nesse mundo, como sentido de sua singular forma de habitar a existência, de seu *ser-entre-as-coisas*. Se os interesses são concebidos como o singular sentido da existência, do particular interagir no mundo que lhe pertence, só por aproximação podemos estar de acordo com os interesses alheios e nunca poderemos lastreá-los na determinação de uma conversa ou tentativa de diálogo. Não podemos estar de acordo com os interesses alheios, porque não podemos compartilhar o sentido de nossas existências.

Elimina-se nesta a aceção acusação psicologista do interesse: o interesse assim concebido não vai determinar o significado do diálogo entre os falantes (significado que tende a ser diferente pela caracterização de interesse exposta), mas vai desestabilizar a confiança que se tenha nele como meio objetivamente disponível para corrigir as assimetrias que venham a comprometer o entendimento.

Resumindo: se levada em conta às dimensões sociais dos falantes e os interesses envolvidos em seus usos lingüísticos, não tomaremos os falantes de uma conversa como quaisquer falantes: entenderemos como *esse* falante específico ou como *aquela* falante de que já se sabe. Feito isso, estamos aptos a condenar o procedimento que negligencia a pertinência dessas dimensões (singulares, socialmente sacramentadas) porque muito disso afeta o significado que os termos possam assumir numa conversa e o entendimento que dela se possa tirar. Grice propõe o estudo da lógica e dos princípios subjacentes à conversa, mas acredita que pode falar dos falantes em abstrato e que essa lógica pode ser tomada como universal. A análise da emissão de uma simples expressão como “limpe o quarto”, demonstra que essa lógica é mais flexível do que se pensa e menos universal do que se pressupõe. Assim como o interesse comum que o autor credita às conversações bem conduzidas não é um fato bruto sobre o qual se possa constituir o significado das emissões em uma conversa, mas algo que não sabemos quando presente, sem incorrer em petição de princípio. De outra perspectiva – que não entenda o interesse como dado subjetivo privado – é possível ver na expressão “interesses convergentes numa conversação” apenas um significado superficial ou no máximo uma aproximação grotesca: o interesse imediato pode ser o mesmo em uma conversa, mas o significado desse interesse para a totalidade da habitação singular de cada interlocutor, que chamamos interesse existencial, não é jamais o mesmo. E se o interesse puder ser tomado

como um dado bruto a respeito do qual se constrói a significação, será no sentido de criar várias significações: concorrentes, paralelas, divergentes, de acordo com as relações estabelecidas entre os interlocutores e o grau de divergência de suas existências.

### 3.9 Dizer, querer dizer, máximas

Para se referir ao processo de inferência conversacional que não se confunde com a interpretação *standard* dos símbolos lógicos, Grice cunha a expressão “implicitar” ou “implicatura conversacional”. Conforme vimos é esse processo que faz com que sejamos capazes de passar daquilo que um falante profere explicitamente para o que ele dá a entender. Como essas duas realidades (o que se profere e o que se dá a entender) nem sempre (ou talvez sequer alguma vez) são sinônimas e, como pressupomos que o falante que emitiu uma expressão “x” em um dado contexto não estava apenas testando suas cordas vocais, somos instados pelo apelo do princípio da cooperação em relação ao pronunciado e ao falante. Sugerimos acima que os desentendimentos podem se acomodar justamente onde esse princípio é anulado pela qualidade das relações entre os falantes e quando os interesses não são convergentes sobre o sentido dessa conversa (sugerimos que só numa concepção internalista e superficial de interesse faz sentido falar em interesse convergente). Mas outra linha de ceticismo é ainda possível: *podem as coisas dar errado mesmo quando aparentemente os interesses dos falantes convergem e o princípio de cooperação pode ser tomado como atuante?* Isto é, os desentendimentos são vistos como férias do funcionamento e das condições ideais da linguagem, são falhas em relação a um bom uso e a norma da correção, mas o “bom uso” não está também sujeito às mesmas defecções e falhas? Podem as coisas ditas não darem nas coisas que se quis dizer respeitando máximas e princípios conversacionais?

Na suposição afirmativa, analisaremos com mais detalhes como o princípio cooperativo se materializa em máximas e como essas permitem, apesar de seu funcionamento pleno e bem intencionado, a emergência do fenômeno fugidio, irregular, descontínuo e maleável que se alude aqui.

O trabalho de Grice não fixa seu objetivo claramente e oscila entre ser descritivo de práticas reais de conversação e ser normativo de práticas ideais para que a conversação ocorra. Leia-se o “bem sucedida” no sentido que a passagem do dito para o que se quis dizer, do expresso para o que se deu a entender foi apreendida pelo ouvinte interlocutor. Enumera ele as seguintes máximas, seguindo o vocabulário kantiano e dando a

entender mais ainda com a escolha desse vocabulário que seu trabalho pode ser lido em ambas as direções:

1. Quantidade: Faça sua contribuição tão informativa quanto requerida.

Neste caso, requerido em relação ao propósito corrente da conversação – supondo que ele seja comum e que possa haver um método seguro para saber se ele de fato o é, método que não seja a própria conversação.

Supondo que seja o caso de haver acordo sobre o propósito e o interesse dos falantes na conversação, os lances dentro do jogo devem contar com um número suficiente de elementos para contarem como lances válidos e não deixar ilhados o reino do dito e do que se dá a entender – ou o que é pior: que o que se dá a entender não seja um lance imprevisto ou oposto àquilo que se procurou dizer com o dito (caso de apoteose máxima do desentendimento)<sup>33</sup>. Nem deixe aquele que ouve, incerto sobre duas ou mais inferências possíveis daquilo que foi dito.

A quantidade desempenhará esse papel afunilador de acordo com a teoria de Grice: ela reduzirá o espectro do que pode se dar a entender sobre o dito. Dentre as infinitas interpretações possíveis de uma expressão “x” (a infinidade de coisas que ela pode dar a entender), a quantidade de informação vai fixar (idealmente) as que a intenção almeja tocar.

Se alguém diz menos do que deveria, abre a interpretação para que o intérprete ouvinte preencha o que não foi apreendido com suas predisposições de leitura daquele que enuncia. Como não há controle ou pleno acesso às predisposições de leitura que o ouvinte tem a respeito do falante, o que foi dito pode dar em algo distinto da intenção que se queria dar a entender.

Se alguém diz mais do que o necessário, a sinceridade do falante pode ser colocada em dúvida pelo ouvinte, como acontece quando se desconfia da verborragia de vendedores, políticos, religiosos e professores. A suspeita de que todo aquele escarcéu de informações quer esconder as reais intenções do falante ou revelar (por absurdo) que o que

---

<sup>33</sup> Se o que se dá a entender é maior que aquilo que foi dito é possível que um desentendimento inconsciente permaneça: para cada dito, ou ao menos para os ditos iniciais de uma conversa ou discussão, toma-se como entendido uma das possibilidades imprevistas ou não almejadas por quem diz e que não fica clara a existência de falta de sincronia entre os dois (o dito e o que se deu a entender). A conversa continua, seja porque o que se tomou como entendido não está em total desacordo com o restante das colocações do falante, seja por que entre os lances possíveis, alguns vão estar de acordo pleno, e no entanto, sem que eles se dêem conta, seus ditos e aquilo que foi apreendido como dando a entender não se tocam plenamente. Algo é de fato compartilhado, trocado, “entendido”, mas não exatamente a intenção do falante com o que disse, não sem um filtro deformador que é tão somente o esforço sincero de entender exatamente o que o outro disse.

está sendo dito ali está sendo colocado entre aspas, enquanto o que se quer dizer não se encontra exatamente ali, mas é apontado por aquelas expressões atravessadas.

Cabe aqui a seguinte indagação: qual é a quantidade suficiente de informação para expressar o que se quer dizer (e não permitir que se tire a mais, a menos ou o contrário do que se intenciona)? Há um limite que possa ser fixado para exprimir uma ansiedade, uma particular visão de mundo, uma alegria? Para que as conversações reais correspondessem à descrição proposta por Grice seria necessária a existência de uma tabela periódica dos conteúdos (para exprimir  $x$ , utilize de um número  $y$  de expressões, nem mais nem menos...). A impossibilidade descritiva de semelhante tabela torna a oscilação (descritivo-normativo) menos ambígua: estamos diante de uma prescrição, de uma sugestão de comportamento, de uma moral portanto, que como toda prescrição moral, surge da necessidade de evitar que uma atrativa e determinada linha de ação contrária à prescrita seja o caso. No exemplo em questão, da necessidade de barrar tanto o desrespeito explícito e descortês da máxima cooperativa, quanto de sua possível conseqüência imediata: o descolamento entre o que se diz e o que se quis dizer, a incomunicabilidade, a confusão, o indomável da linguagem, a falibilidade da interpretação.

Caso fosse objetado que o argumento está sendo simplificado e caricaturado aqui, pois se ignora que a quantidade é relativa sempre aos “propósitos presentes da conversação em que se está engajado” seria preciso demonstrar que essa dimensão relacional da máxima está sendo observada nessa oposição: tampouco a noção de propósito compartilhado é consistente o necessário, conforme vimos anteriormente. O compartilhamento dos interesses, longe de fundar as condições profundas da comunicação, pode ser parte do dispositivo de homogeneização das culturas, das subjetividades, da alteridade que constitui a situação comunicativa<sup>34</sup>: quando já não existe mais a mínima idéia do outro enquanto outro, quando todos se tornam o mesmo tipo de animal domesticado e inserido na lógica produção-consumo, então já não há mais com quem nem o quê comunicar, pois tudo se resolve com o gesto da repetição.

É fácil reconhecer que a quantidade desempenha um papel afunilador do que se dá a entender sobre o que se diz. Mas uma vez que não parece possível definir a quantidade necessária para exprimir uma determinada intenção num contexto, recorrer à quantidade não nos deixa em condições favoráveis, pois seria ainda necessário definir, fora de contexto ou previamente a ele, a tabela de informações para cada assunto. Na impossibilidade de existir

---

<sup>34</sup> Guattari, F. 1995. *As três ecologias*.

essa tabela (“para dizer no contexto em que se encontra o que se quer dizer, utilize um número  $x$  de palavras”) a quantidade parece mais um ideal de boas intenções e etiqueta conversacional (à inglesa) que um guia seguro à comunicação bem sucedida. De fato, não é gratuita a escolha da terminologia kantiana.

2. Qualidade: Trate de fazer uma contribuição que seja verdadeira e duas máximas mais específicas:

1. Não diga o que você acredita ser falso.
2. Não diga senão aquilo que você possa fornecer evidência adequada.

O vazamento semântico pode ser combatido apelando para a verdade e para as boas intenções dos falantes durante a conversação. Percebemos, no entanto, que essa máxima não é paradigmática das conversações efetivas, ou ao menos não é aquilo que a infinidade possível de conversações travadas entre os falantes assume (falantes que não sejam concebidos abstratamente). O argumento do interesse compartilhado retorna aqui com mais detalhes. Se nos fosse garantido que as relações sociais (afetivas, sexuais, profissionais, familiares) não desempenham qualquer papel na interação comunicativa, que ela fosse um capítulo à parte das relações de força entre os indivíduos, a máxima da qualidade teria aplicação irrestrita e seria além de prescritiva, descritiva. Mas conforme seja possível passar em revista as próprias conversas e as alheias (contextualizadas nas relações entre os indivíduos), percebemos que o recurso à fraude, a tentativa de sabotar a credibilidade do interlocutor, de dominá-lo, seduzi-lo, educá-lo, provocar piedade, medo, adoração, em suma, toda a perlocução socialmente disponível vai contra a boa intenção da máxima.

A brecha entre o que se diz e o que se dá a entender é a vazão de todas as disputas socialmente instituídas entre os falantes, mesmo que, para efeitos de polidez e simulação de racionalidade, a boa consciência se reserve o direito de ter proferido apenas aquilo que se acredita verdadeiro. A tentativa de lastrear essa verdade do dito sobre o que se deu a entender é motivo de mais discussão e desentendimento do que ponto apaziguador de dos desentendimentos já estabelecidos. Se vamos nos desentender radicalmente, comecemos a falar de verdade ou tentemos garanti-la.

O corolário da verdade é a prova: mesmo em disputas acadêmicas (ou talvez principalmente nelas) seria ingênuo crer que o que se dispõe de prova para tudo aquilo (ou boa parte daquilo) que se diz e mesmo se fosse o caso, como recorrer aos fatos que iriam corroborar a verdade do dito senão com mais ditos? Pareceria grosseiro tentar e irracional pôr-

se a detectar a verdade, a prova do dito, em novos ditos. O terceiro homem de Platão ronda a tentativa de relacionar os ditos àquilo que se pudesse aduzir como prova, indefinidamente. Além disso, outra intrigante questão ronda a comprovação do dito. O que se poderia aduzir como prova de um desagrado, de uma mágoa, de uma reflexão sobre a concepção fenomenológica do ser? Essa comprovação está disponível apenas para o reino restrito de asserções? O que seria da infinidade de usos e jogos conversacionais possíveis diferentes desse? Na aparente impossibilidade de responder essas questões positivamente, conclui-se que tampouco a máxima da qualidade consegue ir além de uma ingenuidade prescritiva e só com baixa exigência do alcance de seus pressupostos, alçar qualquer pretensão descritiva.

3. Relação: não é sem razão que Grice trata desse tópico como um dos mais difíceis e que abriria seu discurso para uma infinidade de contra exemplos. Apesar disso a máxima da relação é sucinta em sua apresentação “seja relevante”. Ser relevante implica captar os focos de relevância, as mudanças de foco da conversação e a concordância sobre os critérios de relevância de cada um dos interlocutores.

Se estiver sendo pressuposta a obediência à máxima por parte do falante, devem-se considerar seus lances como lances válidos à conversação. Há aqui a reincidência do mesmo argumento anteriormente utilizado em relação às outras máximas: a indefinição do espectro da relevância relativo ao que se trata no dito, o que conta como relevante não está fixado em qualquer tabela prévia. Logo, é o próprio andar da carruagem da conversação que vai definir o que conta como relevante para cada caso, para cada tipo de falante e assunto. É falando que os critérios que deveriam reger as falas podem ser definidos. Então, não são esses critérios responsáveis pelo rumo que a conversa toma, mas talvez, algum tipo de regra muito mais complexa, sutil e maleável (supondo que essas regras possam ser arroladas) atue na definição dos critérios de relevância.

Alguém poderia objetar que a conversa não patina no vazio e que os critérios de relevância não podem de fato ser definidos previamente em uma tabela (quando se estiver falando de ‘x’ são permitidas as referências a ‘y’, ‘z’ e ‘w’), mas que o caráter público da linguagem (não há linguagem privada) ou mesmo as capacidades inferenciais dos falantes (a interpretação radical de Davidson) os dotam da capacidade para sacar diretamente do dito a relevância ao que se quer dizer.

Mas, tampouco fica clara a maneira como as práticas públicas que lastreiam o significado seriam capazes de conter um aspecto intrínseco a própria linguagem: sua capacidade de gerar expressões inéditas a partir de um repertório de elementos e mecanismos

limitados. As expressões inéditas não poderiam estar sedimentadas em práticas socialmente instituídas de significação e fixação de relevância. Tampouco o social disponibiliza a tabela “mantenha-se pertinente, ao falar de ‘x’ são os permitidos os lances ‘y’ ‘w’ e ‘z’”.

Outro ponto a ser considerado aqui e que foi pincelado ao falarmos da vinculação entre interesse e a totalidade da significação na existência, é que a singularidade dos modos de ser dos indivíduos, as diferentes habitações, configuram diferentes critérios de relevância para cada existente singular. Basta dizer em favor disso que as verdades de um não são as verdades de outro, que os pontos de partidas não são idênticos, que o que se toma como relevante para um determinado modo de ver as coisas não coincide com outro modo de ver. As perspectivas, as metáforas constituintes de cada um geralmente advêm de universos distintos, mesmo que socialmente algumas metáforas estruturais possam ser compartilhadas.

Estes são os ceticismos possíveis quanto à efetividade da máxima, mas pode-se inquirir pelos casos em que ela é intencionalmente desrespeitada, casos em que se visa uma implicatura por essa inobservância? São os casos em que esse desrespeito procura, por razões, estéticas, éticas ou políticas, desviar a conversação para outro tópico e mesmo para fugir de um assunto embaraçoso ou desinteressante. Essa fuga, ao habilitar ou sugerir uma mudança de assunto, não permite, *pari passo*, a abertura do espectro do que se dá entender sobre o que é dito? A quebra intencional da máxima ao mesmo tempo em que habilita inferências que mantém a impressão de que ambos jogam com as mesmas regras, pode, por isso mesmo, induzir no ouvinte a oscilação entre várias interpretações possíveis, pode abrir as regras do jogo a qualquer lance. Essa possibilidade assedia e perturba constantemente a imagem otimista da comunicação, como estável, racional e coesa.

4. Modo: A última máxima conversacional habilitaria as implicaturas e reduziria o espectro das possibilidades do que se dá a entender sobre o dito incidindo sobre o modo que se diz e não sobre o quê se diz. Alberga prescrições como “seja claro”, “evite ambigüidades”, “seja breve”, “seja ordenado”, “seja polido” e demais indicações de caráter estético, ético ou político. O trabalho cético aqui é facilitado porque seu caráter imperativo é reconhecido pelo autor como menor. Assim sendo, o passo seguinte é observar que o conjunto de prescrições relativas ao modo são dependentes do funcionamento de tudo aquilo que já foi colocado em “aspas” em relação às máximas anteriores, uma vez que estes não funcionem (ou habilitem disposições em contrário) o mesmo vale para essa máxima. Mas, sobretudo, cabe frisar o aspecto do interesse dos interlocutores durante a conversação. Se o que se quer dar a entender é algo ofensivo nada adiantaria manter as ditos sob a vigilância da polidez, se a

intenção de ludibriar está em jogo, de pouca valia é a prescrição sobre a clareza e economia vocabular. As máximas não podem ser diretivamente assentadas antes dos interesses de cada um na conversa. De outro modo, o mesmo argumento recursivo é aqui aplicável: os critérios sobre o que conta como polido, claro, ordenado, não são obviedades indiscutíveis e fatos últimos aos quais se possa recorrer para resolver a questão: são a própria matéria em discussão<sup>35</sup>.

Mas as implicaturas imprevistas, os “escorregões” interpretativos não podem ser cancelados no intercurso da conversação? Não se pode prevenir o ouvinte de ilações indesejáveis, conforme suas reações correspondam ou não ao comportamento esperado? Afinal, não somos vítimas de nossas palavras ao ponto de nos traírmos irreversivelmente por elas. É desde cedo que se aprende a mudar o sentido das palavras de acordo com o interesse. Não podemos passar de uma teoria inicial sobre o falante e suas expressões a uma outra que vá se adaptando a suas expressões, mantendo o processo racionalmente vigiado o tempo todo?

Muitas implicaturas conversacionais não são restringidas por abstrações “como contexto social”, “práticas hermenêuticas públicas”, “máximas” ou “princípios caritativos”, mas se constituem de acordo com a dinâmica comunicativa estabelecida entre os falantes. Essa dinâmica não é prévia a conversação em si mesma, mas algo que vai se ajustando e calibrando de acordo com o comportamento observável do ouvinte diante das colocações do falante. Pode-se dessa forma evitar a potencialidade dos “mal entendidos” sobre as expressões, cancelando linhas de inferência que julgamos inapropriadas para o que foi expresso explicitamente.

O ex-presidente americano Bill Clinton é um exemplo emblemático de cancelamento de implicatura conversacional: após a repercussão negativa de sua afirmativa sobre a pergunta se já havia alguma vez consumido maconha, ele emendou a célebre “fumei, mas não traguei”, cancelando a conclusão de que já fora no passado adicto da substância, querendo dizer agora que fez tudo sem a gravidade que o consumo de substâncias ilícitas pode trazer, no máximo, tratava-se de uma experiência ingênua de sua adolescência. Políticos são em geral hábeis desde a antiguidade em estender as implicaturas favoráveis e de cancelar as indesejáveis de acordo com os seus interesses na circunstância, a história política de qualquer país é pródiga nesse sentido.

---

<sup>35</sup> A idealidade dessas máximas salta as vistas nesse último tópico, quando se observa que muito do que se considera aqui como mecanismo habilitador de implicaturas que sustentariam a conversação e comunicabilidade, tratam-se mais de etiqueta e boas maneiras ao falar. Uma ética, uma cultura, um hábito, elaborados e vendidos enquanto teoria: uma disposição se fazendo passar por representação.

Mas, assim como faz sentido dizer que os autores não são os donos de suas obras e não têm muitas vezes consciência de tudo que elas podem vir a significar, todas as interpretações que venham a permitir, faz sentido também duvidar da propriedade do falante sobre suas próprias colocações, sobre o domínio que podem ter sobre o potencial de ilações que suas expressões podem oferecer. Pode-se de fato cancelar certas implicaturas, mas nem todas as implicaturas estão acessíveis ao cancelamento porque nem todas estão acessíveis a quem as profere. E aqui, apelar para o comportamento do ouvinte de nada adianta: ele pode não expressar essa “má interpretação” ou ela pode ainda ensejar uma descrença quanto à sinceridade do cancelamento (“ele disse que não quis dizer isso, mas se todos não tivessem demonstrado desaprovação, ficaria tudo por isso mesmo, se não quisesse ser mal entendido ele não se expressaria com tal ambigüidade, foi isso que ele quis dizer, mas se viu obrigado a corrigir, etc.”). É duvidoso também se as ironias bem sucedidas podem ser canceladas apelando para a boa fé dos ouvintes “não foi isso que quis dar a entender”. São também de difícil cancelamento os lapsos de fala e os comentários que “escapam” ao falante, como comentários indiscretos, que parecem trazer a tona conteúdos reprimidos por convenções sociais de polidez, levando-nos a concluir que certos desentendimentos são resistentes aos mecanismos de correção<sup>36</sup>.

### **3.10 Comunicação, comunidade, crise**

Até agora em nossas análises fizemos observações pontuais, paralelas e oblíquas sobre o meio social onde as quebras da cadeia comunicativa se dão. Ao explorarmos o sentido das filosofias pragmáticas da linguagem, mencionamos o papel do contexto e demais instâncias prévias de constituição de significado: a atuação de mecanismos ideológicos, a engenharia social exercida na e através da linguagem, a atuação da abordagem jornalística, o modo como o papel social das mulheres é marcado e circunscrito na linguagem,

---

<sup>36</sup> O arsenal griceano mostra outras de suas limitações se revolvemos o que foi dito sobre a abordagem dos grandes veículos de comunicação brasileiros sobre os movimentos sociais. De acordo com essa teoria a infração de uma das máximas conversacionais dispara uma implicatura. De forma a dar racionalidade ao interlocutor, descolamos o dito do que se queria dizer quando isso acontece. Mas e quando essa disjunção é necessária (para o pleno entendimento da intenção do interlocutor) e não constatamos nenhuma violação às máximas? A abordagem dos movimentos sociais cumpre formalmente com os quesitos conversacionais: não lhes falta ou sobra elementos informativos; narra (através de seleção e descontextualização) coisas que “de fato” aconteceram, como desapropriações. São relevantes e procuram modo adequado de se apresentarem. Mas, mesmo assim, sob essa obediência às máximas, sabemos que o que se quer dizer vai muito além do que é dito. Mas para dar-se conta disso – de que se insinuam intenções que não se captam ao nível do conteúdo informado, deve-se ater ao caráter não cooperativo, pois as intenções estão escamoteadas na expressão literal de forma quase imperceptível. Sob a sentinela das máximas de Grice, diversas intenções não cooperativas tem passe livre.

a sublimação dos mecanismos de punição em mecanismos de vigilância na linguagem, a natureza conflituosa das relações entre grupos e indivíduos, a ideologia da unidade e a aposta na homogeneização das subjetividades através do condicionamento do consumo, enfim, diversas colocações pontuais ressaltaram os lugares a partir do quais se pretende colocar nossas análises.

Cabe perguntar aqui como uma visão geral desse social, como características salientes deste são capazes de facilitar a emergência dos fenômenos que estamos provocando. Se o pressuposto da comunicação é entendido como o compartilhamento de pressupostos, o pertencimento a uma fonte coletiva de sentido, o que fica desta quando essa fonte se esgota e ao invés de comungar os indivíduos ao redor de si, os dispersa em confusão?

A vinculação das análises dos fenômenos lingüísticos a algum sentido de comunidade é o pressuposto de diversos momentos da crítica filosófica contra o solipsismo e o ceticismo. Por exemplo, é a partir dela que Wittgenstein nega a possibilidade de uma linguagem privada (ela, a linguagem, é função de uma comunidade e de práticas públicas que a vivificam). O peso da função do outro na constituição do conhecimento de si mesmo e do mundo é levado às últimas conseqüências em Davidson (2001, *Three Varieties of Knowledge*): sem o reconhecimento de outras mentes não faz sentido dizer que se possui a própria mente e o mundo.

Todavia, são também conhecidas diversas análises decepcionadas sobre a possibilidade de se acreditar que algum tipo de solução (epistêmica, política, ética) possa advir da comunidade, da intersubjetividade, do meio público. Essa aposta na solução intersubjetiva, no sentido comum compartilhado, parece ignorar a possibilidade da comunidade (o conjunto historicamente calcado de valores, tradições, crenças transmitidos de geração em geração para cada indivíduo) já não corresponda a expectativas que nela se tem. Razão pela qual não seria estranho se perguntar pelas implicações dessa decepção com o social e nossas recorrentes e frustradas tentativas de comunicação.

O peso atribuído à comunidade, como pilar da ética e da comunicação, não leva em conta o fato de que não há (e cada vez mais a velocidade de nosso tempo torna isso verificável) meio social estático. A capacidade de dispor as sensibilidades em direção aos seus valores comuns esbarra em uma metamorfose contraditória e indistinta de disposições valorativas.

Esse fenômeno (ou conjunto de fenômenos) converte toda a estrutura tradicional dos valores compartilhados nas sociedades ocidentais em um forte clima de desorientação.

A princípio uma desorientação que se apresenta como uma radical crise religiosa e com a gradativa perda de peso na determinação dos valores que a religião, sobretudo na figura da instituição igreja, passa desde o século XX nas sociedades ocidentais. Crise essa que atinge seus fundamentos e se origina do constante embate com os desenvolvimentos da manipulação técnico-científica da vida. A igreja, outrora detentora do poder e do discurso sobre a vida se vê ameaçada pela técnica, que lhe toma cada vez mais espaço, impondo-lhe uma aporia: ou bem o discurso religioso é alegórico, e perde dessa forma muito de seu poder coercitivo, ou é literal e, portanto, falso. Principalmente porque os avanços nessa área deixam em suspenso a determinação do início e do término da vida, embaralhando os conceitos tradicionais de morte e vida: o que antes era uma questão de desígnios divinos, está agora constrangido entre outras questões que não sabemos como lidar nem encontramos nos arbítrios religiosos meios de respondê-las: quando se nasce e do quê se nasce, quem dá vida, como podemos manipular a concepção, em que momento se dá a morte e até onde podemos adiá-la, etc.

Esse processo de decadência do primado religioso sobre a fundamentação social foi batizado por Nietzsche de “Morte de Deus” e se insere, como o interpretamos, naquilo que os historiadores chamam de fenômeno de longa duração: podemos remetê-lo a renascença com seus ideais humanistas, passa pelas luzes, acelera-se no século XVIII e continua no século XIX e XX inteiros. Caracteriza-se principalmente pela gradativa laicização, secularização e descristianização da cultura. E tem como consequência a perda do símbolo maior no qual a comunidade se estabelece: a crença compartilhada em Deus. A partir daí podemos continuar acreditando em Deus, mas individualmente, não mais comungar nele. Deus não serve mais de explicação e justificativa para assuntos públicos. A sociedade não pode mais basear nele sua coesão. A pergunta que decorre daí é: o que resta da comunidade quando não é mais possível baseá-la numa comunhão religiosa?

Religião, em uma de suas várias etimologias, do latim *religio*, do verbo *religare* é o que liga fortemente. A religião é o que liga (mesmo que hipocritamente, mesmo que sob pressupostos falsos) os homens entre si e todos eles a Deus. Na ausência desta, há negligência, que é o que significa a ausência de ligação, (Michel Serres *apud* Comte-Sponville, 2005). A negligência generalizada é o correlato da ausência dessa ligação, pois as

formas de comunhão sociais estão distorcidas pela mídia e o consumo<sup>37</sup>, que os reorienta ao individualismo e as preocupações privadas.

E aqui é preciso fazer distinções de níveis: o individualismo que não abala a estrutura econômica em si mesma (é pelo contrário, a máxima expressão dela), ameaça a coesão da comunidade. Sem vínculo, sem unidade, sem sentido compartilhado, nossa sociedade pode subsistir precariamente enquanto os recursos naturais e as reações da degradação do ambiente assim o deixarem, mas nossa comunidade já se perdeu. Os ressurgimentos pentecostais e surtos religiosos entram nessa brecha que o capitalismo proporciona: com o esvaziamento do sentido religioso, não se consegue substituir a igreja senão pelo supermercado nas manhãs de domingo. É a comunhão que faz a comunidade, não o inverso. Sem comunhão, a comunidade é apenas o agrupamento solitário de pessoas num espaço (em Brasília, sem raízes nem histórias, sem fundamento, esse vazio chega ao paroxismo). A crise da comunidade é também uma crise da comunicação.

No espaço vazio deixado pela religião, pode-se objetar, a humanidade tem conseguido erguer novas fontes de vínculo e comunhão, novas fontes de sentido comum. E de fato, alguns pressupostos culturais se derivaram do mesmo processo que minou a validade dos religiosos, mas não conseguiram criar o mesmo sentido de vínculo e unidade e nem tampouco foram incapazes de impedir as barbáries do século XX. A educação e cultura humanista tentam substituir o perdido e ocuparam o espaço outrora ocupado pela religiosidade, mas ocupam sem se apropriar dele. Não foram capazes de estabelecer a ligação perdida, não conseguiram orientar, nem impediram que os povos que as engendraram utilizassem os mesmos valores que a alimentam como ideologia para a estigmatização de povos e culturas diferentes, não impediram sequer que seus signatários se matassem mutuamente ou explorassem economicamente essas culturas<sup>38</sup>.

Os demais signos da comunidade ou dessa cultura “universal humanista” não só não foram capazes de manter um sentido de coesão social como também parecem ser tragados pelo mesmo turbilhão provocado da “Morte de Deus”. Pois a desorientação de

---

<sup>37</sup> “As redes de parentesco tendem a se reduzir ao mínimo, a vida doméstica vem sendo gangrenada pelo consumo da mídia, a vida conjugal e familiar se encontra freqüentemente ‘ossificada’ por uma espécie de padronização dos comportamentos, as relações de vizinhança estão geralmente reduzidas a sua mais pobre expressão” (Guattari, 1995).

<sup>38</sup> [...] “Minha própria consciência esta obcecada pela erupção da barbárie na Europa Moderna; pelo assassinio em massa dos judeus e pela destruição, sob o regime nazista e stalinista daquilo que tento definir em alguns destes ensaios como a índole específica do “humanismo centro-europeu”... Os gritos dos assassinados ecoaram a pouca distância das universidades; o sadismo aconteceu a uma quadra dos teatros e museus... Sabemos agora que uma pessoa pode ler Goethe ou Rilke a noite, que pode tocar Bach e Schubert e cumprir a rotina de trabalho em Auschwitz pela manhã...” (Steiner, G. 1988).

sentido, a desagregação das estruturas acomete desde política até estética: a arte que se devotava ao culto da beleza e a reprodução da natureza, explora agora também o feio e se torna cada vez mais abstrata. A própria definição, mesmo que localizada em uma de suas manifestações como a pintura ou a música, se encontra em uma situação indefinida: não basta mais aplicar os velhos critérios ante a uma obra para saber se ela é bela ou não. Cada vez mais abstrata, as manchas de cor, as meadas de arame, os ruídos experimentais ou os agrupamentos de ferro fundido, buscam estabelecer referência somente a si mesmos, somente a seu interior. Ou emudecem, e já não nos se comunicam conosco ou tentam fazê-lo através de uma impressionante algaravia inumana da qual não temos paralelo em nossa experiência verbal para acomodá-la.

As modificações que a técnica e a informática trouxeram ao trabalho alteraram significativamente a quantidade de tempo livre, mas sem conseguir canalizá-lo em benefício da sociabilidade ou do indivíduo, sem convertê-lo em criatividade e sociabilidade. Pelo contrário, esse tempo livre é reorientado para o consumo e contemplação dos produtos finais da produção alienada: as horas vagas são reinseridas na produção. (Guy Debord, 2003, tese 27). Sua consequência imediata é hoje o desemprego, a solidão, a marginalidade, a angústia e a neurose.

Mas aqui cabe novamente frisar que essa crise da comunidade, do compartilhamento de pressupostos convive no plano raso com a planificação das subjetividades e singularidades. “A antiga oposição linha dura das classes operárias ou mais à esquerda de setores sociais intelectualizados se desfez durante a segunda metade do século XX, através da sociedade de consumo, do *welfare*, da mídia” (Guattari, 1995). Ainda que a segregação e relações autoritárias e hierárquicas estejam plenamente atuantes, uma camada imaginária de identificação se encontra embasada em um mesmo sentimento difuso de pertinência social hipocritamente forjado, como as comunidades virtuais constituídas em torno das mesmas superficialidades (consomem os mesmos produtos, ouvem a mesma música, vestem a mesma moda, possuem o mesmo ideal de status). Diz-nos Flusser sobre a necessidade de comunicação:

A comunicação humana é um artifício cuja intenção é nos fazer esquecer a brutal falta de sentido de uma vida condenada à morte. Sob a perspectiva da natureza, o homem é um animal solitário que sabe que vai morrer e que na hora de sua morte está sozinho. [...] Sem dúvida, não é possível viver com esse conhecimento da solidão fundamental e sem sentido. A comunicação tece o véu do mundo codificado [...] para que esqueçamos nossa própria solidão e nossa morte, e também a morte daquele que amamos. Em suma, o homem comunica-se com os outros; é um animal

“político”; não pelo fato de ser um animal social, mas sim porque é um animal solitário, incapaz de viver na solidão. (Flusser, 2007:90)

Diante da imagem que temos delineado cabe perguntar se essa necessidade pode ser satisfeita e essa solidão esquecida. Uma vez que as condições nos quais se vive e se produz a própria existência é hoje baseada num sistema econômico baseado no isolamento e uma reprodução circular deste. O isolamento fundamenta a lógica da produção que por sua vez fundamenta o isolamento. A televisão, a internet, o automóvel, os bens de consumo são também o agravamento das condições de isolamento das “multidões solitárias” (Guy Debord, 2003, tese 28). As relações de agregamento correspondentes a esses produtos (a audiência, as redes de relacionamento e o trânsito) reúnem os indivíduos superpostos, mas são relações com o próprio centro de seu isolamento. Reúne-se de fato o separado, mas enquanto separado (idem, ibidem). A união ilusória e artificial que os agrega apenas recalca a solidão que os atormenta, a necessidade de comunicação que os impele insaciada.

Para recuperar a terminologia de Flusser (2007), a crise da comunidade e da comunicação acontece devido ao desequilíbrio entre diálogo e discurso. O desenvolvimento da técnica, do capitalismo, das tecnologias da informação estão conjugados com a sobreposição de *discursos dominantes* sobre o *diálogo*, isso torna o diálogo uma repetição de lugares comuns, incapazes de gerar informação nova a partir da troca de informações armazenadas, as discussões se encaminham mais rapidamente para os “*trending topics*” em praticamente todas as áreas da cultura humana. As pessoas se sentem solitárias, apesar da ligação constante com as “fontes da informação”. Assim como o desequilíbrio inverso pode causar a sensação de alheamento, de estar alijado da grande cultura ou da história: quando as conversas fiadas e provincianas prevalecem sobre qualquer discurso, passa a sua revelia (a interatividade da internet e a grande maioria dos programas de TV operam nesse nível de alheamento discursivo: são caixas pretas que não deixam questionar a matriz conceitual em que se inserem). Em ambos os casos o sentimento de vínculo, o pertencimento a uma comunidade ou a uma matriz discursiva se encontram ameaçados, e é claro, podemos continuar falando e até se fala bastante, mas é duvidoso se na ausência de comunidade, sem a liga que transforma um aglomerado em um grupo, podemos fazer da fala comunicação, da conversa fiada, diálogo.

#### 4. CONTRAPONTO

O trabalho discursivo de amparar diferentes concepções sob um mesmo horizonte se assemelha em alguns aspectos à psicose: objeções possíveis de inimigos imaginários são antecipadas e refutadas de antemão, erguem-se barricadas, imagina-se falhas onde o olhar de outros poderiam também enxergar, descola-se o pensamento do compromisso em suas próprias crenças: a consciência acusa a si mesma.

No contexto da presente discussão, alguns fantasmas assolam o desenvolvimento que até agora temos dado a questão aqui levantada. Um opositor imaginário persegue as linhas mestras de argumentação, sussurrando contraexemplos, obsedando-lhes a formação. Até agora o temos pacificado, concedendo notas e pisando com cautela no terreno das afirmações e no grau de nosso compromisso, mas já é hora de encará-lo frente a frente e debater-se com ele.

Essa voz assume neste momento o seguinte tom:

“Ora, você tem discorrido até agora sobre diversos assuntos, sobre diversas questões ao redor da linguagem, sobre as margens da compreensão. A vinculação da linguagem com os mecanismo de poder é um ponto interessante; a presença de ‘distorções’ da cena comunicativa é também inegável a partir dos exemplos apresentados e das linhas de argumentação sugeridas: *a priori* não formais de sentido escamoteiam objetivos e sabotam a comunicação a partir de seus pressupostos ético-cooperativos. Ao mesmo tempo, você levanta diversas dúvidas sobre a idéia de que as pessoas querem se fazer compreendidas ou que a discussão racional seja o meio a partir do qual se possa resolver as divergências, desacordos e incompreensões mútuas. Seus pensamentos tomam nesse momento um viés reducionista, quando não sugerem que situações aparentemente normais, do ponto de vista pragmático-sêmico, escamoteiam malogros profundos da comunicação; você pretende até mesmo ligar a “confusão” aparente do contexto histórico da sociedade ocidental, à perda da sensação de pertencimento a uma comunidade e com isso questionar o pressuposto da comunicação: um mundo comum de crenças e valores, um forma de vida. Concedo que tudo isso tem valor quando pensamos abstratamente, em debates ociosos sobre a linguagem, mas esse tipo de suspeita ou negação pode ser sustentado ou tentando uma afirmação categórica, isto é, é possível responder a quem não tenha tanta paciência para rodeios e meias-afirmações no que exatamente *não* nos entendemos quando *não* nos entendemos?”

Colocados assim contra a parede, responderíamos primeiramente acuados: ora, a pergunta pressupõe justamente aquilo que, se pudesse ser isolado e respondido diretamente, dissolveria a propriedade da questão. Talvez quem a formule, procure por uma correspondência empírica e imediata do fenômeno aludido, seja porque as “digressões” a seu respeito remetem a análises teóricas e bibliográficas (linguagem, pragmática, ideologia etc.), seja porque qualquer afirmação de incomunicabilidade se choca, contrariamente, com a funcionalidade prática da linguagem, isto é, com os usos cotidianos que presenciamos ao pedir um copo d’água na rua e conseguirmos nosso objetivo (diante do sucesso do pedido haveria com negar a funcionalidade?). Excesso bibliográfico de um lado e evidências empíricas contrárias de outro. Se o primeiro empecilho pode ser contornado com uma disposição a entrar no jogo intelectual das defesas de argumentos, o segundo deve ser encarado a partir da dificuldade que coloca: como lidar com os fenômenos de aparente sucesso comunicativo e ainda assim manter o olhar sobre as digressões apresentadas? A aparente funcionalidade prática da linguagem pode, ou mesmo, precisa ser negada para a sustentação das digressões sobre a incomunicabilidade?

A objeção apreende algo fundamental: há um incômodo performativo em negar a comunicação – e como poderia ser diferente? – comunicando-a. A incomunicabilidade precisa ter sua própria colocação problematizada. Ela precisa abraçar a contradição performativa na qual sua colocação está aparentemente envolvida, ou então negociá-la. Caso a abrace, a consequência lógica seria a auto-anulação: se comunico que a comunicação não se dá, provo por absurdo a falsidade da tese e, portanto, a comunicação se dá mesmo através de sua negação. Estaríamos lidando com um falso ou no mínimo controverso problema, onde ser bem sucedido é fracassar.

Mas talvez, se abraçarmos radicalmente a incomunicabilidade, sua contradição performativa se torna sua prova transcendental: poderia ser objetado, a partir da idéia de que não só enunciamos mas fazemos coisas com nossas enunciações, que nem mesmo quando se afirma a incomunicabilidade, comunicamos. Sua afirmação é a realização performática de uma incomunicabilidade (mais uma). Longe de se anular, uma contradição não comunica e a tese se fortalece, nesse caso fracassar é lograr êxito. Na mesma linha de raciocínio em que se pode voltar uma posição cética contra si mesma, mas que ao invés de lhe destruir por contradição, reforça-se a intensidade da tese por universalidade: que um argumento cético destrua a si mesmo não prova que sua contrapartida prevalece contra o que afirma, mas que sua afirmação não poupa a si mesma. Portanto, se a pergunta “no que não nos comunicamos

quando não nos comunicamos” procurava envolver as digressões sobre a incomunicabilidade em uma contradição que a anulasse, desvela de maneira mais radical o necessário paradoxo envolvido na sua afirmação.

“Mas a objeção não pode ser despachada tão facilmente”, reitera o opositor imaginário: caso não se abrace a contradição performativa, seria preciso negociá-la, isto é, seria preciso admitir que a tese da incomunicabilidade tem que responder aos aparentes sucessos comunicativos, tem que responder se esses sucessos são realmente aparentes – ou precisam sê-lo – para que alguma forma de incomunicabilidade se sustente. Pois, se a incomunicabilidade é total, se nunca ou raramente nos comunicamos, esses sucessos precisam ser aparentes: os trânsitos lingüísticos que observamos na rua não provam que haja comunicação. Mas isso nos leva no mínimo a duas possibilidades: sustentar critérios mais rígidos para o que seja, ou esposar alguma filosofia da falsificação comunicativa.

Critérios muito rígidos trazem o inconveniente de não fazer frente à experiência (aparentemente) banal dos sucessos comunicativos. Páginas atrás acenaram para a segunda possibilidade: a aparência de sucesso comunicativo e a admissão da efetividade de mecanismos e processos que não só sabotem a comunicação, como inviabilizem a visualização de sua sabotagem, coexistem: eles não são excludentes, aliás, a existência de mecanismos de distorção comunicativa como os sugeridos depende da percepção de que a comunicação não apresente rastros desses mecanismos.

Mas, talvez a objeção mire em algo do seguinte tipo: a incomunicabilidade não pode ser inteligivelmente colocada se com isso entendermos a incapacidade total de entender o que os outros dizem: mesmo em uma situação política previamente distorcida ou politicamente manipulada é preciso entender algo do que se diz quando se consegue um copo d’água na rua. Imaginemos a seguinte situação: Fulano dirige certas palavras a Sicrano. Sicrano não entende nenhuma delas. Fulano repete e Sicrano continua sem entender. Ele gesticula e Sicrano não consegue entender o que ele quer dizer com seus gestos. Não dá mais para continuar. O cara esgotou seu repertório. Ou ele se frustra e vai embora ou ele se dirige a Sicrano enfurecido. Se for assim, total e absolutamente que entendermos a incomunicabilidade, a moral da história parece ser óbvia: caracterizar uma falha total num ato comunicativo é o mesmo que caracterizar um ato que já não se permite qualificar como comunicativo.

Se o que não se entende é a totalidade das expressões de um Fulano qualquer, se não podemos sequer identificar nenhuma intenção na sua fala, não estamos em uma

situação de fracasso comunicativo, simplesmente porque ali jamais existiu a possibilidade de sucesso. Podemos então nos questionar se uma pode existir uma sem outra.

O fracasso total da “conversa” entre Fulano e Sicrano poderia ser contemplado com a seguinte explicação: Fulano e Sicrano obviamente não se comunicam porque não falam a mesma língua (tanto de forma figurada ou literal), mas mais do que isso: para que se mantivessem totalmente incompreensíveis e incomunicáveis seria necessário que a tradução entre suas línguas fosse completamente impossível. Se falassem a mesma língua não haveria como dizer que sua incompreensibilidade mútua é radical e irremediável. Mas se falam línguas distintas e tentam a todo custo tradução e equivalência de seus termos sem qualquer sucesso (imaginemos que Fulano e Sicrano estivessem empenhados em se entender, pois são náufragos numa ilha deserta), estamos diante de línguas intraduzíveis.

Suponhamos que para que suas línguas não se pudessem traduzir (não houvesse equivalência entre seus termos) seria preciso então que os respectivos sistemas conceituais fossem radicalmente diferentes, que dispusessem de categorias e ontologias incomensuráveis. Assim, as proposições geradas em cada um desses sistemas conceituais seriam mútua e completamente ininteligíveis. Suas crenças e formulações verbais seriam relativas ao sistema conceitual específico e sendo assim, nada poderia servir de ponte entre eles.

O problema do fracasso total (nada do que diz Fulano é interpretado e entendido por Sicrano) se lido literalmente nos direciona para a questão da tradução entre linguagens, se lido de forma figurada (falam a mesma língua, mas não se entendem) nos direciona a seu equivalente doméstico: o problema da interpretação das elocuições entre os usuários (falantes) de uma mesma linguagem<sup>39</sup>. Para que ambos façam sentido devemos lançar mão da seguinte hipótese: a realidade é relativa a um esquema conceitual no qual é concebida.

O relativismo conceitual é a doutrina que abraça essa hipótese. Pode ser descrito a partir da afirmação de que a realidade é relativa a cada esquema conceitual a partir do qual se processa essa realidade. Se admitirmos que existam diferentes esquemas conceituais, chegaremos à conclusão de que o “que é considerado real em um sistema pode não ser em outro” (Davidson, 2003). Se nós associarmos esquemas conceituais a linguagens, então linguagens diferentes podem pertencer ao mesmo esquema conceitual se a tradução

---

<sup>39</sup> De acordo com Quine (1985), o problema da tradução radical replica-se no contexto doméstico da interpretação.

entre elas é possível. Se o esquema conceitual difere, a linguagem também difere. Portanto, a existência de esquemas conceituais distintos depende da assunção de que existem linguagens intraduzíveis. Se mantivermos a associação entre esquemas conceituais e linguagens, a total falha de comunicação entre nossos personagens, exigiria que eles não falassem mesma língua, para que a tradução fosse creditada a esquemas conceituais alternativos. Ou então, seria necessário avançar e admitir dentro de uma mesma língua diferentes esquemas conceituais locais, como diferentes gramáticas de cores em uma mesma comunidade (suponhamos que Sicrano tenha chegado antes na ilha e aprendido uma forma diferente de dividir o espectro de cores levando em conta o brilho e a superfície onde se acha a cor, mas que seu professor nativo já tenha falecido; ao falar com Fulano sobre a cor do céu não consegue se fazer entender).

No artigo supracitado, (Davidson, 2003) encontramos fortes argumentos contrários a idéia de que existem diferenças conceituais radicais entre línguas diferentes (ou mesmo dentro da mesma língua) que justifiquem um limite da tradução (ou no contexto doméstico, de interpretação). Conseqüência lógica: cai por terra a tese de que línguas intraduzíveis pertencem a esquemas conceituais incomensuráveis. A melhor evidência para o relativismo conceitual seria a existência do relativismo lingüístico, mas esse depende da existência de línguas intraduzíveis. Não havendo essas, não há relativismo que possa justificar seu apelo.

A formulação clássica do relativismo lingüístico deve-se aos lingüistas Edward Sapir e Benjamim Lee Whorf. De acordo com eles, a linguagem nos permite organizar e classificar o fluxo da experiência sensível produzindo ordem no mundo. Implicação direta dessa tese: pensar e falar se dão pela língua que usamos, ao se falar outra língua confronta-se a realidade de outra forma. Línguas substancialmente diferentes dividem o mundo de forma diferente, de acordo com diferentes princípios de individuação; disponibilizam, conseqüentemente, diferentes ontologias aos seus falantes.

Lingüistas e antropólogos assumem com maior freqüência o enfrentamento com experiências ou expressões lingüísticas que não permitem tradução sem alguma margem de deturpação<sup>40</sup> Whorf encontrou estruturas gramaticais deste tipo, o que o levou a conceber que observadores diferentes não chegam à mesma imagem do universo a partir dos mesmos

---

<sup>40</sup> Pensamos, por exemplo, na epígrafe da *"Inconstância da Alma Selvagem"* de Viveiros de Castro (2002): "De todas as mudanças de linguagem que o viajante deve enfrentar em terras longínquas, nenhuma se compara a que o espera na cidade de Ipásia, porque a mudança não concerne às palavras, mas às coisas. I. Calvino."

dados físicos, salvo se suas línguas forem similares ou traduzíveis entre si. Diferentes gramáticas geram diferenças conceituais que moldam as concepções de mundo de modo diferente. Duas línguas são intraduzíveis quando não há nada que sirva de ponte entre elas: suas gramáticas (e, portanto, seus esquemas conceituais) são incomensuráveis. Nos termos da hipótese relativista: Fulano e Sicrano nada entendem um do outro porque falam línguas diferentes e incomensuráveis desse tipo.

Na tentativa de negar que esquemas incomensuráveis possam existir, Davidson (2003) argumenta que as melhores formulações desse tipo de relativismo estão presentes em duas metáforas recorrentes do ambiente filosófico contemporâneo. A primeira é defendida por Strawson quando observa que “é possível imaginar tipos de mundos muito diferente do mundo como nós o conhecemos” e nos convida a imaginar mundos possíveis não atuais: mundos que deveriam ser descritos usando nossa linguagem atual, desde que sejam redistribuídos valores de verdade sobre sentenças de forma diferenciada. A segunda metáfora é exemplarmente defendida por Kuhn quando nos convida a pensar em diferentes observadores que vêem o mesmo mundo através de sistemas conceituais incomensuráveis. Cientistas que trabalhem em tradições científicas diferentes, o fazem a partir de diferentes paradigmas, operaram, supostamente, em mundos diferentes.

A segunda metáfora nos interessa mais aqui para explorar o relativismo lingüístico-ontológico e sua conseqüência para comunicação. De acordo com Kuhn, podemos observar a troca de paradigmas na história da ciência mediante “revoluções” nas quais os conceitos e normas básicas de uma disciplina são trocados: há mudança na significação das frases em conseqüência de uma teoria nova. O significado ou as condições de aplicabilidade das palavras mudam. Embora muitos símbolos e termos sejam utilizados depois da revolução – como força, elemento, massa, etc. – a maneira como eles se relacionam com a natureza foi modificada. Um bom exemplo disso é a noção de espaço e tempo na Física de Newton e Einstein. Logo, o que ocorre é que paradigmas diferentes (e suas respectivas linguagens) não podem ser objetivamente comparados: eles contêm padrões, estruturas conceituais e visões de mundo radicalmente diferentes e, portanto, incomensuráveis, não se comunicam sem uma boa margem de deturpação. Há uma co-implicação entre relatividade lingüística, conceitual e ontológica nesse modelo.

A situação de completo desentendimento entre Fulano e Sicrano poderia ser articulada de forma mais sofisticada: eles compartilham a mesma linguagem (o português, por exemplo), mas os termos de que se utilizam pertencem a paradigmas distintos, a recortes

diferenciados de realidade, de forma que aquilo que conta como prototípico para utilização de um termo (as condições necessárias de aplicabilidade) não coincide exatamente com o que conta para o outro. O completo desentendimento se dá não porque seja impossível apreender os termos do outro, ou assinalar uma determinada intenção em um ato de fala, mas porque o que conta como “certo” ou “adequado” para cada um tem diferentes condições de aplicabilidade<sup>41</sup>, de acordo com seus respectivos paradigmas.

Mas dizer que existem sistemas conceituais incomensuráveis em qualquer nível é controverso: as condições necessárias para sua inteligibilidade são as mesmas de sua auto-anulação, sua assunção é agudamente mostrada como incoerente por Davidson (2003) no mesmo artigo. De acordo com ele, a condição de entendê-los como radicalmente diferentes implica a aceitação de uma plataforma comum diante da qual comparar essa diferença e, portanto, ela nunca pode ser colocada em termos absolutos para poder simplesmente se colocar. E uma vez que não podemos colocá-la em termos absolutos, a posição desvanece: a suposição mesma de que existem diferentes pontos de vista só faz sentido caso haja um sistema comum para referi-los; mas, ora, a existência desse sistema comum desmente a suposição de uma incomparabilidade radical. A ironia frisada por Davidson está na própria formulação do relativismo: para demonstrar que a língua Hopi incorpora uma metafísica tão estranha que não pode ser calibrada à língua inglesa, Whorf usa o inglês para transmitir o conteúdo das sentenças Hopi. O mesmo paradoxo é cometido por Kuhn: ele se utiliza de uma linguagem pós-revolucionária para descrever como as coisas se passavam antes da revolução. Ora, essas aporias nos conduzem a conclusão de que um estranhamento total (a completa diferença entre sistemas conceituais) não é um problema a ser sanado, mas talvez, um problema que sequer poderia ser formulado sem incoerências radicais.

O argumento de Davidson coloca o relativismo contra a parede: se o que Fulano diz para Sicrano não é comparável ou comensurável, o que um diz ao outro há de se parecer com ruídos completamente ininteligíveis, mas se tal é o caso, não haveria qualquer motivo para acreditar que tais ruídos sejam comportamentos de fala, ou minimamente, que

---

<sup>41</sup> Uma idéia de Wittgenstein (1996) reforça essa tese: a idéia de que o pano de fundo torna a compreensão possível e não um sistema de crenças ou uma rede de proposições, mas uma forma de vida (mas tarde o pano de fundo toma ares mais cognitivos em obras como “*Da Certeza*”), o papel que um termo tem, sua aplicabilidade na totalidade de um modo de interagir com o ambiente ou linguagem como um todo. Diferenças conceituais genuínas sempre aparecem quando interagimos com pessoas cujo modo de vida é significativamente diferente do nosso. É possível manter uma homogeneidade simbólica, mas com outra associação conceitual, a incompreensibilidade não precisa se manter no nível do símbolo. Algo do que Fulano diz para Sicrano é de fato captado, mas não exatamente o que Fulano queria dizer, não o que ele gostaria de ver associado ao símbolo por Sicrano.

constituam a manifestação de uma linguagem qualquer. Em outras palavras: se o que não se compreende é a totalidade das elocuições, a partir de que critérios se compreende essa incompreensão como incompreensão e não como um mero *flatus vocis* ou qualquer outra manifestação sonora não lingüística? (supondo que possa haver algo assim).

Por outro lado, se Sicrano tem qualquer razão para acreditar que os sons que lhe são dirigidos por Fulano são parte de expressões candidatas a interpretação, dever ser porque eles dão alguma indicação de significados que se poderiam compreender e expressar. Portanto, não há evidência de uma linguagem intraduzível (a melhor prova de que existiriam sistemas conceituais incomensuráveis) e que não é possível nada entender das expressões alheias enquanto elas se inserem naquilo que é passível de interpretação.

Dissemos anteriormente que se ambos falarem a mesma língua, a incapacidade de mútua interpretação não pode ser creditada a diferenças do esquema conceitual, na suposição de que há paralelismo entre esquema conceitual e linguagem, mas como as diferenças de linguagens não implicam em diferenças conceituais incontornáveis (de acordo com o argumento de Davidson), mesmo se falarem línguas diferentes, haverá ainda a possibilidade de tradução e, portanto, de comunicação. Fulano e Sicrano podem, em longo prazo e com recurso da tradução possível, entenderem-se e elaborar um plano para fugir da ilha. As barreiras entre eles não poderiam ser creditadas a esquemas conceituais incomparáveis oriundos de linguagens incomparáveis e intraduzíveis. De acordo com o argumento de Davidson, essas barreiras poderiam até ser creditadas ao relativismo conceitual e lingüístico, se pudéssemos dar sentido a eles.

#### **4.1 Desacordo.**

Não seria de todo exagerado se retirássemos a seguinte conclusão do argumento de Davidson esboçado acima: se nossas capacidades de traduzir (ou interpretar) param, também acabam nossos meios de justificar a suposição de que haja algo a ser traduzido (ou interpretado). A incomunicabilidade não pode ser descrita como a total incapacidade de entender padrões vocais dirigidos a nós, se esses padrões são lingüísticos. A incompreensão não pode ser total e radical, nem muito menos ser creditada a diferenças conceituais intransponíveis ou a linguagens intraduzíveis. A traduzibilidade vira critério para a “lingüisticidade” (*languagehood*): se algo é um comportamento de fala, só poderíamos saber na medida em que esse algo permitisse alguma relação com o nosso comportamento de fala. É preciso uma plataforma mínima. Nos termos do exemplo anteriormente usado: se a gramática

de cores de Fulano se diferencia completamente daquela de Sicrano, seria preciso encontrar nela alguma indicação de que se trata de um discurso sobre cores e não sobre qualquer outra coisa, mas se há essa indicação, suas gramáticas não podem ser vistas como radicalmente diferentes.

Davidson pensa que a credibilidade dessa posição aumenta se refletirmos sobre as relações íntimas entre linguagem e atribuição de atitudes, tais como crença, desejo e intenção. Por um lado a fala requer uma multiplicidade de crenças e intenções bem discriminadas. Se alguém afirma que a “perseverança mantém a honra limpa”, representa a si mesmo como alguém que acredita que a perseverança mantém a honra limpa e deve tencionar representar-se como alguém que acredita nisso. O intérprete deve ser capaz de atribuir crenças, intenções e desejos ao falante de acordo com as suas afirmações, de forma a dar coerência e racionalidade ao que diz. Mas, seria improvável atribuir crenças e intenções tão complexas, a menos que sejamos capazes de traduzir suas palavras nas nossas. A possibilidade de traduzir o que diz se ancora na capacidade de discriminar o que é dito e se discriminamos é porque entendemos, interpretamos e traduzimos.

Se a incomunicabilidade não pode ser a total incapacidade de entender qualquer expressão (por ser formulada em padrão incomensurável e intraduzível) então as diferenças de entendimento entre Fulano e Sicrano melhoram um pouco: passam da mútua e completa negação para o desacordo no plano intralingüístico, intra-sistêmico, desacordo de opiniões. Pois, um desacordo que extrapole os limites internos do sistema ou linguagem que o produziu não seria inteligível enquanto tal. Suponhamos que Fulano diga a Sicrano: “João é feliz solteiro, não devia se separar”. Diante dessa afirmação, jamais seria o caso para Sicrano confrontar suas opiniões ou as opiniões de sua comunidade contra Fulano. Ele simplesmente estaria errado naquilo que diz. Poderia estar certo a respeito do que queria dizer, mas estaria errado no que efetivamente disse. As capacidades de interpretação e entendimento de Sicrano logo processariam: ou ele quer dizer “casado” com “solteiro” ou quer dizer “casar” com “separar”. Mesmo errado do ponto de vista convencional, Fulano permaneceria ainda fiel ao acordo lingüístico tácito que nos impede de interpretar alguém como querendo dizer que solteiros podem se separar. Trata-se de um acordo que está pressuposto na linguagem e não pode nem se estabelecer nem deixar de se estabelecer por meio dela. Sem esse tipo de acordo não existe linguagem e, portanto, sequer a possibilidade de haverem desacordos. Logo, só faz sentido falar em desacordo no plano das opiniões, não das linguagens; se as linguagens não

chegam a se calibrar não há uma falha comunicativa, mas algo que nem sequer poderia ser formulado como tal<sup>42</sup>.

Descartada a incomunicabilidade completa (porque Fulano e Sicrano não poderiam traduzir seus termos ou interpretar suas elocuições), sobra o desacordo ou desentendimento relativo, mas se essas divergências são relativas, dependem da capacidade de interpretar aquilo que se diz. Isso porque a discordância exige a crença na possibilidade de interpretação do que se discorda. Caso se conheça a pessoa aludida no exemplo anterior, “João” e sabendo que ele é solteiro, mas duvidando de sua felicidade, pode-se imediatamente discordar de quem disse que ele é feliz solteiro, mesmo sem precisar corrigir seu lapso. Mas isso apenas porque acreditamos estar em condição de entender aquilo que ele disse em primeiro lugar. Pode ser o caso que se discorde de alguém sem tê-lo entendido propriamente. Mas não pode ser o caso que se discorde de alguém sem ser capaz de entendê-lo. Interpretação é fundamento tanto do acordo quanto do desacordo, é sua falibilidade que torna o problema da comunicação saliente.

Uma vez que acreditemos que todas as línguas são em princípio traduzíveis entre si, os conceitos expressos podem ser capturados e traduzidos para outra língua, sem que se perca nada de substantivo na tradução. A sugestão de Davidson no final do artigo é que as diferenças locais entre esquemas conceituais sejam tratadas da seguinte maneira: as diferenças podem ser elucidadas por referência às partes comuns aos dois esquemas. As partes comuns serviriam então para identificar os acordos e crenças comuns, as partes que se tornarem recalitrantes seriam consideradas como formadoras das diferenças entre os esquemas ou desacordos. No entanto, com já foi apontado, existe uma interdependência entre a atribuição de crenças e interpretação de significados. Não se poderia interpretar o discurso de alguém a menos que saibamos bastante sobre suas crenças, sobre o que ele acredita, pretende, deseja e ao mesmo tempo, não poderíamos especificar suas crenças se não fosse possível entender seu discurso. Novamente a interpretação das partes diferentes e formadoras de dissenso se dá sob uma larga margem de crenças comuns e um método de tradução.

A sugestão que poderíamos extrair de Davidson para a interpretação do discurso de Fulano por parte de Sicrano é que ela tenha como base de apoio a identificação da atitude exprimindo assentimento, aplicada às frases. Se tudo que um sabe do outro são quais

---

<sup>42</sup> Ignoremos por hora que Davidson não acredita na existência de linguagem (Davidson, 2005c), atendo-nos mais no desenvolvimento da linha de argumentação que se desenvolve contra os esquemas conceituais alternativos (Davidson, 2003) e suas consequências para o problema em questão, e menos com a coerência expositiva de toda a obra de Davidson.

as sentenças que os dois consideram como verdadeiras, não poderiam interpretar o que dizem sem pressupor muitas coisas sobre suas outras crenças, pois não se sabe qual o significado que cada um atribui à sentença, nem quais crenças as afirmações de verdade representam. Uma vez que o conhecimento das crenças depende da habilidade de interpretar palavras, a única possibilidade para começar, é pressupor um acordo geral entre as crenças.

Seria preciso que cada um assumisse de acordo seus próprios padrões que o falante que o interpela é consistente e correto em suas crenças. Seguindo essa estratégia seria possível emparelhar as sentenças que cada um considera como verdadeiras sob circunstâncias semelhantes. O emparelhamento feito de forma sistemática é capaz de gerar um método de tradução. Mas tal só é possível porque a comunicação é um processo interpretativo regulado pelo princípio da caridade. A caridade se apresenta não como uma opção, mas como condição para um método de tradução (Penco, 2000). Se Fulano pretende entender e se comunicar com Sicrano, deve tomá-lo como correto na maior parte dos assuntos. Deve aperfeiçoar a concordância para dar sentido as suas palavras e pensamentos. Essa maximização da concordância é que permite o espaço para que discordâncias de opinião se dêem de fato. Assim como a diferença entre esquemas conceituais ou linguagens se torna mais clara a partir do alargamento dos pontos comuns (traduzíveis ou mutuamente interpretáveis). Se seguirmos essas intuições passaremos a ver o desentendimento – longe da radical e inarticulável totalidade – como circunscrito dentro de uma larga margem de pressuposição de acordos e entendimentos. Parafraçando Davidson, “Fulano e Sicrano estão no máximo a algumas palavras de distância”. Longe do drama da incomunicabilidade, conseguiríamos no máximo afirmar a platitude da falibilidade da interpretação.

A resposta à questão inicial que se poderia extrair de Davidson seria que o que não se entende quando não nos comunicamos com alguém não pode ser nunca a totalidade de suas elocuições ou verdades relativas ao seu sistema conceitual. Sobraria apenas sua variante menos ofensiva: o desacordo de opiniões dentro de um sistema conceitual ou dentro de sistemas inter-traduzíveis entre si. Mas ambos os tipos de desacordos dependem da capacidade de interpretar o que outro nos diz. A interpretação por sua vez só é possível a partir de uma margem de pressuposições em favor das bases comuns compartilhadas e, que para tanto, deve-se munir tanto quanto o possível, o interlocutor de racionalidade e coerência a partir da aplicação sistemática do princípio de caridade.

Por diversos momentos se sustentou a metáfora de que um saldo incomunicado permanecia nos trânsitos lingüísticos que se passavam aparentemente muito bem. Essa

metáfora nos levou a dizer que era possível interpretar (e, portanto entender) o que era expresso, mas que ainda assim, não era verdadeira a compreensão obtida da expressão. Essa posição agora se coloca em cheque, porque seria no mínimo contraditória a capacidade de interpretar as crenças em um nível e negá-la em outro: a interpretação em si mesma exigiria um compromisso com a verdade de alguns conteúdos expressos nas crenças interpretadas, mas a compreensão da inteligibilidade dessas crenças expressas só é possível para alguém que aceita algumas (ou grande parte) das crenças de quem interpreta (Bensusan, 2002), de quem o compreende, de quem se comunica, portanto. Não se poderia acreditar (para interpretar) nas crenças em um nível e não acreditá-las em quem se interpreta. A tese da incomunicabilidade no plano intra-sistêmico abalaria não apenas a capacidade das pessoas concordarem, mas também a de discordarem entre si (e não faz sentido um esquema que desviasse do nosso e pudesse ter esse desvio explicado sem ser recapturado pelo nosso sistema).

A derivação mais expressiva dessa posição é que se não há nada fora de nosso esquema conceitual com o qual possamos lidar, segue-se conseqüentemente, a partir da vinculação de linguagens a esquemas conceituais<sup>43</sup>, que não há nada fora da linguagem com o qual ela possa inteligivelmente fazer frente. Todos os desacordos devem ser resolvidos no âmbito onde acontecem: na linguagem pública compartilhada, no espaço intersubjetivo que obtemos quando emparelhamos crenças comuns e maximizamos a racionalidade do outro. A linguagem, na mesma linha adotada por Habermas<sup>44</sup>, é que possibilita o diálogo e seus impasses. E é a partir dele que podemos superar as divergências internas e as divergências podem ser divergências. Ao nos desentendemos (que é como o edifício comunicativo pode balançar) podemos sempre pedir por explicações<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Essa vinculação de esquema conceitual e linguagem seria inevitável segundo o raciocínio de Davidson (2005d), caso contrário, abraçaríamos a tese de que a mente opera com categorias estranhas à linguagem que articula, interpondo a linguagem sobre o mundo como um meio não essencial e o mundo como um dado não processado e inacessível às categorias da linguagem, na mesma linha que talvez os defensores de gramáticas inatas do pensamento seguem. Davidson se coloca radicalmente contra essa posição, entendendo que assim daríamos a linguagem um caráter “deformador” da realidade, na linha que Kant concebia as categorias mentais como falsificadoras do mundo. Para que isso fosse possível, a linguagem deveria ser um meio alheio ante nós e o mundo e as categorias com os quais a mente “de fato” lida com o mundo é que nos ligariam a ele. Assim, a linguagem se torna um meio entre o pensamento e sobre o seu conteúdo. (Davidson, “*Seeing Through Language*”, 2005:133d).

<sup>44</sup> “[...] A necessidade de validação, explicação e justificação, se encontra em todas as formas do discurso, variando de acordo com o contexto usos da linguagem. Deve sempre haver a possibilidade de reinterpretar não só o que é dito, mas a própria situação de fala, como pré-condição para a eficácia da natureza cooperativa do discurso, isto é, para realização da comunicação”. A apesar de reconhecer usos ideológicos, manipulações e distorções da linguagem, seu caráter aberto à reinterpretação é considerado como intrínseco a sua natureza social e cooperativa. (Ver: Marcondes, 1983:38)

<sup>45</sup> O desenvolvimento desse ponto de vista pode levar a impressão de que somos obrigados a conceder e enfraquecer a radicalidade da incomunicabilidade, todavia, podemos pensar no texto como o desenvolvimento paralelo de correlações irônicas: nunca uma tese pode ser afirmada sem mirar sua contraditória. Num romance,

## 5. CONTRA CONTRAPONTO

Um conjunto de críticas a essa “solução” proposta por Davidson podem ser esboçados: uma crítica à noção otimista em relação à abertura e recursividade da linguagem para sanar seus próprios problemas; uma crítica à crença no diálogo como meio para resolver os conflitos; uma crítica ao racionalismo professado (ou ao menos uma posição alternativa deste); uma crítica à postura privilegiada do intérprete-tradutor “davidsoniano” e uma crítica à idéia de que os desacordos podem ser resolvidos sempre e necessariamente no âmbito onde acontecem, na linguagem e no contexto do entendimento, sem remeter a existência e suas resistências. Vamos a elas.

### 5.1 A recursividade do desentendimento e os regimes de signos.

O que acontece quando a busca por explicações – longe de clarificar a divergência – leva a novos desentendimentos, sucessivamente? O que nos garante que no pedido de explicações não estamos simplesmente adiando ou trocando o desentendimento inicial pelo desentendimento do pedido de explicações? Mais do que isso, a crença na abertura e recursividade da linguagem para se auto resolver se choca com a posição esboçada anteriormente, quando assinalamos a necessidade de condições extra ou para-lingüísticas para realização de determinados atos de fala. Na consideração dessas condições prévias para a execução dos atos de fala deixamos de lado a idéia de que a linguagem é transparente, produzida pelo sujeito, estando sob o seu controle e aberta a ele, para salientar que são instituições e pressupostos extralingüísticos que regulam convenções (explícitas ou não) que condicionam a possibilidade dos falantes aparecerem como sujeitos lingüísticos dentro de uma determinada ideologia, disciplina ou agenciamento social. A consideração de que a linguagem é meio de dominação, de que diferentes registros usados em diferentes situações

---

por exemplo, não há espaço para a defesa unilateral de teses. Apenas obras panfletárias se prestam a isso e abraçam uma tese ou causa em primeiro plano, mas os romances mais ricos (mais, relativamente) não podem ser resumidos a propagandas pró ou contra o que quer que seja. Nos romances (pensamos nas polêmicas travadas dentro da *Montanha Mágica* de Mann, por exemplo) as colocações, mesmo que bem elaboradas e sustentadas por personagens bem desenvolvidas, são o tempo todo relativizadas ou até mesmo falseadas por outras, diametralmente opostas. Num romance coexistem tese e antítese sem superação ou síntese (Kundera: 1994). As contradições entre os personagens ou o embate de visões de mundo não se anulam favoravelmente para nenhum dos lados. E o que acontece se aplicarmos o mesmo princípio a textos de filosofia? Se o desenvolvimento dos argumentos não se der a custa do outro lado, mas acontecer paralelamente? Podemos chegar, mirando a inconclusividade dos diálogos platônicos, a um sistema de correlações irônicas, a constatação de que as polêmicas nunca se fecham.

por grupos diferentes, de que há variações no acesso a códigos e registros linguísticos e no seu controle, de que a linguagem não é objeto neutro de comunicação, mina a certeza nessa abertura e transparência da linguagem para seus usuários.

Aliás, movidos por uma teoria mais abrangente a respeito do papel das relações entre linguagem e as condições que validam sua força ilocucionária – o seu fazer com o dizer – percebemos que a *“função primeva da linguagem não é comunicar, mas fazer obedecer, a informação é apenas o mínimo estritamente necessário para a emissão, transmissão e observação das ordens observadas como comandos”* (Deleuze, Guattari 1995:12). Os autores defendem nesse livro a idéia de que a função coextensiva à linguagem não consiste nem na informação nem na comunicação, mas sim na disseminação de palavras de ordem: *“a unidade elementar da linguagem – o enunciado – é a palavra de ordem”* As campanhas governamentais e os informes policiais são prova eloquente nesse sentido: o descaso com a credibilidade beira a provocação, mas marcam, com didatismo impecável, aquilo que deve ser observado, guardado, seguido, obedecido.

De acordo com os autores, é da natureza da linguagem a transmissão de palavras funcionando como palavras de ordem e não a comunicação de um signo como informação. Se a linguagem sempre parece remeter a linguagem e jamais somos capazes de situar sua origem ou limites em algo não linguístico é porque ela não se estabelece entre algo visto e algo dito (o dado e signo), mas de um dizer a outro. A linguagem primeira é o discurso indireto: a narrativa não é comunicação do que se viu, mas a transmissão do que o outro disse, do que se ouviu. *“Existem muitas paixões em uma paixão, e todos os tipos de voz em uma voz”* (idem, ibidem: 13).

Se aliarmos a isso as célebres teses de Austin sobre o performativo, de que entre ação e a fala não existem apenas relações extrínsecas, mas relações intrínsecas, do tipo: juro ao dizer “juro” e mais indiretamente, interrogo com atos de fala indiretos “será que?”, prometo dizendo “eu te amo”, então, nem a linguagem pode ser concebida como código nem a fala como comunicação de uma informação: ordenar, prometer, interrogar, afirmar não são, respectivamente, a informação de uma ordem (“informo-lhe que te ordeno”), de uma promessa, de uma interrogação, mas efetuar esses atos imanentes ao enunciado. Um enunciado realiza um ato e este se realiza no enunciado. Há uma pressuposição recíproca.

Mas também não pode existir a partir disso, *enunciação individual*, nem tampouco *sujeito de enunciação*. A enunciação remete por si mesma a *agenciamentos coletivos*. O discurso indireto – as várias vozes de uma voz – só permite que sejam fundados

discursos diretos e enunciações individuais como efeitos e consequências, isto é, apenas quando e até onde o agenciamento coletivo impessoal exige e determina.

O caráter social da enunciação passa a ser a chave para entender os atos que se realizam na linguagem, sua natureza e extensão. Estes atos se definem pelo “conjunto de transformações incorpóreas em curso em uma sociedade dada e que se atribuem aos corpos dessa sociedade” (idem, *ibidem*: 18). Transformações incorpóreas afetam corpos (jurídicos, morais, físicos), tais como a sentença do juiz transforma o réu em culpado, as palavras do padre transformam o pequeno pagão em cristão na pia batismal: conferindo-lhes atributos incorpóreos de forma instantânea. Se assim pudéssemos falar, a natureza desses corpos permanece a mesma, mas a condição deles (a alma da criança, o corpo do condenado, corpo da prisão) é transformada pela expressão desses atributos. A maioria penal e a aposentadoria emprestam imediatamente aos corpos qualidades intangíveis por decretos: a partir dos 18 anos ingressa-se na maturidade, a partir dos 65 anos, salta-se da maturidade para o envelhecimento. Em um assalto a um restaurante, as palavras do assaltante tornam subitamente os clientes em reféns, o estabelecimento em prisão. Estas são transformações incorpóreas, acontecimentos-linguagem, intervenções-linguagem antes de qualquer “representação” ou “referência” linguística. As expressões se inserem nos conteúdos expressos, mas não para representá-los simplesmente, mas para antecipá-los, retrocedê-los, retardá-los, precipitá-los, destacá-los ou reuni-los.

As palavras de ordem designam essa relação instantânea dos enunciados com as transformações incorpóreas que eles expressam. Os agenciamentos coletivos exprimem o conjunto das transformações incorpóreas que efetuam a condição da linguagem. Quando essas transformações se relacionam de um determinado modo e em um dado momento, os agenciamentos se reúnem em um *regime de signos* ou *máquina semiótica*.

Dentro de um regime de signos o discurso direto se torna parte destacada de um agenciamento coletivo: toda linguagem é discurso indireto: é sempre da multidão de vozes que se insere uma voz ou enunciação particular. Consequentemente, o sujeito de enunciação é a transformação incorpórea e molecular de uma palavra de ordem ou resultado de um discurso indireto: “*eu*” é uma palavra de ordem, o discurso direto é ainda o discurso indireto livre que percorre o efeito-sujeito de um lado a outro e que vem de muitos regimes de signos: o *ego* se torna uma transformação incorpórea de um agenciamento coletivo. A autoria de nossas próprias falas é questionável de um outro ponto de vista: somos vítimas de discursos indiretos e é por isso que homens que agiram sob ordens, mesmo as mais cruéis e estúpidas, se consideram perfeitamente inocentes.

A função-linguagem não é nem informativa, nem comunicativa, não remete a informação, nem a comunicação intersubjetiva (afinal, que subjetividade? As operações de significância e os processos de subjetivação passam a funcionar de acordo com as relações estabelecidas dentro do discurso indireto e impessoal – é ele que intervém na constituição da “consciência” particular).

A função linguagem é transmissão de palavras de ordem, palavras de ordem remetem a agenciamentos e estes remetem a transformações incorpóreas que constituem as variáveis da função. Sendo assim, a comunicabilidade existe como efeito dos agenciamentos coletivos que organizam os atos dos falantes. Mas isso significa que ela já não pode existir em nenhum sentido ingênuo de um contato entre almas ou enunciação pura de verdade interpretável. “Alguém pode gritar ‘decreto a mobilização geral’; esta será uma ação de infantilidade ou de demência, e não um ato de enunciação, se não existir uma variável efetuada que dê o direito de enunciar”. O mesmo é verdade em relação a “eu te amo”, que não possui sentido nem sujeito, nem destinatário, fora das circunstâncias que não se contentam em torná-lo crível, mas fazem dele um verdadeiro agenciamento, um marcador de poder, mesmo no caso de um amor infeliz (é ainda por vontade de potência que se obedece...). “(Idem, ibidem: 21)”.

“Eu juro” não é o mesmo se dito em família, na escola, numa ilha deserta, para um amigo, um estrangeiro ou a uma amante. O desacordo ganha outro tratamento: não é a mesma situação de corpo, nem a mesma transformação incorpórea<sup>46</sup>. O desentendimento pode ser a disputa política por uma transformação incorpórea: quem transformação e quem corpo (ou corpos) serão afetados? O desentendimento entre Fulano e Sicrano pode ser o choque entre dois regimes de signos que se opõem e não se interceptam, mas disputam transformações incorpóreas, discursos indiretos que disputam a formação de subjetividades: o choque entre palavras de ordem que se intercalam e se substituem.

---

<sup>46</sup> A tradução, para manter a referência à forma que o argumento toma no artigo “*On The Very Idea*” (2003), entre línguas não compromete partes significantes daquilo que é traduzido, o que nos leva a conclusão de que todas as línguas podem ser mutuamente traduzíveis entre si (observando as máximas caritativas e o método de emparelhamento de crenças entre tradutor e traduzido). Mas se miramos na execução pragmática, nas transformações incorpóreas, nos regimes de signos, não poderíamos “traduzir” o significado de uma expressão dita em francês (um comunicado da polícia a respeito das agitações sociais que ocorreram em maio de 68) para o português contemporâneo: o conjunto das transformações incorpóreas, o significado diretivo, a palavra de ordem que se agarra a expressão, não podem ser captados num método de emparelhamento (não é a mesma situação de corpo, nem de signo) de crenças sob a vigilância do princípio de caridade, o “conteúdo proposicional” de um enunciado não permanece constante enquanto variam os atos ilocucionários. Salvo se pensarmos em estruturas hegemônicas de significação, em regimes de signos que perpassem várias comunidades e idiomas, em um agenciamento coletivo integrado. Nesse caso, teríamos diferentes enunciações, a partir de diferentes sistemas de signos, exprimindo um mesmo conjunto de transformações incorpóreas, perpassando as falas individuais e produzindo efeitos subjetivos similares, algo como um Capitalismo Mundial Integrado (Deleuze & Guattari, 1995), algo como o que chamamos de globalização.

Se não podemos confiar na abertura e acessibilidade da linguagem para seus usuários, tampouco poderíamos apostar todas as nossas fichas no diálogo e na discussão para a superação do desacordo. A solução esboçada por Davidson (2003) não nos parece satisfatória. Ela sugere que jamais teríamos incompatibilidades e desentendimentos estruturais, mas apenas desacordos locais que são apenas possíveis através de acordos mais gerais e profundos. Seria sob um pano de fundo de uma racionalidade comum e comunicação que podemos entender os desacordos e enfrentar as falhas comunicativas. Para entender o outro tenho que sempre considerar que ele quer se comunicar comigo e eu com ele e só assim podemos nos desentender. Diante de impasses poderíamos sempre adotar o cinismo socrático e supor que na verdade Fulano discorda de Sicrano apenas porque não o entendeu bastante: razões movem o mundo e, uma vez que ele compreenda essas razões, vai encontrar o ponto médio de acordo e serão felizes para sempre. Esta hipótese tornaria os desacordos mais candentes em nossas vidas não o fruto da incomunicabilidade, mas de uma mera (disponível e identificável, mas não menos grave) indisposição comunicativa. A hipótese não nos parece satisfatória (pelo contrário, nos parece escancaradamente falsificadora!).

Não há nada sobre o que as pessoas falem mais do que sobre os desacordos candentes de suas vidas e, no entanto, eles permanecem desacordos. Quando se abandonam as funções mais simples e instrumentais da linguagem, o problema de saber se entendemos suficientemente o outro quando concordamos ou discordamos dele se torna insolúvel. Isto é, chegamos a um ponto onde sempre podemos trocar nossas manifestações de acordo ou desacordo por uma reinterpretação do discurso do outro que gere novos acordos e desacordos e assim por diante. A incomunicabilidade não é um fenômeno mensurável pela funcionalidade prática da linguagem (e aqui se condena ao degredo a objeção inicial que exigia explicações da incomunicabilidade em relação ao “sucesso comunicativo”). A estabilidade dos nossos acordos e desacordos varia em graus – que vão desde o muito estável nas situações mais simples até o muito instável nas situações de alto nível (quando nos confrontamos com todo um discurso: digamos o "*Ele é culpado*" ao invés do simples "*Está chovendo*" ou "*Me dê um copo d'água*"). Tendo ouvido Fulano perfeitamente bem, tendo entendido cuidadosamente cada um dos seus pontos, Sicrano continua discordando dele. A questão recai sobre nossa crença no diálogo como meio para resolver conflito, na sinceridade e na possibilidade racional de mudar de opinião no curso de uma discussão, o que é analisado a seguir.

## 5.2 Crenças, Inferências, acordos, desacordos.

[...] Encontrei hoje em ruas, separadamente, dois amigos meus que haviam se zangado um com o outro. Cada um me contou a narrativa de porque se haviam zangado. Cada um me disse a verdade. Cada um me contou as suas razões. Ambos tinham razão. Ambos tinham toda razão. Não era que um via uma coisa e o outro, outra, ou que um via um lado das coisas e o outro um lado diferente. Não: cada um via as coisas exatamente com se haviam passado, cada um as via com um critério idêntico ao do outro, mas cada um via uma coisa diferente, e cada um, portanto tinha razão.

Fiquei confuso com essa dupla existência da verdade. (Fernando Pessoa).

É possível que uma cultura tenda a validar suas crenças mais genéricas (a de que existe um Deus ou de que há sentido para a vida) com base nas inferências particulares que elas estão dispostas a aceitar e a não aceitar inferências particulares que vão ao encontro de suas crenças genéricas que elas não querem revisar e vice-versa: emendam-se crenças que trazem inferências indesejáveis ou que excluam inferências desejáveis.

Assim como uma cultura muda quando percebe que é preciso mudar uma crença genérica que gere inferências particulares que já não querem mais aceitar (a liberalidade sexual exigiu a mudança de algumas crenças genéricas sobre a preocupação de Deus com esses assuntos) ou negam inferências particulares (a de que não se deve ter filhos) para não alterar a crença genérica de que a vida é boa e merece ser perpetuada. As crenças genéricas vigiam as inferências particulares e são vigiadas por elas, mantendo o equilíbrio da mediocridade.

Toda crença no diálogo e na objetividade das discussões parte de uma estratégia interessante: ou bem levamos os outros a aceitar nossas crenças demonstrando que suas inferências são desejáveis ou demovemos de sua posição demonstrando que ela traz inferências inaceitáveis. Parece que todo debate onde exista desacordo está presente a estratégia de jogar com crenças que abraçamos e não queremos emendar e inferências que aceitamos e não queremos renunciar. A impressão de que “vencemos” um debate está ligada ao quão habilidosos estamos para jogar com inferências e crenças, em quão hábeis somos em relacionar crenças às inferências mais pertinentes e quão inescrupulosos somos para relacioná-las as menos.

A habilidade em destrinchar inferências mais aceitáveis de crenças menos prováveis e de extrair de inferências menos aceitáveis as crenças mais prováveis, pouco ou nada tem a ver com a verdade dessas crenças ou dessas inferências: “perco” um debate estando convencido de estar com a razão e a verdade, mesmo que não tenha a mesma

habilidade de um oponente suficientemente sofista e articulado. Aos olhos de um terceiro, ele vence o debate, mas não por possuir os melhores argumentos ou verdade atrás de si, mas por possuir as melhores estratégias, por ser mais habilidoso. A habilidade em sabidamente relacionar crenças às inferências menos desejáveis e inferências às crenças menos prováveis, atesta apenas o limite de nossos escrúpulos: até onde estamos dispostos a ir quando somos suficientemente habilidosos para ir muito longe e não o quão longe uma questão leva nossa habilidade de ir.

Seriam necessárias duas condições para que um debate onde se apresente um patente desacordo não se lograsse de antemão: que as habilidades em dispor de crenças e inferências fossem igualmente distribuída e que houvesse boa vontade em não tirar uma das outras simplesmente para “vencer” o debate. Se considerarmos que os mais patentes desacordos não são apenas desacordos de opinião, mas expressões de contradições anteriores e fundamentais, se considerarmos que essas contradições se apresentam como assimetrias sociais – que implicam em assimetrias de habilidades e acesso a palavra – essas condições se transformam em “*a priori*s de idealidades”, uma vez que não dispomos de meios de lastrear tanto uma igualdade de habilidades e uma sincera boa vontade em não se utilizar da habilidade a todo custo para não perder o debate. Mesmo porque não está claro para quem pode jogar com crenças e inferências que sua habilidade de jogo se sobrepõe a questão pela qual se joga. Aos meus olhos, sem a menor má-fé, ir até o final, não ceder, tirar das posições alheias as mais desconfortáveis inferências, acuando-o contra a parede, pode se figurar como a forma válida e honesta de levá-lo ao lugar de que o erro e o equívoco lhe desalojou – tudo depende de minha disponibilidade em acreditar na mentira que professo. Se “venço” um debate contra um interlocutor mais fraco, foram as minhas razões e a robustez de meus argumentos que assim o fizeram. Quando tenho a impressão de ter “perdido” o debate, foram suas habilidades que falaram mais alto, não a verdade de suas razões ou a robustez de seus argumentos.

Se ignorarmos essas condições prévias (talvez inalcançáveis) de garantir a legitimidade do diálogo divergente e nos centrarmos na exploração desse modelo, chegamos também a resultados interessantes: centremo-nos na positividade do fenômeno circular que ele explica: a alternância de pontos de vista em função do equilíbrio entre inferências e disposições de mudança.

As pessoas não mudam de orientação (tornar-se vegetariano, tornar-se ateu) salvo se isso lhes permitir um saldo positivo entre as implicações que essa mudança pode

causar (perder o sabor da carne ou aumentar a estimativa de longevidade? Deixar de professar coisas que se discorda ou perder o vínculo com a comunidade religiosa a que pertence?). Podemos supor que se o número de inferências (práticas, sociais, sexuais, profissionais, etc.) que se aceita for maior que o estrago causado pela mudança de posição que a adesão a uma nova crença ‘x’ possa trazer, é provável que a crença tenda a perder para as inferências que quer aceitar; se as inferências que se deseja forem menores que o estrago que pode ser causado pela mudança de posição – que habilita um universo maior e mais importante de inferências – então não são as inferências que perdem para a inviolabilidade da crença.

Mas, se não estamos dispostos a alterar determinadas crenças porque nos garantem inferências que não queremos abrir mão e se abrimos mão de inferências que exijam reformas em nossas crenças irrenunciáveis, então estamos, em qualquer debate, fadados a sobrepor sistemas fechados que se retro-alimentam e se excluem. A incomunicabilidade é o resultado do círculo vicioso entre crenças que aceitamos e inferências que desejamos (e vice-versa).

A objeção que um interlocutor munido da boa vontade de um Davidson pode fazer é dizer que é possível encontrar uma crença comum com a qual começar o debate ou uma inferência desejável com a qual nortear os objetivos da conversa. Todavia, isso de pouco adiantaria: mesmo que compartilhem um número de crenças mínimo que permita o acordo local, não se compartilha “aquela” crença que levaria (direta ou indiretamente) aquela inferência particular<sup>47</sup>. Talvez essa crença sequer possa ser isolada da rede de outras crenças, que juntas nos levam a concordar que o céu é azul, que estamos na terra, mas discordar radicalmente sobre a existência de algo ou sobre seu valor e significado, e nunca nos entender quando entabulamos uma conversa sobre uma base de crenças aparentemente e externamente comum: concordando com todas as trivialidades que se alegam como condições para entender o outro (um mundo compartilhado, uma plataforma comum de termos mutuamente traduzíveis), chego a desacordos irreconciliáveis sobre o rumo das eleições presidenciais deste ano, o significado da vida religiosa e as práticas sexuais que estou disposto a considerar como normais.

Uma das saídas é aceitar que o sistema de aceitação de crenças e inferências é dialético e que permite pesos polivalentes ao longo do tempo. Outra é desconfiar que o

---

<sup>47</sup> O argumento de Davidson contra a intraduzibilidade não nos diz nada a respeito do tamanho da plataforma de crenças em comum: caso as diferenças não compartilhadas sejam muito mais significativas e quantitativas, a redução a uma base comum de acordo tão estreita pode levar a comparações forçadas, sendo mais significativo e honesto manter a incomensurabilidade como pano de fundo.

sistema assim descrito funciona na superfície e que a formação de acordos e desacordos remete a instâncias anteriores a eles: que a formação das crenças não é mediada por outras crenças, num sistema racional e lógico (as crenças apoiando uma nas outras e constituindo uma visão de mundo), mas pelas bordas e resíduos de elementos estranhos ou intratáveis na própria rede. Parece claro então que razões, crenças e inferências são noções que não podem ser levadas com seriedade fora do processo de convencimento mútuo e persuasão que as pessoas continuamente praticam entre si<sup>48</sup>.

### 5.3 A Postura privilegiada do intérprete:

A abordagem sugerida por Davidson também foi argutamente criticada por Cássia Cardoso de Miranda (Miranda, 2008), de acordo com a autora, a atitude adotada pelo intérprete “davidsoniano” privilegia a postura do observador na relação com o interpretado. A perspectiva do intérprete é uma perspectiva de terceira pessoa, de um observador descolado da prática ou enunciação que traduz ou interpreta. Nesse processo de interpretação a linguagem do outro aparece como um conjunto de ruídos não interpretados que o intérprete é capaz de dotar de significado aplicando caridade e emparelhando enunciações, conferindo-lhe racionalidade e coerência. A interpretação ou tradução passa a ser um processo auto-centrado, onde o outro só é entendido na medida em que se é capaz de reduzir as diferenças que traz consigo a denominadores comuns. Essa atitude, aparentemente caritativa e aberta, pode mascarar uma má-vontade e fechamento anteriores e constituintes: se é preciso reduzir o outro a mim, se sem encontrar ou impor semelhanças entre seu discurso e o meu, sua fala vai parecer como um conjunto de ruídos não interpretados, a diferença entre nós deve ser ignorada e sua alteridade constituinte absorvida. Traduzir ou interpretar significa traduzir ou interpretar para nosso próprio sistema de conceitos. O que não puder ser processado ficará perdido nesse processo. A tradução acaba por trair de alguma forma o sentido da linguagem

---

<sup>48</sup> Segundo as seções anteriores do trabalho, existe a sugestão de que a crença no diálogo e seus poderes mágicos sejam redimensionados. A possibilidade da má-vontade comunicativa como nos diálogos de *Alice e Humpty Dumpty*, a possibilidade de os objetivos da conversa sofrerem restrição temática e manipulações prévias e não acessíveis (não sanáveis) como nos casos da fábula de Orwell ou da cobertura jornalística dos movimentos sociais; a questão da disponibilidade da palavra em sociedades onde mulheres são silenciadas; a infiltração de metáforas bélicas no diálogo e na discussão; os meios de camuflar os objetivos menos nobres das conversas; as condições nas quais alguém muda de opinião. Enfim, todos os pontos que foram aqui ressaltados para reconsiderar a imagem positiva da comunicação afetam a crença no diálogo bem como na disponibilidade da linguagem para sanar suas próprias deficiências comunicativas. Aliás, abandonada essa crença, as “falhas” deixam de ter seu contorno delineado a partir dos “sucessos”. O “sucesso comunicativo” é que precisa a partir disso, sempre se mencionarem com aspas, é ele que deve ser contraposto contra um pano de fundo de fracassos e incompreensões.

de origem nesse modelo, assim como as interpretações podem trair a ênfase, a importância que uma dada crença tem para quem a profere no contexto que o faz. Nesse modelo, a tradução se faz pela redução a uma medida comum (fabricada, encontrada ou imposta). É dessa forma, por exemplo, que mesmo os mais condescendentes elogios dos países hegemônicos a cultura de suas antigas colônias se dá pelo reconhecimento de elementos culturais desses países na cultura do colonizado: práticas religiosas “primitivas” ganham valor na medida em que respondem aos mesmos anseios da religião dos civilizados, narrativas e “explicações” ganham sentido na medida em que podem ser vistas como formas pré-científicas e ensaios de uma mesma racionalidade compartilhada, mas ainda não amadurecida nesses povos. A abertura ao outro se vincula com a capacidade de equacioná-lo ao mesmo.

Pela natureza de seu trabalho de campo a questão da interpretação e da tradução de culturas diferentes rendeu a antropologia uma experiência e questionamentos sobre a possibilidade e natureza dessas relações entre antropólogo e nativo (que replicam de certa forma, a estrutura dos problemas enfrentados por outras relações de sentido, como intérprete-interpretado, tradutor-traduzido). Durante muito tempo o antropólogo ocupava o papel semelhante ao adotado pelo intérprete “davidsoniano”, isto é, estabelecendo uma relação hierarquicamente vantajosa em relação à epistemologia do outro<sup>49</sup>. Um dos signos dessa relação era a procura por soluções e realizações consideradas universais (a base de apoio comum) nos povos analisados, aplicando-lhes conceitos extrínsecos (relações sociais, parentesco, política, religião) “as costas dos interessados” e a revelia dos conceitos com que esses povos entendiam a sua própria prática. Ao invés disso, Viveiros de Castro (2002b) sugere uma antropologia (e conseqüentemente uma interpretação ou tradução) guiada pela pressuposição de que os “procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados” (Viveiros de Castro, 2002:117b). Entre outras coisas, isso significa não entender a cultura como a solução particular de problemas universais, mas suspeitar que os problemas sejam radicalmente outros e o antropólogo (ou o intérprete ou tradutor) não sabe de antemão quais são eles. “Pois o que varia não é o conteúdo das relações, mas sua idéia mesma: o que conta como relação nessa ou naquela cultura. Não são as relações que variam, mas as variações que relacionam”. (Viveiros de Castro, 2002:120b).

Dentro dessa proposta, a interpretação das concepções de outras pessoas para as categorias da nossa linguagem, não precisa ser vista como uma via de mão única: a

---

<sup>49</sup> Enquanto a relação do antropólogo e a cultura que traz consigo de se dá de forma reflexiva e distanciada, o nativo apenas se relaciona não reflexivamente e é usado por sua cultura (Viveiros *O Nativo Relativo*, 2002).

compreensão do outro pode deixar aberta a possibilidade de que suas concepções possam informar (deformar, reformar) as nossas. Como se a tradução ou interpretação não começasse pela redução a medida comum, conforme o modelo de Davidson, mas pela maximização das diferenças, isto é, ao invés de fazer do outro parte de si, seria o caso de deixar-se capturar pelo esquema alternativo do outro tanto quanto possível. “O confronto deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito” (Viveiros de Castro, 2002:119b).

E o conceito a que a etnografia motivada pela idéia de colocar os discursos no mesmo plano chegou foi batizado por Viveiros de Castro de “Perspectivismo Ameríndio”. A concepção encontrada em muitos povos indígenas da América, segundo a qual eles pensam que todos os humanos e muitos não humanos, pensam exatamente “como eles”, mas que isso, longe de produzir (ou resultar) de uma convergência universal ou uma plataforma comum de acordos, é exatamente a razão das divergências de perspectiva. A cosmologia ameríndia imagina o universo personificado por diferentes tipos de agentes subjetivos, tanto humanos, com não humanos, cada qual dotado do mesmo tipo genérico de alma, ou seja, as mesmas capacidades cognitivas e volitivas. A posse de uma alma similar implica na posse de conceitos similares. Isso acarreta que todos os sujeitos vêem as coisas da mesma forma; em particular, indivíduos da mesma espécie vêem a si mesmos como os humanos vêem a si mesmos, isto é, dotados de forma humana e hábitos humanos, vêem seus aspectos corpóreos e comportamentais na forma de cultura humana. O que muda de uma espécie para outra é a correlação objetiva, a referência desses conceitos: o que as onças vêem como “cerveja de mandioca”, humanos vêem como “sangue”; o que os humanos vêem como “banho de lama” é visto pelas antas como sua grande casa de cerimônia, e assim por diante. Essa diferença de perspectiva entre as espécies não se deriva da alma (não é uma pluralidade de visões do mesmo mundo, como no relativismo tradicional, mas uma única visão sobre uma pluralidade de mundos), mas sim da diferença corpórea entre as espécies, do corpo, não entendido fisiológica ou morfologicamente, mas enquanto condição e disposição a hábitos e afecções (no sentido que Espinosa entende o corpo: a capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos). Não a alma ou a mente, mas o corpo é o lugar e instrumento da diferenciação ontológica e disjunção referencial nesse pensamento.

Se pensarmos nos termos desse pensamento, encontraremos, logo de saída, um contraste entre o problema típico colocado pela ontologia ocidental e a ameríndia: de um lado temos uma ontologia uninaturalista (uma natureza comum entre humanos que também os liga ao resto da natureza) e multiculturalista (o que diferencia os humanos entre si e os separa do

resto da natureza), onde os humanos foram (e ainda são em parte) animais e já não são devido a sua cultura. Em outras palavras, temos em nossa ontologia uma natureza para diversas epistemologias, uma continuidade física com a natureza, mas um hiato metafísico com ela. Essa descrição de nossa descrição do mundo passa a ficar interessante quando contrastada com aquela derivada do Perspectivismo Ameríndio. Nela encontramos uma imagem cosmológica em que todos os humanos são gente, vêem-se como sujeitos, e alguns não humanos também (só existe uma cultura, a “humana”). Todos são humanos, mas alguns já não são mais: a condição humana muda, como um pronome pessoal, de acordo com a relação que se estabelece com cada espécie. Não é o caso saber como macacos ou outras espécies vêem o mundo, mas sim “que mundo se exprime através dos macacos”. Epistemologia fixa, ontologia variável, descontinuidade física sob uma continuidade metafísica.

Se avançarmos nos termos desse pensamento podemos deixar que essas categorias, por contraste e comparação, possam resolver (dissolver?) alguns problemas colocados pela junção de uninaturalismo e multiculturalismo presente em nossa ontologia (inclusive, o problema da comunicação proposto pelo debate com Davidson). Ou, quem sabe, o acirramento desse problema nos termos desse pensamento.

A princípio o contraste com esse pensamento nos permite uma apreensão diferenciada dos pólos natureza e cultura. Em cada uma dessas apreensões um pólo permanece fixo enquanto o outro se mobiliza em função do primeiro – a polaridade por isso permanece em ambas. Os ocidentais, de um lado, mantêm fixo o pólo da natureza e apreendem a cultura como aquilo que secunda a natureza: de forma temporal, lógica e natural. Mas se o referencial absolutamente exterior dessa natureza só pode ser tangido desde o interior de uma cultura, surge a vertigem relativista típica: a de que estaríamos confinados ao interior incomunicável e intraduzível de nossas próprias culturas. Contra essa vertigem se posiciona o intérprete “davidsoniano”: se estivéssemos confinados num interior incomunicável então já não haveria como fazer, desde esse mesmo interior, nenhuma distinção entre interior e exterior. A incomunicabilidade levada ao extremo apaga as fronteiras da própria interioridade de que ela precisaria para se manifestar em qualquer forma.

No contexto do perspectivismo, mantêm-se fixo o pólo da cultura e se apreende a natureza como aquilo que secunda a cultura: espacial, lógica e culturalmente. É por mobilizar o pólo natural em função do cultural que se poderia agora falar em diferentes mundos num sentido substancial: a identidade de cada ser está indexada ao ponto de vista daquele ser com o qual entra em relação de predação: se alguém é homem para si, então é porco-do-mato para aquele que é apreendido como onça e é onça para aquele que apreende

como porco-do-mato. Para o intérprete “davidsoniano” não há mundos distintos uma vez que não há pontos de vista radicalmente distintos, para o perspectivismo ameríndio, como não há pontos de vista distintos, devem existir mundos diferentes. A semelhança dos pontos de partida (“não há pontos de vista radicalmente distintos” e “só há um ponto de vista”) não converge nos resultados: o contraste aparentemente dissolve nosso problema do intérprete.

Isso porque parece não haver equivalente no contexto da multiplicidade do natural para a “vertigem do confinamento”, da incapacidade de interpretação e tradução que a multiplicidade do cultural causa no pensamento ocidental. Tal vertigem provém da aliança entre multiplicidade cultural e autonomia da especificidade cultural que redundam em incomunicabilidade. A saída de Davidson era fazer da incomunicabilidade entre culturas, se levada ao extremo, não deixar lugar para uma multiplicidade de culturas. O pensamento ameríndio, por outro lado, parte da cultura como pólo de referência, de forma que não faz sentido falar de “culturas” por oposição à cultura, na mesma linha em que não faz sentido para nós, ocidentais, falar em “naturezas” por oposição à natureza, seria ilógico para nossa ontologia uninaturalista. Assim, o problema se desfaz pela ausência de possibilidade de confinamento, mas temos em contrapartida o problema equivalente no eixo contrário do isolamento: a possível e constante ameaça de despersonalização, o transbordamento da alma, a dissipação. Essas são as ameaças recorrentes desse pensamento. Ao se deparar com uma onça na floresta é preciso que aquele que ocupa o lugar relacional de humano possa se lembrar, caso não queira perder sua alma e ser predado pela onça, que ela não é humana e ele não é pecari. Se isso ocorre, o sujeito humano é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde passa a ser o “tu” de uma perspectiva não humana, o que implica a objetivação do “eu” humano como um “tu” para este outro. A suspeita ameríndia é a respeito de qual é o ponto de vista dominante quando se interage com outros, o temor é de não saber mais qual o mundo está em vigor. Pois, quando não se é gente inequivocamente é preciso ter cautela para preservar a própria humanidade<sup>50</sup>.

Um dos correlatos da incomunicabilidade radical no pensamento ameríndio seria a insanidade generalizada: reconhecer a humanidade de um animal e se sujeitar a ele como presa, e assim perder a própria humanidade, mas não só: o temor de ver a alma humana que insiste sob o corpo do animal que se come: não diferenciar o humano e o animal em nós

---

<sup>50</sup> “ ‘Esse rapaz morreu porque foi enfeitado pelos Kamayurá. É verdade que ele matou duas pessoas antes de morrer , mas isso foi porque ele achou que estava matando animais, pois os pajés Kamayurá deram um cigarro para ele e ele achou que estava matando bicho. Quando ele voltou a si viu que eram humanos e ficou muito abalado...’ Quando uma pessoa vê os outros seres humanos como bicho, é porque ela já não é mais humana: isso significa que ela está muito doente e precisa de tratamento xamanístico” (Viveiros, 2002:482)

mesmos e nos outros. Se o resultado do primeiro é a perda da personalidade humana para um predador ou espírito (ou tornar-se predador de outro humano), o segundo traz como resultado o canibalismo: o medo de reconhecer essa humanidade no que se consome. O medo de não reconhecer a humanidade dos outros – devido à singularidade da cultura e do espírito – é a questão do solipsismo ocidental, seu equivalente no Perspectivismo é oposto. Esse temor invertido torna alguns animais imprestáveis ao consumo (por seu parentesco com os humanos) e cria a necessidade de dessubjetivar o animal que se come com a intervenção do Xamã, “transubstanciando sua carne em vegetal, ou reduzindo-o semanticamente a outros animais menos próximos do humano – tudo isso sob pena de retaliação em forma de doença, concebida como contrapredação canibal levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal. O fantasma do canibalismo é o equivalente ameríndio do problema do solipsismo: se este deriva da incerteza de que a semelhança natural dos corpos garanta a comunidade real dos espíritos, aquele suspeita que a semelhança dos espíritos possa prevalecer sobre a diferença real dos corpos, e que todo animal que se come permaneça, apesar dos esforços xamanísticos para sua dessubjetivação, humano. O que não impede, naturalmente, que tenhamos entre nós solipsistas mais ou menos radicais, como os relativistas, nem que várias sociedades ameríndias sejam deliberada e mais ou menos literalmente canibais”. (Viveiros de Castro, 2002:248a).

Ou quem sabe, ao invés de ser dissolvido, o problema possa ser redimensionado nos seguintes termos:

Para levar adiante a intuição de explorar as diferenças e pensar nos termos do pensamento do outro, seria o caso fazer com que o Perspectivismo Ameríndio e a noção de tradução que dele se possa extrair, possam modificar e perverter nossa própria noção de tradução. Parafraseando Walter Benjamin, Viveiros de Castro (2004) sugere o reconhecimento de que a tradução é uma traição, mas uma boa tradução é uma traição não da linguagem de origem, mas da língua destino. Uma boa tradução permite que os conceitos estrangeiros subvertam e deformem a caixa de ferramentas conceituais do tradutor, de forma que a intenção (ou o espírito) da linguagem original possa ser expressa na nova língua (Viveiros de Castro, 2004).

O perspectivismo projeta uma imagem da tradução como um método de equivocação controlada. “Controlada”, emenda Viveiros de Castro de Castro, no sentido que andar pode ser visto como uma forma controlada de cair (indiscutivelmente, uma sagaz imagem). A tradução no Perspectivismo é uma teoria da equivocação, isto é, de uma

pressuposta alteridade referencial entre conceitos homônimos. De forma que o equívoco se converte na forma de comunicação privilegiada entre diferentes posições perspectivas.

Tomemos o dito de Wittgenstein “Se um leão pudesse falar, não seríamos capazes de entendê-lo” (Wittgenstein, 1996:201, parte II seção XI). Se isso se presta a uma leitura relativista (não compartilharíamos a forma de vida, a aplicação de sua linguagem, logo não seríamos capazes de jogar seu jogo, etc.) no contexto do Perspectivismo é perfeitamente possível que sejamos capazes de entendê-lo, mas talvez não saibamos o que ele quer dizer com o que diz<sup>51</sup>. Teríamos múltiplas (e perspectivas) referências para um único sentido, mesmas representações para objetos distintos. Se a lua, as cobras e as onças vêem os humanos como antas ou porcos selvagens, é porque, como nós, elas comem antas e porcos selvagens, comida própria de gente, mas seria no mínimo embaraçoso participar de uma refeição com eles: poderíamos nos encontrar no centro do banquete, como a própria refeição ou encontrar nossos semelhantes nessa indigesta situação canibal.

O problema no contexto perspectivista não é descobrir uma referência comum de duas representações (como no exemplo fregeano: estrela da tarde e estrela da manhã...), mas de fazer explícita a equivocação presente em imaginar que quando a onça fala de cauim (cerveja de mandioca) ela se refere ao mesmo que nós: a uma bebida deliciosa nutritiva para humanos. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas como ‘a gente’ vê. Mas as coisas que eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para a onça é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial.

A “comunicação” perspectivista pressupõe de antemão que não falamos da mesma coisa ao se cruzarem os pontos de vista, é comunicação formal facultada pela cultura comum. Mas é incomunicabilidade material: se concordamos com o outro-urubu perdemos nosso mundo humano. Seria decepcionante para a sensibilidade ocidental encontrar um modo de pensar que garanta a almejada “comunidade dos espíritos” ou a alardeada “unidade da racionalidade”, mas sem o efeito esperado por essa comunhão: a referência aos mesmos objetos ou univocidade pacífica. Talvez a forma paradigmática de comunhão com o outro se

---

<sup>51</sup> Isso não torna a verdade relativa (para cada ponto de vista só há uma única e vera representação do mundo: a humana!), se passarmos a ver os vermes como peixes ao modo dos urubus, significa que estamos virando urubus, o que é preocupante. Só o xamã pode fazer as perspectivas se comunicarem, só o xamã poderia fazer o papel de intérprete das diferenças, só em condições especiais há comunicação entre perspectivas cruzadas. A incomunicabilidade pode assumir o seguinte caráter: uma vez que é possível ver coisas diferentes da mesma forma, é possível entender a “incomunicabilidade” como o equívoco calculado e transcendental em que vários jogos de linguagem são jogados no mesmo jogo.

dê não pela alma (a alma é contínua, mas a referência é descontínua), mas pelo corpo: assimilar o outro pode significar que seja preciso devorá-lo, ou simetricamente, ser devorado por ele. Isso faz todo sentido num mundo onde o conhecimento se dá pelo corpo (na medida em que o corpo compartilha as mesmas afecções desta, ela é conhecida – corpos humanos podem ocultar afecções-onça, afecções-pecari) e não pela alma. Enquanto nosso instrumento de conhecimento consome discursos para produzir novos discursos (numa febril produtividade incorpórea), o ameríndio consome corpos ou traz no próprio as inscrições das afecções conhecidas<sup>52</sup>.

Nesse mundo, o equívoco é fundamental e só poderia ser sanado (ou esclarecido) pelo Xamã, só ele é capaz de viajar entre as perspectivas e traduzir os referentes, sem perder com isso sua identidade humana. Mas o objetivo dessa tradução não é encontrar um sinônimo em nossa linguagem para representações que outras espécies ou sujeitos usam para falar de uma única e mesma coisa (“não há pontos de vista sobre as coisas — as coisas e os seres é que são pontos de vista” Deleuze 1988:203 *apud* Viveiros de Castro 2002a). A idéia é não perder de vista a diferença guardada nos equívocos homônimos existentes entre nossa linguagem e a dos outros – uma vez que nunca se fala da mesma coisa.

Nessa tradução se propõe uma comparação entre as diferentes formas com que diferentes tipos de corpos experimentam o mundo como uma multiplicidade de afecções. Falar de diferentes coisas com as mesmas representações seria o caso típico de fracasso comunicativo entre os ocidentais, enquanto seria a condição de possibilidade da relação com a perspectiva outra. Traduzir passa a ser então o colocar-se no espaço do equívoco entre as perspectivas e habitá-lo, não para desfazê-lo, mas para potencializá-lo, para alargar o espaço entre as perspectivas contrastadas.

O desentendimento (se pedíssemos um copo de cerveja a uma onça e recebêssemos uma taça cheia de sangue humano!) estaria longe da categoria da “falha” empírica ou um desacordo sobre a correta referência de um termo, mas remeteria a condição transcendental desse desacordo. Se aplicasse a máxima caritativa de Davidson nessa situação e tentasse dotar o conviva felino de racionalidade, poderia pensar que ele não entende o sentido de “cerveja” ou usa a palavra em um outro sentido. Mas não é esse o caso aqui: ele

---

<sup>52</sup> Muitas das revisões da modernidade filosófica, como a idéia de que a experiência do mundo não é mediada por objetos mentais ou que devemos rever o modelo cerebral de uma relação científica do mundo, que desencanta o mundo e “esquece o Ser”, parecem recusar o modelo cerebral, mas diante do papel do corpo no modelo Perspectivista, tornam-se apenas a representação do modelo cerebral dessa recusa. A reforma da modernidade permanece essencialmente a mesma modernidade: produtividade incorpórea de discursos. Ela faz isso mimetizando a ruptura revolucionária dessa incorporeidade discursiva dentro de espaço mesmo de produção simbólica. (Observação pessoal do amigo Marcos Paiva).

sabe o que é cerveja (uma bebida nutritiva e refrescante para humanos). Não é o caso também de pensar que ela use a palavra “cerveja” com o sentido de “sangue”: o sentido de cerveja é cerveja, tanto na nossa fala quanto na dela. A divergência não é sobre crenças (poderíamos concordar com uma descrição pormenorizada das características da cerveja, de nada adiantaria confrontar nossas opiniões com as da onça), mas sobre corpos e suas afecções. Não há falha de entendimento, aliás, há falha em entender que os entendimentos são necessariamente diferentes: os desentendimentos de nós em relação à onça não são os mesmos dela em relação a nós e isso não se dá porque temos diferentes maneiras de ver o mundo, mas porque os mundos vistos não são os mesmos.

A questão não é quem está errado ou quem engana quem. Uma equivocação não é um erro, um engano ou fraude (como em alguns contextos ocidentais de falha comunicativa acenados aqui). A apreensão onça dos seres humanos como pecaris não seria mais falsa ou mais verdadeira que a auto-apreensão humana que os humanos têm de si mesmos. A auto-apreensão é verdadeira, mas para todo sujeito, sua apreensão por uma outra categoria de sujeito não se torna em contrapartida, falsa.

Longe da comunhão universal, dialógica e comunicativa, estamos num mundo de exclusão perspectiva, de disjunção referencial e desacordos fundantes. Só em condições especiais e adventícias as fronteiras das perspectivas se cruzam, mas não para encontrar objeto comum que as equalize, mas para realçar a divergência que as diferencia.

Se o equívoco aqui é uma categoria transcendental e condição de possibilidade do discurso, então não há erro. Um erro ou engano supõem premissas já constituídas, enquanto que uma equivocação determina as premissas antes de ser determinada por elas. Um erro deve ser determinado como tal a partir de um jogo de linguagem, enquanto que a equivocação desdobra o intervalo entre diferentes jogos de linguagem. Como a equivocação não é um erro, seu contrário não é o acerto ou a verdade, mas a univocidade, a reivindicação de um único e transcendente significado.

Enquanto o modelo do intérprete ou tradutor “davidsoniano” postula uma comparação a partir da equalização a bases comuns, a ontologia amazônica postula diferenças como princípio e condição de possibilidade da relacionalidade. É a diferença entre dois modelos que funda a relação. “Só vale a pena comparar o incomensurável – comparar o comensurável é tarefa de contadores” (Viveiros de Castro, 2004). A relação existe entre o que difere enquanto difere, a tradução é uma diferenciação.

Recapitulando: ser capaz de entender, não é sinônimo de sinônimo, isto é, podemos falar do mesmo jeito de coisas bastante diferentes, nossas capacidades de

entendimento e interpretação não são sinônimas de acordo (disjunção referencial: se a onça fala, sabemos que fala com sentido, mas não do que fala, etc.). Poderíamos acrescentar também que ser capaz de entender não significa ser capaz de traduzir, mas aqui precisaríamos nos afastar da tradução perspectivista e voltar ao sentido tradicional de tradução – a busca de correlatos entre diferentes sistemas de representação. Davidson nega a plausibilidade de entender esses sistemas como diferentes enquanto tivermos em vista a condição de diferenciá-los: a falha na tradução. Sistemas de representação distintos devem ser mutuamente traduzíveis se pretendem ser sistemas de representação, pois a condição de sê-lo, depende da possibilidade de entendê-los e essa de traduzi-los. Seria então o caso encontrar exemplos contrários, onde somos capazes de compreender, mas não somos capazes de traduzir.

Exemplos nesse sentido podem ser encontrados. Há casos aparentemente banais, como os que rodeiam a palavra “saudade” em português e a suposta ausência de palavra semelhante em outras línguas. Nesse caso não se deixa de sentir saudades (ou relacionar-se com a ausência de alguém ou lugar) pela ausência da palavra: introduz-se uma equivalente no idioma em comparação. Mas, pode haver casos não banais em que a introdução de um novo vocábulo talvez não seja capaz de sanar a ausência de equivalência e tradução, e nesse caso Davidson tenha se enganado ao associar as capacidades de tradução e entendimento. Talvez.

Pensemos nos exemplos recorrentes encontrados na obra de Wittgenstein, acionados ao falar de gramáticas de cores. Uma comunidade que empregasse uma escala de cor diferente da nossa e se utilizasse de critérios distintos para decidir sobre a identidade, semelhança e disparidade de cores. Vamos supor que sua gramática particular divide o espectro de cores não só de maneira diferente (identificando cores semelhantes, dividindo uma cor em várias outras cores) como também associa outros critérios, como brilho e intensidade na determinação da cor (um azul brilhante estaria mais próximo do amarelo do que do azul fosco, por exemplo). Consequentemente, o conceito de cor tanto quanto o conceito do que é determinável como cor será diferente do nosso. Ao nos depararmos com uma expressão dessa comunidade que diz que “o mar é da cor da areia”, somos capazes de compreendê-los (uma vez que tenhamos nos submetido ao treinamento e educação suficiente nessa cultura para saber que se trata de um discurso sobre cores), mas seríamos incapazes de sobrepor seu esquema ao nosso, não poderíamos “traduzi-los”. O desacordo com a frase “o mar é da cor da areia” não se limita nesse caso aos juízos e sentenças formados, mas aos próprios conceitos. E não pode ser sanado pela inclusão de novos termos em nossa gramática (talvez pela inclusão de uma nova gramática em nossos termos...). Estaríamos então diante de

um caso onde o casamento entre “ser capaz de entender” e “ser capaz de traduzir” se desfaz. Além do mais, poderíamos fazer frente a uma das conclusões que nos leva os argumentos de Davidson no artigo contra a existência de esquemas conceituais alternativos: “um desacordo que extrapole os limites internos do sistema ou linguagem que o produziu não seria inteligível enquanto tal”. Vemos que seria inteligível, e que a intraduzibilidade não seria remediada pela adição de termos. A diferença entre nossa gramática de cores e aquela praticada por outra comunidade deve deixar claro que eles utilizam critérios diferentes para identidade, semelhança e descrição entre cores, portanto utilizam-se conceitos diferentes dos nossos. Os enunciados verdadeiros criados com esses conceitos não são calibráveis com os nossos, uma vez que não há equivalente entre os esquemas de representação de cores. Mas deve-se fazer justiça a Davidson: essa intraduzibilidade deve respeitar certo limite para que saibamos que o discurso alheio incomensurável (porque intraduzível) ainda é um discurso sobre cores e não sobre outra coisa qualquer.

Aliás, a vinculação entre incomensurabilidade e intraduzibilidade não precisa abraçar a tese onírica (e muito mais interessante do ponto de vista da literatura e da ficção) de que a realidade é relativa a um esquema conceitual – como se fosse verdadeiro que “o mar é azul” se dito em inglês, mas não se dito na suposta comunidade que utilizaria outra gramática de cores. Pode ser o caso que o relativismo conceitual (e a consequente vertigem de isolamento, de incomunicabilidade) leve-nos a assumir que as verdades expressas em um sistema conceitual (o mar é da cor da areia) podem ser incomensuráveis com as verdades expressas em outro (o mar é da cor azul). Intraduzibilidade não viria a significar ininteligibilidade. Ou como pontua Hacker (1996) em suas críticas à posição de Davidson: diferenças entre esquemas conceituais, não conduzem a verdades relativas, mas a verdades incomensuráveis<sup>53</sup>.

No romance *A Insustentável Leveza do Ser*, encontramos um capítulo chamado pequeno dicionário de palavras compreendidas, onde o autor, utilizando-se de situações e personagens, discorre sobre como é possível entender o que nos dizem, mas não conseguir sobrepor o sistema de crenças que produz determinadas verdades sobre o nosso, não porque as verdades alheias sejam “menos verdade” ou falsidades a respeito das nossas verdades, mas porque, entre um e outro, corre um *rio semântico* que divisa universos de sentido.

---

<sup>53</sup> Nesse sentido, “[...] se você segue outras regras gramaticais que não tais e tais isso não significa que você diz algo errado; não, você está falando de alguma outra coisa”. Cf. Wittgenstein, 2003, §133.

#### **5.4 Racionalismo, crença, moralidade.**

Outro limite da abordagem de Davidson está no forte acento racionalista que se apresenta na fixação do problema. Parte ele da idéia de que todas as coisas estarão explicadas uma vez tenhamos uma apreensão adequada do funcionamento da razão. Esse ponto de partida se manifesta a respeito das crenças por meio de um irreduzível substancialismo: crenças são propriedades de indivíduos que tomam parte na atividade de interpretar uns aos outros. Não vem ao caso sustentar ou defender crenças que “provem” o contrário sobre a crença de Davidson, mas talvez contrapor outra abordagem, como o fizemos ao acessar a abordagem conceitual de Deleuze e Guattari, que preferem demonstrar como o processo da razão se exerce sobre conteúdos que, embora tomados como dados pelo indivíduo, são antes uma formação de caráter necessariamente genético-histórico-social (um regime de signos, agenciamentos coletivos de palavras de ordem). A diferença básica está em tomar a interpretação de uma crença em termos de condições de verdade, e outra postura que coloque a questão de se perguntar como essas condições de verdade sequer chegam a se apresentar – como é que tal crença de fato surgiu para que então pudesse participar das condições que tornam sua afirmação verdadeira ou falsa, como é que ela participa isolada ou em conjunto dos acontecimentos-linguagem que pressupõe e ocasiona, sobre quais corpos se exerce sua transformação e que transformações implica e pressupõe, por exemplo. Apesar de forçar o contraste e o diálogo impossível, parece cada vez mais, que a incomunicabilidade como fenômeno é reduzida quando o modelo de abordagem é aquele onde crenças são propriedades de indivíduos racionais que tomam parte na atividade de interpretar uns aos outros. A postura de Davidson nega coerentemente que possamos dar sentido a sistemas conceituais alternativos, ou que as culturas e indivíduos dotados de linguagem possam não se reconhecer e se comunicar: o solipsismo (que é como o fenômeno se configura nessa pressuposição) não é uma ameaça ao edifício racional, porque não podemos dar sentido a ele de dentro desse edifício. Não há como lidar com esse tipo de fenômeno de dentro dele senão ao modo de dissolvê-lo e negar-lhe a legitimidade de uma autêntica questão, as coisas passam a figurar então como meras falhas comunicativas a espera de esclarecimento ou divergência de opiniões a espera de acordo: matéria bruta ainda não processada pelo infalível “moinho da razão”. Mas como temos frisado: outros modelos podem levantar suspeitas sobre a capacidade do moinho diante de tal matéria – ou mesmo dismantelar sua auto sustentada engenharia.

Outra contraposição interessante está na já mencionada postura antropológica apregoadada por Viveiros de Castro (2002:129b) em relação ao pensamento nativo. Nela se recusa a tratar o pensamento ameríndio como sendo racional ou irracional para verificar os seus efeitos sobre o nosso. Isto é, não tomar o problema do pensamento do outro em termos de conjunto de crenças, nem nos termos logicistas de valor de verdade, “pois não se trata de tomar o pensamento alheio como uma opinião, único objeto possível de crença ou descrença, ou como um conjunto de proposições, únicos objetos possíveis dos juízos de verdade” (Viveiros de Castro, 2002:131b). Se o fizermos, submeteremos a fala alheia à verdade e falsidade (mas sabemos de antemão que aquilo que destoar dos nossos padrões cairá massivamente no falso, no ideológico, no erro, na ilusão, no “sem sentido”, na loucura). Antes de sujeitos com crenças verdadeiras ou falsas, o modelo do Perspectivismo propõe-se alternativamente a pensar o outro a partir do modelo de um mecanismo intelectual que funciona como uma convenção de interpretação, como atividade de simbolização ou prática de sentido de natureza trans-individual. Sugere-se nesse pensamento, via Latour, que só se vejam as coisas no “modo crença” na medida em que essas não são “um estado mental, mas um efeito da relação entre os povos” (Idem, *Ibidem*).

A postura do intérprete “davidsoniano” pelo contrário, pressupõe o modelo rechaçado: supõe que a compreensão começa por conferir condições de verdade às frases que nossos interlocutores consideram verdadeiras. Mas, mesmo dentro desse modelo podemos encontrar problemas. Nada é dito sobre a maneira de identificar e distinguir frases afirmativas de imperativas, interrogativas, exclamativas etc., sem que se leve em conta às práticas nas quais tais crenças são expressas. Mesmo que fosse possível identificar essas crenças, talvez só pudéssemos compreendê-las adequadamente, avaliando o papel que desempenham nas vidas de quem as emprega. Conforme já mencionamos anteriormente, o pano de fundo que faz com que a compreensão seja possível não é um sistema de crenças, mas uma “forma de vida”. Wittgenstein chama a atenção para os contextos e para as práticas nas quais somos treinados. As diferenças aparecem quando sempre que interagimos com pessoas cujo modo de vida é significativamente diferente do nosso. Mas para que essas diferenças sejam percebidas seria preciso levar em conta o fato de que o pensamento e a linguagem estão fundamentados em uma forma de vida.

Além de poder contrapor os ganhos e perdas de diferentes abordagens das crenças e do discurso do outro, vale frisar o que escapa ao acento racionalista clássico da postura do intérprete concebida por Davidson. Escapa-lhe a idéia de que a compreensão está ligada também (e sobretudo) a elementos *páticos* e emocionais e não simplesmente as crenças

e ao entendimento<sup>54</sup>. Quando podemos dizer com certeza que nos consideramos entendidos sem que para isso tenha havido a intervenção de alguma preferência afetiva ligada a uma interpretação condescendente de nossas idéias e pontos de vista, mesmo que essa interpretação destoe em alguma medida de nossa intenção ou da verdade de nossas crenças? Ou mesmo o inverso: quando podemos dizer que aqueles que antipatizam conosco foram “honestos” na interpretação de nossas idéias? Com que certeza poderíamos afirmar que nos esforçamos para entender os argumentos contrários aos nossos? As posições políticas que detestamos, as inclinações estéticas que abominamos? Deleuze talvez esteja a frisar esse aspecto na célebre passagem em que nos diz que às vezes somos capazes de entender argumentos longos e complexos de algumas pessoas, mas incapazes de entender quando outras nos perguntam por coisas “aparentemente” banais.

Acrescente-se a isso, a quase natural ligação que se estabelece entre racionalidade e moralidade. Obervamos ao falar de Grice que seus princípios ou máximas oscilam entre uma descrição e uma prescrição de práticas ideais de conversação, o apelo à caridade (uma palavra tão carregada de simbologia e conotações cristãs!) exerce o mesmo papel ambíguo nesse contexto. Dotar o interlocutor de racionalidade e coerência é evitar de antemão em nossa estratégia interpretativa que ele possa ser irracional e incoerente com os nossos padrões de racionalidade, é pressupor que o desentendimento e a incoerência não são de fato, na mesma linha em que o mal não é senão a ausência do bem. Isso não só exclui os movimentos surpreendentes (que o interlocutor possa alterar nossa “caixa conceitual”) como dota a interpretação de circularidade: ele deve ser racional para ser interpretado e deve ser interpretado porque é racional. O diagnóstico de Nietzsche (1984:22) sobre o a filosofia socrática parece estar atuante nesse sentido: onde se fale do verdadeiro, estarão a falar supostamente do bom e do belo. Como se fosse bom ser racional e fosse racional ser bom. Um fragoroso *non sequitor* de fundo. Pois dessa forma a filosofia se estabelece num contínuo de edificação teórica, como se tentássemos instaurar a racionalidade performativamente através de sua afirmação e pressuposição, tornando verdadeiro o descritivo a partir do sucesso de sua diretividade assertiva. Feita a identificação ou produzida sua *transformação incorpórea*, é natural que se acredite que “apenas sobre o pano de fundo de acordos se

---

54 Cf. “[...] E lembre-se de que somente quando alguém ouve com o coração, e não com a cabeça, é que o ouvir acontece. Você pode me perguntar, 'o coração também ouve?' e eu lhe direi que sempre que o ouvir acontece, é sempre através do coração. A cabeça nunca ouviu qualquer coisa. A cabeça é uma pedra surda. E isso também é verdadeiro quanto ao falar. Somente quando as palavras vêm do coração, elas são cheias de significado. Somente quando as palavras vêm do coração, elas têm a fragrância das flores frescas; se não for assim, elas serão apenas envelhecidas e murchas, elas serão artificiais – flores plásticas [...]” (Rajneesh, B.S., 1979:7, tradução nossa).

possibilite o desacordo”, que se pense na comunicação sobre o ponto de vista da norma, e assim como há o “bem” e o “ideal” haverá o erro, o desacordo e o desengano, como desvios e pecados do paradigma da sacra comunicação normal.

Mas parece-nos, após as análises aqui sugeridas, que o que conseguimos entender daquilo que tentam nos dizer (ou o que nos levam a acreditar) é um resultado adventício, constrangido por inúmeros elementos contrários, ao ponto que aquilo que pode ser considerado – de um ponto de vista ideal e embasado em princípios racionalistas – como “desvios”, seja o que nos sucede a todo tempo: que o desvio seja norma. A constante reinterpretação do que dizemos pelos outros (e por nós mesmos), a existência do debate (supondo a sua sinceridade impossível), a presença de pedidos de explicação e a vida sem fim das controvérsias podem atestar que a comunicação é um ideal e uma busca, que sua afirmação não produz o efeito performático desejado (não nos comunicamos pressupondo que o fazemos, não somos racionais afirmando a racionalidade ou pressupondo-a), em suma, que estamos mais para uma prescrição de comportamento, do que para o fato dado e a matéria bruta a partir da qual tudo o mais se dá. Podemos concordar com Davidson de que uma falha total já não poderia sequer ser considerada como falha, mas isso não nos leva a otimista versão de que podemos compreender exatamente, ou com significativa qualidade, tudo aquilo do que discordamos (e mesmo aquilo que concordamos). Vale frisar a análise dos paradigmas feita por Ernildo Stein sobre as filosofias: a filosofia analítica como um todo (e a de Davidson emblematicamente) vive ainda dentro de um *paradigma metafísico* no qual um esquema platônico e kantiano permanece. Nesse paradigma todos os temas tratados (e a comunicação em particular) são tratados de maneira infinitista, moralista e racionalista, em contraposição às filosofias que operaram viradas pós-metafísicas e abordam seus temas a partir de uma visada finitista (existencial sobretudo) e imanente, onde se aceita a finitude e fragilidade humanas como constituintes das abordagens teóricas tentadas, deixando de ver as atitudes humanas (e as transações linguísticas em particular) como em relação de falta a respeito de algum ideal de perfeição, racionalidade e transparência jamais alcançados. (Ernildo Stein *apud* Cabrera, Inédito).

## **5.5 Linguagem e existência:**

Davidson desenvolve com maestria uma linha de argumentação na qual o desacordo só pode ser de opiniões e não de formas de vida, demonstrando que o desacordo de formas de vida não consegue delinear a si mesmo enquanto tal. Ora, sugerimos em algumas passagens a possibilidade de desacordos de formas de vida, ou desacordos “conceituais” (Cf. 5.3 pg. 116-117). Mas concordemos, por amor à discussão, que o desacordo só pode ser intrassistêmico, dentro de uma forma de vida ou esquema conceitual: pode-se discordar de alguém sem que se entenda esse alguém totalmente, mas não quando somos incapazes de entendê-lo em absoluto. Esse parece ser um bom ponto para ancorar a questão: o desacordo de opiniões depende da capacidade de interpretar o que é dito. Se a incomunicabilidade é linguística não poderíamos discordar, mas tampouco concordar.

### **5.5.1 Inefabilidade, vida da linguagem.**

Parece haver ainda saída para a incomunicabilidade linguística. Uma delas seria apostar na inefabilidade: em toda forma de discurso que fale sobre o desgaste das capacidades de exprimir-se ou da própria linguagem que usamos de ainda conseguir significar, com todos os inconvenientes possíveis desse discurso: o de tornar novamente o problema da incomunicabilidade como uma defecção psicológica (em relação à maestria com que as pessoas “normalmente” usam a linguagem) e a idéia de que pode haver uma vida da linguagem a parte o seu uso.

Em Wittgenstein extraímos da já aludida incapacidade da linguagem de significar valores a conseqüente incapacidade de exprimi-los, de comunicá-los. A implicação dessa metafísica seria o alheamento de nossa individualidade: carregariamos como mônadas a marca da nossa individualidade; nossas inclinações e avaliações cativas em nossa subjetividade, jamais compartilhadas, jamais compreendidas. Tudo o que seríamos capazes de expressar não passariam de fatos e mais fatos, monótonos e irrelevantes: jamais falaríamos com propriedade de quem quer que seja. E talvez Davidson tenha razão neste ponto: a inteligibilidade do outro é fundamental e vai até onde sua linguagem toca os fatos, até onde posso tomar por verdadeiras as suas crenças, mas que crenças relevantes para sua compreensão poderiam alguma vez ser tomadas por verdadeiras, se a verdade está confinada

ao domínio dos fatos, se ao valor escapa a verificabilidade, expressibilidade e publicidade do verdadeiro?

Ainda sobre a questão da inefabilidade, George Steiner (1988) levanta a tese de que a linguagem, entendida como o conjunto de línguas faladas ou escritas até hoje pela humanidade atravessa uma crise nos seus domínios e alcances. De acordo com ele:

(...) A primazia da palavra, daquilo que pode ser falado e comunicado no discurso, era característica do gênio grego e judaico e foi trazida para o cristianismo. O sentimento do mundo clássico e cristão esforça-se por ordenar a realidade no interior do domínio da linguagem. A literatura, a filosofia, a teologia, o direito, as artes da história representam empenhos de circunscrever nos limites do discurso racional a totalidade da experiência humana, os registros do seu passado, sua condição presente e expectativas futuras. O código de Justiniano, a Summa de Tomás de Aquino, as crônicas seculares e os compêndios de literatura medieval, a Divina Commedia são tentativas de contenção. Prestam solene testemunho à convicção de que toda verdade e realidade – com exceção de uma pequena e estranha margem situada no ponto mais alto – podem ser contidas pela muralha da linguagem.

Todavia, essa situação de soberania sobre a totalidade da expressão e articulação vem sendo minada, pois “significativas partes da realidade e da ação se afastam da esfera de manifestação verbal” (*idem, ibidem*). O autor cita como exemplos de sua tese o fato de que a partir do século XVII a matemática converte-se em uma linguagem fecunda, complexa e dinâmica, cuja história se caracteriza por uma progressiva intraduzibilidade. As grandes arquiteturas de forma e significado concebidas por Gauss, Cauchy, Abel, Cantor e Weierstrass afastaram-se da linguagem em um ritmo sempre crescente. Desenvolveram-se como linguagens próprias tão articuladas e complexas como o discurso verbal e cujas pontes de uma a outra ficam progressivamente mais frágeis até desabarem. Muitos dos espaços, relações e ocorrências de que trata a matemática avançada não tem correlação necessária com os dados dos sentidos; são “realidades” existentes no interior de sistemas axiomáticos fechados. Só se pode falar deles na linguagem matemática, e essa linguagem não pode ser verbal, não pode ser comunicada<sup>55</sup>.

A implicação imediata disso é que a crescente matematização das ciências altera nestas o espaço consagrado a palavra: um ramo de pesquisa passa de pré-ciência à ciência quando admite ser organizado de maneira matemática; e a medida que a matemática se instala

---

<sup>55</sup> As mesmas operações e o mundo compartilhado de interpretações unívocas sobre os mesmos símbolos poderiam ser arrolados como prova de que nesse âmbito conseguimos superar os impasses da opacidade do outro e garantir a comunicação através da transparência intersubjetiva disponibilizada pela linguagem matemática. Mas o que se consegue com essa arregimentação e clarificação da linguagem é menos transparência do que uma opacidade transversal, um alinhamento das opacidades. A linguagem matemática permite abstrair e prescindir de todos os contextos e dificuldades que dificultam a comunicação verbal entre as pessoas. A linguagem matemática não equaciona a comunicação, a torna dispensável. O outro pode ser qualquer um, mas fora da matemática é o outro, *este* outro que importa (Cf. Cabrera 1996:98).

no âmago de uma ciência, os conceitos dessa ciência, seus hábitos de invenção e compreensão tornam-se cada vez menos reduzíveis aos da linguagem comum.

As tentativas da história de abraçar noções emprestadas das ciências exatas e matemáticas como “lei histórica” representam bem esse distanciamento do privilégio da expressão concedido à palavra em direção a ideais de cientificidade que já não se encontram representados nela: Ranke, Comte e Taine e mais tarde Marx e Spengler tentam relegar Gibbon, Macaulay e Michelet para o limbo das *belles lettres*: a partir deles o exame imparcial do passado deveria fazer emergir padrões estatísticos, periodicidades cíclicas, variações da força econômica. Enquanto na economia Adam Smith, Ricardo, Malthus, Marshall representam uma fase do belo estilo que é cada vez mais substituída pela tabela, pelo gráfico, pelo número: a compreensão de que as palavras reúnem e engendram apreensões confiáveis da verdade se esvai e em troca dela prevalece a identificação da verdade com a prova matemática, como bem atestam significativamente a partir de si as obras de Descartes e Espinosa.

O coroamento desse abandono e desconfiança das potencialidades das palavras se exacerba na filosofia se pensarmos no significado que a lógica matemática ocupa hoje nela: de um mero instrumento especializado para testar a coerência interna do raciocínio matemático em Frege, Boole e Hilbert, salta para uma aplicação quase irrestrita em qualquer domínio do discurso filosófico. Áreas como a moral, a estética e os argumentos a favor da existência de Deus se encontram codificados em símbolos, setas e radicais que procuram substituir o gasto e rebelde exército das palavras. A língua não é mais o caminho para a verdade demonstrável, mas uma galeria de espelhos, um labirinto sem saída.

Antes do século XVII compartilha-se uma crença nos poderes de expressão da palavra: ela compreendia quase da totalidade da experiência e da realidade; hoje compreende um domínio mais estreito. Não mais articula ou lhe são pertinentes todas as modalidades da ação, raciocínio e sensibilidade. O mundo das palavras encolheu e com ele sua precisão e vitalidade. As exigências da cultura e comunicação de massas fizeram-no ainda desempenhar tarefas de irrelevância cada vez maior. Tal como na ilustrativa fábula de Orwell, esse poder de expressão se encontra estrangido. Apenas meias verdades, grosserias, simplificações e trivialidades podem se expressas quando os publicitários asseveram que o comercial perfeito não pode conter nem palavra de mais de duas sílabas nem sentenças subordinadas. Em se tratando da democracia do consumidor, a linguagem não pode comunicar mais verdades críticas (mesmo que essas sejam porventura articuladas) nem suscitar o espírito do ouvinte quando seu objetivo é evadir ou encobrir as exigências de sentido.

É uma tese controversa, pois supõe que a língua mesma sofra algum processo de decadência ou corrupção e não apenas ao uso que se faz dela; a filosofia da linguagem contemporânea suspeitaria desta tese naquilo que pressupõe de vitalidade interna e independente à linguagem<sup>56</sup> (ainda mais sob a perspectiva de que não há sequer linguagem). Mas não deixa de ser uma imagem ou uma hipótese interessante para quando falamos que a comunicação é inviável porque as palavras já não obedecem ao sentido que tentamos lhes empregar: já gastas, falham como mapas caducos ou se rebelam em sentidos imprevistos, como bombas em um campo minado.

### 5.5.2 O chão duro da existência.

Outra saída para a incomunicabilidade linguística seria a seguinte: demonstrar que mesmo aceitando o jogo de interpretação, de acordos e desacordos esclarecidos, o problema perdura: sempre se pode trocar o desacordo por uma reinterpretação que gere novos desacordos, o diálogo, longe de pacificar divergências pode acirrá-las, a capacidade de reinterpretação constante torna o significado indeterminado e quando (já) não contamos mais com a caridade (ou desconfiamos suficientemente dela), a comunicação deixa de ser a norma, para ser um milagre obtido a partir de árduas batalhas, e nunca com plena certeza.

Mas vamos supor que mesmo quando todo um discurso é confrontado (quando interagimos com pessoas que sustentam opiniões políticas ou religiosas diametralmente opostas as nossas) ao invés de uma simples opinião, chegamos a estabelecer nossos desacordos suficientemente bem. Vamos definir a incomunicabilidade agora como incapacidade de superar determinados desacordos pela via da comunicação verbal. Não estamos mais questionando a formação dos acordos e desacordos; estamos agora no terreno *existencial*, no terreno onde o moinho da razão enguiça: tentemos convencer alguém de que sua religião é uma forma de manipular pessoas, de que ele não deve gostar de quem gosta, ou que suas músicas favoritas são a própria encarnação do mau-gosto na terra.

Mesmo um racionalista radical encontraria enormes dificuldades para equacionar essas divergências a partir do modelo do “convencimento das melhores razões”. Mas se o tentasse, supomos que sustentaria que o outro há que concordar conosco, quando lhe

---

<sup>56</sup> Sob esse ponto manifesta-se Davidson em *Dialectic and Dialogue* (2005:258) nestes termos: “... *It Follows that a language cannot have a life of its own, a life apart from its users.*” (Conseqüentemente, uma linguagem não pode ter vida própria, independente dos seus usuários). Tradução nossa.

for dada a ocasião: assim que reconhecer nossas razões deixará de lado sua religião, seu amor frustrado e sua música piegas. Tudo dependerá da sua disposição a interagir comunicacionalmente (sobre a disposição falaremos adiante). O racionalista há que ponderar que existem dificuldades existenciais, e enfatizar que elas sempre estão por ser superadas uma vez que se disponha a trabalha-las no plano linguístico, estabelecendo cada vez mais claramente nossos desacordos. Para ele, não há dificuldades existenciais que não possam ser processadas pelo moinho.

O que se conclui dessa posição é que se essas dificuldades podem ser tratadas na linguagem, não há nenhuma dificuldade existencial que não seja fundamentalmente uma dificuldade de entendimento mútuo. Se as dificuldades existenciais tem sua realidade no elemento do entendimento, a questão é apenas de saber se elas se resolvem aí mesmo ou se não se deixam tratar no elemento de sua realização (um ceticismo moderado), mas ainda assim, não há dificuldades existenciais intangíveis ao moinho.

Há muito que se falar sobre essa conclusão: não há nada sobre o que as pessoas falem mais do que sobre os desacordos candentes de suas vidas e, no entanto, eles permanecem desacordos, gastamos uma infinidade de tempo trabalhando essas dificuldades no plano linguístico sem chegar a lugar nenhum. Falar de incomunicabilidade em relação a proposições do tipo “me passe o sal” pode soar contra intuitivo e exagerado (uma vez que se aceite que todo desacordo é de opinião, não de formas de vida ou esquemas conceituais), mas falar de comunicabilidade em relação a proposições do tipo “mude de religião”, “deixe de gostar de quem gosta”, ou mesmo “pare de ouvir suas músicas favoritas porque elas são ridículas”, não deixa de soar empiricamente improvável ou conceitualmente bizarro.

A incomunicabilidade existencial aparece nos seus contornos mais fortes quando supomos que tudo vai bem com o lado linguístico. Quanto mais fortemente formos capazes de nos entender e dar nossos desacordos por estabelecidos, mais a incomunicabilidade há de surgir como uma resistência existencial que nos torna incapazes de superar esse desacordo. Tendo nos ouvido perfeitamente bem, tendo entendido cuidadosamente cada um dos nossos pontos, *o crente apaixonado de mau gosto* continua discordando de nós. Não se trata de questionar esse desacordo afirmando o ideal (alcançável ou inalcançável) do entendimento, mas de reconhecer que *a existência estabelece resistências intratáveis no elemento da linguagem*. Essa é uma abordagem sussurrada até agora, pois por mais intensas e interessantes que sejam as querelas sobre os potenciais do entendimento ou as alternativas da nossa imagem de razão, elas sempre acabam por se limitar aquilo sobre o que

discutem: o “espaço lógico das razões”, a abertura e racionalidade da linguagem, a falibilidade da interpretação, etc.

Contrariamente, percebemos que quanto mais se tira da dimensão linguística, da questão do entendimento, do âmbito cognitivo, mais encontramos a incomunicabilidade em sua realidade existencial: teóricos como Davidson, paradoxalmente, não refutam a incomunicabilidade, mas tornam compreensível o teor de radicalidade do seu fenômeno, pois, se a linguagem é essencialmente acessibilidade ao outro, nada mais surpreendente do que o fato de que o outro se torne para nós o que nossa visão faz dele e nós nos tornemos para ele o que a sua visão faz de nós. É precisamente porque existe alguém do outro lado com uma visão própria, que inclui uma visão sobre nós, é precisamente porque estamos desde sempre dotados dos meios pelos quais entender e nos apropriarmos dessa outra visão e do que ela faz de nós, embora permaneçamos, a despeito disso, convictos sobre a nossa visão e o que ela faz do outro, que a incomunicabilidade é tão radical. A questão não se coloca em relação a este ou aquele aspecto das crenças e dos poderes do entendimento, das relações pragmáticas, mas vincula-se com a alteridade mesma: independente de quem ocupe o lugar do outro, nos relacionamos com uma incontornável opacidade, com o produto de nossas projeções.

Ao topar com esse outro que nos equivocamos, porque não podemos não fazer dele objeto de nossas projeções. Dentro de cada uma das “roupas” fazer da outra aquilo pela qual ela se diferencia e se constitui é uma necessidade: sendo “A” não podemos ver outros, senão como “B” (ou essencialmente como “não-A”), porque é esse “vê-los como B” que nos define como “A” e vice-versa, mas cada um vê a si mesmo com “A”, isto é, com “não-B”. Isso seria como dizer que ver a si mesmo como “eu”, implica na constituição dos outros – que se vêem a si mesmos como “eu” também – como “não-eu”: a partir de si que constrói uma imagem dos outros, mediada pelo modo como vemos a nós mesmos. Como esse ver a si mesmo é particular, cada um é para os outros (ou os outros são para cada um) um produto diferenciado. A credibilidade dessa análise talvez melhore quando aplicamos o que vale para a constituição intersubjetiva também para os regimes de signos e ideologias. O marxista vê o religioso a partir da mesma cultura que faculta vê-lo como outro, mas o vê como um alienado e todo o seu discurso como mistificação ideológica das reais condições materiais de produção da realidade; o religioso, facultado pela objetividade do mundo compartilhado e da linguagem pública entende o marxista como outro, mas o vê como um pecador e todo o seu discurso como heresia e manifestação rasteira do demônio: as projeções mútuas tornam a alteridade um produto relacional da constituição de si mesmo. Poderíamos negar a sensação de enclausuramento que a imagem de um solipsismo cognitivo ocasiona, afinal a constituição de

si passa por essa projeção do outro, ele faz parte do si mesmo como limite, como “não-eu” assim com nós o tornamos ele mesmo, refletindo sua não-alteridade, mas tampouco as janelas que possam existir permitem ver o que está na cela contígua – principalmente a visão que a cela contígua tem de nós e da nossa própria visão sobre si.

O ver a si mesmo como “eu” implica para aquele que ocupa esse lugar de sujeito a distinção em relação aos outros, e uma distinção que não se dá simplesmente pelas crenças que se adota, mas por aquilo que antecede, permite e condiciona adesão a todas as crenças as quais alguém pode abraçar: a *vontade* de aderir a elas. Para retornar ao exemplo, se tentamos desalojar alguém de suas crenças e inclinações, teríamos que enfrentar, antes do convencimento, a vontade de se deixar convencer. Seria de todo ingênuo – a ingenuidade sádica das relações autoritárias – crer que podemos modificar a vontade de alguém para sustentar crenças a respeito de algo, sem passar por cima de sua alteridade constituinte. O outro que gostaríamos de convencer sobre o mau gosto musical pode perfeitamente (ou idealmente) entender nossos argumentos e colocações, mas certamente não vai *querer entender* nosso ponto, enquanto sustentar uma estrutura volitiva singular que o caracterize como “ele-mesmo”.

Mas se tudo depende da vontade ou disposição de entender estaríamos concordando com a tese oposta, de que as dificuldades comunicativas se dão no elemento do entendimento, apenas estamos dizendo que elas não se resolvem nele, mas caso haja boa vontade, nós conseguiríamos convencer o outro (ou dar legitimidade a empreitada de “convencimento” sobre todo um discurso, seja a respeito de inclinações estéticas, sexuais ou religiosas). A vontade não é nem uma estrutura rígida, nem tampouco totalmente impermeável a “razões”. Será preciso então lançar mão de um outro nível de análise caso se queira preservar um elemento volitivo-existencial, intangível a moagem racional. Será preciso notar que além da vontade de entender, existe a dimensão do *poder-querer-entender*, como estrutura constituinte da subjetividade, do si mesmo (Cabrera, 1996). A questão não é só cognitiva (há possibilidades de entender ou não?), nem simplesmente volitiva (queres entender ou não?), mas meta volitiva (*podes* querer entender? sem a optativa disjunção do “ou não”).

No nível meta volitivo proposto o “ou não” não é facultado. Pois, se nem tudo que gostaríamos de entender está ao nosso alcance, nem tudo que gostaríamos de querer está ao nosso alcance (suponhamos que estejamos lidando com um sádico que se esforce por ser convencido de que não quer o que quer), nem tampouco tudo o que gostaríamos de *poder-querer-entender* está ao nosso alcance, aliás, o poder querer entender é fora de alcance por

definição. Ser alguém passa pelo reconhecimento negativo de si mesmo nos outros (ele é “não-eu” na medida em que somos “não-ele”). Não por ser o outro de um jeito ou de outro, mas porque é o outro alguém que não podemos sê-lo. E conforme somos a partir de uma estrutura volitiva *sui generis*, queremos certas coisas e não queremos outras, gostamos de tal música, de tal pessoa ou religião e não de outra qualquer, mas também e mais radicalmente, não podemos querer certas coisas como podemos querer outras. Se a vontade não é uma estrutura fixa e impermeável a respeito de um conjunto de objetos, ele tampouco está ao dispor de si mesma, ao ponto de poder querer o que não podemos querer ou não poder querer o que podemos querer (o próprio coração da acrasia!). (Cabrera, 1996:94).

Pode-se discutir as capacidades de entendimento de ambos os lados de uma disputa, pode-se (uma vez que abracemos a idéia de abertura da linguagem e do diálogo para resolver os impasses colocados por ambos) convencer alguém que se comporte de má fé para com a conversa, que se mudar sua atitude, pode-se convencê-lo do contrário. O que não faz muito sentido – onde a pá se dobra, o moinho emperra – é quando nos chocamos contra todo um discurso relacionado ao poder-querer-entender de cada um que o constituiu como tal e que se pudesse ser modificado, abriria no mínimo duas opções:

– Ou não pertenceria a estrutura “singularizante” e constituinte do *poder-querer-entender* (conforme descrito, a vontade de entender não está disponível a si mesma), mas “simplesmente” ao querer entender;

– Ou levaria consigo o próprio ser que se é. O “convencimento” impossível de nosso interlocutor sobre sua religião, gosto musical e amor, se fosse levado a cabo, afundaria-o numa profunda (e talvez irrecuperável) crise de identidade<sup>57</sup>. Sua incapacidade de *poder-querer-entender* nossos pontos não é algo da qual possa ser culpado, ou a respeito da qual possamos achar um responsável, como podemos achar alguns para o não querer entender ou do não entender. Essa incapacidade é ingênua e constitutiva desse ser, enquanto esse ser e não outro.

O desdobramento imediato dessa característica é que *ser-o-ser-que-se-é*, é sê-lo solitariamente: não pode haver outro como o *si-mesmo*, e na medida em que se é esse alguém, se está mergulhado nos interesses dessa pessoa que se é, está-se engajado nela, mesmo quando essa pessoa se engaja nos outros, os outros não a interessam diretamente. Está tão

---

<sup>57</sup> Mutatis mutantis, dentro do contexto do Perspectivismo Ameríndio descrito por Viveiros de Castro: “Se começarmos a ver, por exemplo, os vermes que infestam um cadáver como peixes grelhados, ao modo dos urubus, podemos estar seguros de que algo anda muito errado conosco. Pois isso significa que estamos virando urubus: é sinal de doença, ou pior. As perspectivas devem ser mantidas separadas.”(Viveiros, 2002)

interessado por esse ser que se é, como está desinteressado pelo ser do outro como aquilo que não se é e deve se interessar ele mesmo por si, este por sua vez, se comporta assim em relação a todos os outros. “Interessamo-nos pelo outros enquanto eles nos interessam”. Entendemo-nos na superfície não porque nos interessamos mutuamente, mas porque nos ignoramos profundamente, como condição mesma desse “entendimento” mediano. Escutamos os outros de forma distraída assim como eles se comporta em relação a nós<sup>58</sup>. Se podemos nos sentir compreendidos por uma obra de arte, se julgamos compreender o grito que o artista lança até nós, é porque geralmente nosso próprio grito é tratado com desdém e indiferença<sup>59</sup>. Se nas situações limites como catástrofes e guerras, as pessoas se esforçam ao máximo para captar o conteúdo e o acento de uma mensagem (suspendendo parcialmente o mergulho em seu próprio interesse), no dia-a-dia conseguimos apenas uma atenção distraída. A intersubjetividade, a linguagem pública, o mundo comum permite que se retire do discurso do outro apenas partes que alimentem o mergulho no próprio interesse, como “suscitações oportunas” (Cabrera, Op. cit. 97). O outro (assim como nós) espera que termine de falar (mas nem sempre espera) para começar seu discurso, nele se reconhece nossas palavras, fragmentos de nossa fala, versões do nosso interesse particular, mas colocados dentro do interesse do outro, a partir de sua específica estrutura volitiva e compreensiva, que do nosso ponto de vista nos parecerão falsificações grosseiras. Não constatamos permanentemente, em nossas transações mais corriqueiras, que o que dizemos é de imediato situado num outro contexto, reinterpretado, re-traduzido, nossos termos sistematicamente re-definidos, nossas idéias deturpadas, nossas intenções distorcidas?

É talvez aí que o moinho enguiça de vez.

<sup>58</sup> Cf. “[...] Mas, geralmente, mesmo quando ouvimos alguém, nós permanecemos cheios de nossos próprios pensamentos. Esse é o 'falso ouvir'. Então você não é um *shravak*, um ouvinte. Você está apenas sob a ilusão de que você está ouvindo, mas de fato você não está. Para 'ouvir corretamente', é necessário que a mente esteja em estado de observação, completamente silenciosa. Quando você está apenas ouvindo e nada mais está fazendo, somente então você será capaz de ouvir e compreender, e essa compreensão se tornará luz e transformação dentro de você. Se assim não acontecer, então você não está ouvindo a quem quer que seja, mas apenas a si mesmo, você permanece cercado por um tumulto enfurecido dentro de você. E quando você está envolvido dessa maneira nada pode ser comunicado a você. Então você parece estar vendo, mas não está; você parece estar ouvindo, mas não está[...].” (Rajneesh, B.S., 1979:7, tradução nossa).

<sup>59</sup> Mas, novamente, não há qualquer culpa ou responsabilidade nisso. Tentemos recobrar uma conversa com riqueza e densidade, percebemos que mesmo que a consideremos importante e valiosa, não se consegue passar de um esquematismo abstrato: ela disse isso, nós defendemos aquilo, foram agressivos, fomos compassivos, etc. Mas a conversa concreta fica perdida. Mesmo que sejamos hábeis em fazer dela um resumo, falsificaríamos muito com esse resumo: a conversa concreta não segue um sequência lógica ou uma causalidade tal qual somos capazes de refazê-la na memória, ela está constrangida por banalidades cotidianas, que a atrasaram, suspenderam, forçaram determinados desdobramentos, que a tornaram assistemática e bem diferente de como somos capazes de reconstituí-la. Para recobrar a máxima da quantidade de Grice, não respeitamos a economia com que resumimos a conversa: falamos do já falado, repisamos polêmicas que julgávamos superadas com correções, erramos por diversos assuntos, flutuamos na superfície de ditos que se podem estender sobre o não dito, o que lembramos, epitáfio do que esquecemos.

## EPÍLOGO:

“Acabo por me conformar com uma vaga e humilde dispersão de seres, fechados em seu desinteresse e incomunicabilidade de fundo, e como um modelo mal-ajustado ao modelado permaneço em meu torpor indagativo, deitado na relva, tentando unir pedaços de frases a pedaços de coisas vivas”. (Nuno Ramos)

Há uma confissão nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein que exerce fascínio sobre nosso texto. Já falamos dele outrora, trata-se de reconhecer as limitações no modo como acompanhamos uma idéia, de assumir de antemão que tudo aquilo que de que vamos tratar – antes de fornecer provas ou argumentos consistentes – traz no máximo, esboços de desenhos de uma paisagem. Mas trata-se apenas de uma limitação ou conseguimos algo diferenciado com esse método?

Podemos ver algumas vantagens nesse modo despojado de apresentar o pensamento: a impressão de vê-lo de forma espontânea e natural, diferente de quando encontramos pensamentos nas obras primas bem acabadas: tudo aquilo que havia de vívido nelas já foi submetido ao imperativo inverso, o de sistematizar, harmonizar os trechos, compatibilizar todas as idéias que se sucedem, ser fiel as fontes, as tradições. Os pensamentos submetidos a tal projeto arquitetônico perdem a leveza de quando foram pensados pela primeira vez, esquecem seu impulso original, tendem a se tornar graves, pesados e impositivos.

Contrariamente, a apresentação dos pensamentos nas *Investigações* segue um ritmo dinâmico: intercala passagens contínuas, onde se persegue um mesmo tema, analisado sob diferentes perspectivas, com outras passagens nas quais se salta abruptamente de idéias e contextos. A disposição em série de continuidade progressiva e hiatos nos dá uma impressão de movimento e dinamismo. O método de apresentação fragmentada vai além da incapacidade de sistematizar idéias: é opção deliberada por não fazê-lo. O álbum de rascunhos e imagens que se obtém é resultado da recusa à vontade de sistematizar que acedia constantemente o filósofo.

Mas não nos enganemos: havia – apesar de toda cautela para não se agir com cautela, a vontade de fazer com que mesmo essas imagens e esboços se sucedessem natural e logicamente, sem lacunas. Esperava-se que a própria essência da incomunicabilidade saltasse a vista na abertura, em nosso flerte com o silêncio e o sem sentido de tomar a palavra diante

da assertiva de que tudo aquilo que podemos falar ao tomá-la, está no lado oposto ao valor. Enfrentar esse dilema no início de um trabalho acadêmico e trazer o próprio dilema para o corpo do trabalho foi (confessamos) uma tentativa de fazer a incomunicabilidade vir à tona naturalmente, e em seguida, suceder-se ao dilema aludido sem saltos abruptos, como a noite segue-se ao dia.

O mesmo pode ser dito das imagens seguintes: esperava-se que as digressões passassem por autores e temas como quem baila ou flutua: que passássemos dos trechos sobre imagens, discussões, pragmática, ideologia, diálogo, Davidson, razão, com passos calmos e seguros. Mas percebemos que por falta de proximidade entre os objetos desenhados ou por incompetência do desenhista, as imagens sugeridas não se sucederam com a harmonia e naturalidade desejadas. A sucessão de imagens por vezes é vaga e solta, como quem procura o que dizer, Tateando as escuras, como o itinerário errante de um turista perdido. As próprias imagens esboçadas talvez não correspondam exatamente à paisagem representada.

É preciso sair desses apuros: recorreremos primeiro a algo semelhante ao que diz Nietzsche no prefácio de *Humano demasiado Humano*: se tais imagens ou esboços não se assemelham a nada, se nunca existiram tais paisagens, precisaríamos criá-las, como inimigos imaginários com quem duelar. (Sim, nossos esboços guardam algo de caricatura...). O desenho é demasiado impreciso? Mas nesse contexto em que se fala de fotografias e imagens, “não é a imagem pouco nítida justamente aquela de que, com frequência, precisamos?” (Wittgenstein, 1996:54 §71).

Motivados e redimidos, resta-nos o privilégio último do autor: a chance de dar impressão de unidade, de que por pior que seja o desenho, ele serve de guia e orientação, ao menos para quem esteja iniciando-se na caminhada pela região representada: resta-nos a vantagem da conclusão, das palavras finais. Podemos agora causar a impressão de unidade, retomando idéias reincidentes, paisagens repisadas, demonstrando como agora, depois do percurso, elas fecham um ciclo lógico, quase necessário.

Nesse sentido, vale retomar nossa fala sobre imagens e conceitos, fala que se repete mesmo agora como uma obsessão temática. Tentemos retomá-la e ligá-la com o que dissemos na última parte (5.5.2), de forma que a fala sobre imagem e conceitos, leve a outra sobre incomunicabilidade e existência:

A função das imagens, nos lembra Flusser, é nos orientar, nos dar referência porque estamos alienados do mundo, ex-istimos, estamos separados da natureza. O risco com as imagens é de permanecer cativos delas, é prostrar-se em idolatria e habitá-las como a própria realidade. A função dos textos era de retirar-nos desse biombo interposto entre nós e o

mundo ao qual passamos a habitar (a viver, a trabalhar, a se constituir) em idolatria. Os textos, os conceitos e a relação iconoclasta com a existência deveriam servir para nos emancipar de nossa situação passiva e adoradora. Mas também entraram em crise e produziram um modo de existência desintegrado e abstrato, uma relação excessivamente manipuladora com a natureza, produziram modernidade. Os textos passaram a cumprir funções mágicas. Hoje, tanto lidamos com imagens esclarecedoras e textos mistificadores, quanto o inverso.

Mas tanto imagem como textos são movimentos progressivos de afastamento: poderíamos falar desse momento ou dessa situação onde o afastamento ainda não existia, ou desvelar um espaço onde ele ainda não tenha acontecido? Pode esse espaço ser o mesmo com que encerramos o capítulo anterior, o chão duro onde a pá entorta a matéria bruta que emperra o moinho? Assim o mito de Nuno Ramos sobre a linguagem parece aludir:

De acordo com ele, a existência não se deixa replicar satisfatoriamente na linguagem ou “a dor não se duplica, que não há signo para a doença e que o corpo, o corpo profundo continua inexplorado e mudo” (Nuno Ramos, 2008). A linguagem duplica o mundo que vivemos porque escapa da torrente intensa do vivido, a mesma que rodeia os animais e o restante da natureza, escapa a intensidade do vivido para expressá-lo de um jeito ou outro, em sons ou imagens. Em toda natureza há um halo de inexpressividade assustador para nós, que vivemos de exprimir o que sentimos: é assustador como aceitam os animais serem devorados ou devorarem seus semelhantes: com absoluta impassibilidade, com no máximo um olhar de espanto. A hipótese de Nuno Ramos é que a natureza age assim porque esta absorvida no que faz, arrastada pela própria intensidade autossuficiente do que acontece.

Apenas em nós a dor se alheia em expressão, ou seja, apenas em nós ela se duplica e sai de si: ao exprimirmos o que seja – mesmo a dor física intensa – fabricamos com nossa expressão algo que já não é mais simplesmente o que estava ali sendo vivido dentro da própria carcaça, fechada em si mesma: fabricamos uma ponte para o outro lado de nós, fabricamos linguagem. Isto quer dizer que traímos a intensidade do que sofríamos e gozávamos em segredo e nos reconfortamos, criando um mundo paralelo ao que nos acontecia. Certamente foi durante uma grande tragédia que isso nos aconteceu, pois de outra forma não nasceria a linguagem: apenas quando todos estavam doentes e fracos, precisando chamar atenção para sua dor, para comunicá-la, é que tomou curso esse processo de arrancar do fluxo das vivências, apenas o sopro da voz organizado em acordes para ter como mundo. Apenas quando todos estavam necessitados de substituir o que viviam pelo resultado rouco do

que sai da garganta, que a linguagem tomou curso. Ou seja, apenas quando o que viviam necessitava de alívio e substituição. Foi quando nos acometeu alguma epidemia generalizada ou uma guerra: quando a dor compartilhada criou uma corrente de necessitados de alívio. A linguagem é o trabalho da maioria de sofredores sobre uma minoria que ainda se contentava em viver o que vivia sem expressá-lo. Rebelaram-se contra essa minoria solitária que fazia ouvidos moucos ao gemido coletivo, aparentemente insensíveis aos pedidos de atenção, satisfeitos consigo mesmos. Amarrou-se uma corda entre todos os que se exprimiam e, a partir dali, tiveram que viver em bando, já não bastavam a si mesmos.

Com isso criaram um instrumento temeroso, um instrumento que oculta sua potência de esquecimento: substitui-se e parece ser real como uma rocha onde topamos os dedos ou um besouro que passeia sobre a grama. Apenas uma língua que não se distinguisse do que trata poderia evitar essa potência de esquecimento, uma língua que falasse das árvores sendo ela mesma feita de árvores, uma língua “capaz de calcular o peso do mármore em números de mármore”. Não dispomos de uma língua assim. E usamos a que temos na substituição do mundo que tentamos fixar referência. O mundo da dor, do colorido do sol, do cheiro do mato, é substituído pelo vento insípido da voz e pela algaravia dos símbolos, nele as emoções não ousam ser só o que são e alheiam-se em expressões.

Parecer natural é próprio à linguagem. Contudo, seu parecer pode ser desmascarado: não resiste a dois dias de silêncio e reclusão, quando estranhamos sua atividade e o nome, que recai naturalmente sobre as coisas, agora age como uma camada de poeira e parecem sobrepostas, palavras e coisas, sons e sentimentos, como colocar roupas nos cachorros e bigodes nos retratos. Nem tampouco quando rebentamos a identificação por mecanismo oposto, repetindo um nome tantas vezes quanto necessário para quebrar a liga artificial entre nome e mundo. Servem-nos também os erros que os estrangeiros cometem com nossa língua: seus tropeços infantis, suas frases bobas, sua dicção abstrusa, tais erros podem ser estendidos até o manejo mais natural e eficiente: toda a linguagem balbucia sobre a inexpressividade do mundo. Essa é sua potência de esquecimento: substituir-se ao real, identificar-se com ele.

Mas não o fazemos de sã consciência: somos constantemente chamados de volta, nosso corpo recusa-se a participar da farsa e prestar sua energia à sobrevida das palavras: a dor não se deixa duplicar em constantes e reverberações sonoras, não há signo para a doença que acomete o corpo, a língua apenas se contorce e no máximo grita: o corpo permanece mudo, sozinho, incomunicável, o corpo nos lembra da plenitude solitária da natureza: não há palavras para nossa dor, mesmo a mais bela canção não consegue aliviar a compressão da

caixa torácica ou restabelecer o compasso do coração acometido e arritmado. As palavras não anestesiavam ou poupavam o corpo doente, a dor da perda, o sofrimento do cansaço. E talvez a duplicação comece a se mostrar inócua, pois não nos poupou de sofrimento algum. Ela poderia se justificar se pudesse aliviar a dor do corpo, mas dá-se o contrário, padecemos em silêncio ou de forma desarticulada enquanto folgamos com a vida em meio a vocábulos, capazes de nos sequestrar e nos roubar o dia. Ela poderia se justificar se a corda que liga a todos, além de duplicar e afastar, exteriorizar e trair, conseguisse ainda chamar atenção. Mas há muito a linguagem perdeu até mesmo essa potência de compaixão. As palavras já não chamam atenção e apenas o silêncio é capaz de dizer alguma coisa: fechamos o ciclo calados e reconciliamo-nos com nossa natureza negada.

Algo mais pode ser dito sobre as palavras: dividem-se em duas categorias, as súbitas e as que roubam tempo.

As primeiras pouco aparecem, escassas e espantosas, caracterizam-se pela precisão e adequação harmônica entre nós e o que dizem. De tão raras, parecem inéditas, causam em nós a sensação de que estão sendo usadas pela primeira vez. São o oposto das outras, as que roubam tempo: sempre disponíveis, ruidosas e em bandos; tomam conta de todos os espaços, chegam a todos os ouvidos. Sequestram nossa atenção, nos sugam para dentro de seu turbilhão e nos encerram dentro de si como velhas lacram trastes no fundo de suas gavetas. A inexpressividade da vida mediana encontra nelas expressão, que em contrapartida encontram nessa vida, perpetuação e prolongamento. Devem a essa mesma fugacidade sua essência: a reprodutibilidade. Trombam desordenadamente, mas ostentam importância e impõem pelo cansaço a impressão de que uma grande lógica e coerência interna as sustentam. É próprio delas parecer naturais, como o chão que pisamos, o ar que respiramos, o gosto da saliva que temos na boca.

Em sua forma mais agressiva se põe a comentar aquilo que está sendo visto, se interpondo assim entre quem vê e aquilo que se vê, entre quem sente e aquilo que se sente: “o tempo hoje está bom”, “estes são os melhores livros a serem lidos”, “parece que vai chover”, “me dê uma garrafa d’água”, mas também perseguem experiências em busca da vivacidade das súbitas, aderem-se a sua superfície sugando-lhe toda a seiva. É perceptível sua presença dilatada em músicas de rádio, em máquinas fotográficas, em notícias de jornal. A experiência de repetir um vocábulo até esvaziá-lo de sentido, bem como o contato com uma língua estranha e seu farfalhar inócuo sobre as coisas, conseguem ainda nos lembrar de outro mundo, fora das palavras, em relação ao qual, até mesmo as súbitas soam como cantigas nostálgicas.

O contato com o que quer que nos tire dos trilhos, do belo ao horrível, do sublime ao inaceitável, ao ponto de nos deixar sem palavras, remete também a este outro mundo de onde saímos para nomear, roubando tempo ou subitamente, tentando comunicar o que estava acontecendo.

É comum as rouba-tempo atazanar a vida do cérebro contaminado. O cérebro hospedeiro passa a reverberar seu som a fim de vivificá-las, transmiti-las a um número maior de hospedeiros, para que – ajudado pela multidão – não pereça nem tenha que sustentar sozinho seu vazio, repete-as para todos os lados, não quer realmente dizer aquilo, mas apenas propagar a onda que ameaça lhe consumir: lançando-as no ar, pede por ajuda, sente-se satisfeito ao fazer vibrar suas cordas vocais e constatar que a vibração propalada alcançou e fez vibrar os tímpanos, contagiando o receptor, que agora mais aliviado pode continuar reverberando as ondas que lhe atingem, mas que nunca consegue descarregar tudo, pois tanto as rouba-tempo se reproduzem epidemicamente tão logo sonorizadas, como causam na vítima endereçada o retorno refletido de mais e mais delas – a pessoa nos ouve e reage: responde, ou pensa que responde, conversa ou pensa que conversa, exclamações e frases compulsivas que não conseguimos evitar (o sucesso comunicativo pode ser visto como o índice da interação entre autômatos, cérebros doentes, funcionários mal pagos de palavras que roubam tempo...). Mas é nesse ponto que se traem, pois uma pausa ou retiro mais demorado cessa a vibração, enfraquece e dilata o raio da onda, como as marcas circulares de pedras atiradas à água, não sustentam sua força enquanto se propagam. Precisam se aderir a fragmentos de outras ondas vibratórias, como na situação do professor proposta por Lewis Carrol: o professor lança uma questão do alto da escadaria, transmitida aos valetes que a deformam a cada degrau, ao passo que o aluno embaixo, envia uma resposta, ela mesma deformada a cada etapa da subida: a verdade nas rouba-tempo se perde ao ser sucessivamente repassada: sua dificuldade de expansão é inversamente proporcional a sua reprodutibilidade. Assim, desnuda-se o vazio que esconde sobre a casca frágil de significado.

Nesse momento podem ser atacadas e há vários métodos para isso. Um deles consiste em tomar as rouba-tempo para chegar a expressões súbitas, como no inverso do exercício verbal de repetir o som de uma palavra até exaurir todo seu significado: repetir rouba-tempo até cristalizá-las com algum significado. Outro consiste em materializá-las, diminuir-lhes o ritmo de atividade e reprodução, impedir seu movimento nervoso e expansivo através da grafia, negar-lhes a forma oral que lhes imaterializa, grafa-las sempre e com isso dar-lhes corpo, torná-las mais densas e pesadas (anota a jovem apaixonada suas impressões no

diário e consegue se afastar um pouco delas). Tornam-se imediatamente mais lentas e perdem a astúcia enganosa, uma vez alinhadas em caracteres ordenados, sintaticamente regidos, já não colidem loucamente nem geram reações em cadeia. Grafadas, logo revelam sua natureza vulgar, ou permitem por oposição, separar umas das outras, como o joio do trigo. O método não é de todo seguro e admite falhas, a menor desatenção, a vibração oca se expande para as mãos, que passam a alinhar símbolos fantoches, que longe de ganhar peso, se espraiam no comentário sempre repetido do que é vivido: fantasmas gráficos, antepostos diante do mundo que se dá à mão, ao tato, narina e ouvidos. No entanto é método contraceptivo ainda capaz de barrar ao menos a natureza vibratória das rouba-tempo, seu estardalhaço e zunido. Se a disjunção entre linguagem e valor com que iniciamos esse trabalho estiver correta, escapamos da contradição e do suicídio que ela implica (tomar a palavra a partir da afirmação da vacuidade de fazê-lo) ao tentar tirar das rouba-tempo matéria para o silêncio ou para a emergência das súbitas. Ao grafa-las explicitamos sua natureza. No entanto, fazemo-lo lidando com palavras já grafadas, com autores, conceitos e obras que repousam em estantes, ou no máximo, na discussão que essas obras desencadeiam, recolocando as rouba-tempo em cena (discutir uma obra é fazer orbitar ao redor de si os fantasmas das rouba-tempo assassinadas, é libertar as fadinhas sonoras encerradas em símbolos e silenciadas na imobilidade das páginas, recobrando atividade sonora de que se nutrem). Os textos que roubam tempo, que nos sugam para dentro de seu turbilhão auto centrado, são o correlato gráfico da atividade vampira das rouba-tempo. A abundância da palavra escrita, a reprodutibilidade, o seqüestro de nossa atenção e sensibilidade para dentro de seu universo prolífero, nos permitem tal constatação. O silêncio seria a única saída radical e antídoto eficaz contra as rouba-tempo, mas é método de luta solitário, contra a solidariedade reinante entre as rouba-tempo, tende a fracassar; mais seguro seria insistir ainda, mesmo que sob o risco de ser tomado pela reprodutibilidade contagiante dos textos que roubam tempo, no apoio de outros esforços, a fim de encerrar por escrito a duplicação alienante das palavras e recobrar o tempo perdido.

## REFERÊNCIAS

- ABRANTES, P. *Imagens de Natureza, Imagens de Ciência*. Campinas: Papirus, 1998.
- ALTHUSSER, L. *Lenine e et la Philosophie*:Paris:Maspero, 1972.
- BENSUSAN, H. *Você pode duvidar de tudo por algum tempo. Você pode duvidar de algumas coisas por todo o tempo. Mas pode você duvidar de tudo por todo o tempo?* Principia, v. 6, n. 2, p. 299-313, 2002.
- BOAVENTURA, E.M., *Metodologia da Pesquisa Científica: monografia, dissertação, tese São Paulo*. Atlas, 2004.
- BOB. B. *The Abolition of Work*. Disponível em: <http://www.zpub.com/notes/black-work.html>
- BURKE, P. *Linguagem, Indivíduo e Sociedade*. São Paulo, SP: UNESP, 1993.
- \_\_\_\_\_. *A Arte da Conversação*. São Paulo, SP: UNESP, 1995.
- CABRERA, J. *Margens das Filosofias da Linguagem*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Cinema Pensa: Uma Introdução à Filosofia através dos Filmes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Crítica de La Moral Afirmativa*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Excesso, ausência e decepção das significações: uma reflexão ético-semântica a partir de um fato traumático da história argentina*. Inédito.
- CARROL. L. *As Aventuras de Alice no País das Maravilhas*. Belo Horizonte: Villa Rica, 2006.
- CIORAN. E. M. *História e Utopia*. São Paulo. Rocco, 1994.
- COMTE-SPONVILLE, A. *O capitalismo é Moral?*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COSTA, O. Manual da Redação: 10 Regras da Grande Imprensa ao Abordar Movimentos Sociais. Disponível em:  
<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=37873>, 2009.

DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e Linguagem. Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC

DASCAL, M. *Interpretação e compreensão*. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2006.

DAVIDSON, D. (1994) *Dialectic and Dialogue*. In: *Truth, Language, and History*. New York: Oxford University Press, 2005a.

\_\_\_\_\_. (1989) *James Joyce and Humpty Dumpty*. In: *Truth, Language, and History*. New York: Oxford University Press, 2005b.

\_\_\_\_\_. (1986) *Nice Derangement of Epitaphs*. In: *Truth, Language, and History*. New York: Oxford University Press, 2005c.

\_\_\_\_\_. (1997) *Seeing Through Language*. In: *Truth, Language, and History*. New York: Oxford University Press, 2005d.

\_\_\_\_\_. (1991) *Three Varieties of Knowledge*, in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 205-220.

\_\_\_\_\_. (1984) *On the very idea of a conceptual scheme*. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 2003.

DEBORD, G. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2003.

DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

\_\_\_\_\_. *Salvo o Nome*. Capinas: Papyrus, 1995.

FLUSSER, V. *Bodenlos: Uma Biografia Filosófica*. São Paulo. Annablume, 2008.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Caixa Preta: Ensaio para uma Futura Filosofia da Fotografia*. São Paulo: Hucitec, 1985.

\_\_\_\_\_. *Língua e Realidade*, São Paulo: Annablume, 2004.

\_\_\_\_\_. *Natural: mente: vários acessos ao significado de natureza*. São Paulo, Duas Cidades, 1979.

\_\_\_\_\_. *O mundo Codificado*. São Paulo, Cosac Naify, 2007.

FOUCAULT, *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*, Ed. Forense, Rio de Janeiro, 1987.

GUATTARI, F. *As Três Ecologias*. Campinas : Papyrus, 1995.

GUATTARI, F. ; DELEUZE, G. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol. 2. Rio de Janeiro: E. 34, 1995.

GRICE, H.P. *Studies in the Ways of Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Lógica e conversação*. In: *Fundamentos Metodológicos da Linguística*. Marcelo DASCAL (org.) Vol. IV. Campinas, 1982.

HACKER, P.M.S. *On Davidson's Idea of a Conceptual Scheme*, *The Philosophical Quarterly* 46 (1996), pp.289-307.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

KUNDERA, M. *Os Testamentos Traídos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

MASI, D. *Entrevista ao Programa 'Conexão Roberto D'Ávila' da TVE Brasil*. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=wxvPBkuvagc&feature=related>.

MARCONDES, D. *Filosofia, Linguagem e comunicação*. São Paulo/ Brasília: Cortez/ CNPq, 1983.

MARTINS, C. *A Indeterminação do Significado nos Estudos Sócio-Pragmáticos: Divergências Teórico-Metodológicas*. . DELTA [online]. 2002, vol.18, n.1, pp. 87-116. ISSN 0102-4450.

MERLEAU-PONTY, M. *O Homem e a Comunicação: a Prosa do Mundo*. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

MIRANDA, C. C. *Filosofia Analítica e Antropologia: uma discussão acerca da comensurabilidade e alteridade linguística*. (Dissertação de Mestrado em Filosofia) – PUC RIO. Rio de Janeiro, 2008.

NIETZSCHE, F.W. *Crepúsculo dos Ídolos*, São Paulo: Hemus, 1984.

ORWELL. G. 1984. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1980.

PENCO, C. *Introdução à Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Vozes, 2000.

RAJNEESH, B.S. 1979 *The Perfect Way*. Rajneesh Foundation, Poona, India.

RAMOS, N. Ó. São Paulo: Iluminuras, 2008.

OSVALDO C. *Dez regras da grande imprensa ao abordar movimentos sociais*. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=37873>.

PESSOA, F. *O Livro do Desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

QUINE, W. *Relatividade Ontológica e Outros Ensaios*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

SARTRE, J.P. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

SEARLE, J. *A redescoberta da Mente*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Expressão e Significado, Estudos da Teoria dos Atos de Fala*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Mente, Linguagem e Sociedade*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2000.

STEINER, G. *Linguagem e Silêncio: Ensaio sobre a Crise da Palavra*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

TANNEN, D. *That's not What I Meant!*. London, UK: Virago Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *You Just Don't Understand*. New York: Ballantines Books, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Coleção Encontros – Eduardo Viveiros de Castro*. São Paulo: Azougue Editorial, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Nativo Relativo*. *Mana*, v.8, n.1, pp.113-148, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Perpectival Anthropology and the Method of Controled Equivocation*. Keynote address to the 2004 Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA). Miami: Florida International University, 2004.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, Coleção “Os Pensadores” São Paulo, SP: Abril Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Conferência sobre Ética*. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/darlei1.htm>.

\_\_\_\_\_. *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. *Gramática Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola. 2003.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1994.