

Os limites da inocência comunicativa

Luiz Costa Pereira Jr.¹

Resumo: O conceito instrumental de razão não concilia plenamente a consciência universal, atemporal, geral, aos fatos singulares e nem sempre congeláveis da experiência, do tempo, da história, da vida. Ser um inocente comunicativo – ouvir sem refletir; dizer sem pensar; dizer sem pensar na consequência humana – insurge como desdobramento radical desse conceito, a que ideias como pragmatismo (Richard Rorty) e movente (Henri Bergson) podem criar contraponto.

Palavras Chave: Pragmatismo, razão, razão comunicativa, pensamento, movente, linguagem.

Abstract: The instrumental concept of reason does not fully match universal, timeless, general consciousness with particular facts, not always static, from experience, time, history and life. Being an naive communicative – hearing without thinking; saying without thinking – appears as a radical consequence, and ideas like pragmatism (Richard Rorty) and moving (Henri Bergson) can create a counterpoint.

Keywords: pragmatism, reason, reason communicative, thinking, moving, language.

Introdução

Vivemos um tempo que talvez mereça ser acusado no futuro como o que escancarou nossa inocência comunicativa. Como nomear, afinal, o exagero de frases mal-entendidas, a cadeia de indiscrições de alcance internacional, as palavras ditas sem pensar nas redes sociais, o carnaval de piadas que se revelam apenas grosseria, as afirmações sem provas na imprensa e as desculpas políticas que parecem antes insulto que argumento?

Costumo avaliar que somos o que dizemos e dizemos o que somos, mas o verbo “ser” neste “somos” indica não tanto nossa personalidade, mas o ponto de partida que assumimos na comunidade de falantes. Uma quimera etimológica ilustra o caso.

Ao ocupar a Austrália, no século XVIII, os ingleses ainda tateavam sua comunicação com os nativos quando ficaram intrigados com um marsupial que saltitava pelo lugar. Perguntaram o nome a um nativo, que rebateu: “Kan ghu ru”. O nome “kangaroo” (canguru) teria essa origem. O que os ingleses ignoraram é que os índios não sabiam ou não entendiam o que os gringos queriam. “Kan ghu ru” seria, antes, algo como “não sei o nome” ou “não entendo o que você diz”.

O filósofo Willard van Orman Quine (1908-2000) usaria uma anedota muito parecida com essa para afirmar que as palavras têm significado para nós porque nos habituamos com o jeito que elas são usadas. A linguagem não se definiria pela relação entre objetos e nomes, mas por se saber o que dizer e o momento de fazê-lo. O modo como a linguagem é usada em comunidade é que torna uma palavra significativa.

A linguagem é, por óbvio, arte social, afirmou Quine. Um nativo diz “kan ghu ru” e a palavra pode significar todo tipo de coisa. Os ingleses oitocentistas até poderiam apontar animais da mesma espécie a outros nativos, para ver se havia consenso do nome. Ainda assim não haveria certeza da relação nome-bicho. “Kan ghu ru” poderia ser, por exemplo, tanto o nome de bichos não domesticados como de partes do animal (patas, cauda, etc.) ou a sentença mítica a ser enunciada na presença do bicho. Nunca há certeza de que a palavra ou frase com que nossa mente explica uma coisa seja a versão precisa em outras mentes.

¹. Doutor em Educação Feusp. Editor da revista Língua Portuguesa.

Quine afirmava que as palavras não têm sentido, seu significado depende do jogo social. Tomamos posição quando nos pronunciamos: denunciemos o que pensamos de nós e de quem nos ouve apenas falando algo à pessoa – e vice-versa. Por isso, representa esforço ético comunicar-se para se fazer entender e buscar entender o que nos querem dizer. Ser um inocente comunicativo – ouvir sem refletir; dizer sem pensar; dizer sem pensar na consequência humana – lesaria talvez a própria ideia de humano, de racionalidade, de comunicação.

Razão comunicativa

O momento cultural vivido pelo pensamento ao longo dos dois últimos séculos, Richard Rorty (1931-2007) o descreve como sendo o de uma cultura que não aceita mais como natural a confiança numa verdade redentora e numa validade universal para nossas certezas (Rorty, 2009: 135-136). O filósofo americano chama atenção para uma das distinções que Juergen Habermas faz em *O discurso filosófico da modernidade*, entre “razão centrada no sujeito” e “razão comunicativa”. A primeira seria invenção platônica: a aposta numa conaturalidade entre a mente de cada pessoa e a natureza das coisas leva a considerar que há uma faculdade humana que está em sintonia com o verdadeiramente real. Já a racionalidade comunicativa não seria um dom natural do ser humano, mas um conjunto de práticas sociais resultantes da disposição de as pessoas escutarem o outro lado.

A razão centrada no sujeito dá de barato que os homens têm a faculdade de contornar a conversação, o contato, o contraponto, para dirigir-se diretamente ao conhecimento, às coisas, aos objetos do mundo. A comunicativa, não. Considera a verdade como dialógica, resultado de consensos temporários.

Os filósofos e cientistas não revelam a natureza das coisas, seria mais preciso dizer que apresentam soluções, resolvem enigmas, orbitam mistérios e concordâncias transitórias. “Podemos trabalhar na direção de um acordo intersubjetivo sem sermos iludidos pela promessa de validade universal” (Rorty, 2009: 149). Entre uma e outra, uma guerra de visões de mundo se anuncia, entre quem acredita que há um sentido para a vida humana, um significado global que devemos escavar na essência do mundo, e quem percebe apenas pequenos significados transitórios, construídos com a certeza de que serão algum dia abandonados, significados incorporados no passado e hoje ainda determinantes das práticas humanas, usados no automático, por terem sobrevivido à sua utilidade.

A razão centrada no sujeito não concilia plenamente uma consciência universal, atemporal, geral, aos fatos singulares e nem sempre congeláveis da experiência, do tempo, da história, da vida. O objeto, o mundo, a manifestação não se ajustaria com facilidade a um processo cognitivo que prevê uma imagem de realidade constante ou imutável. O que a estratégia hegemônica de saber imaginou como mundo depende de uma fixidez que o mundo não necessariamente apresenta e para o qual talvez vitalize um modo de pensar não binário, híbrido, movente, que incorpora o outro e o fator tempo, busca meios-termos que unam sem exagero ou recusa extremos que separam em demasia, e não imagina um “ser” cristalino, apolíneo, mas uma sondagem que trabalha a margem de manobra.

Pensamento movente

Trata-se de atentar para aquilo que Henri Bergson (1859-1941) considera ser a necessidade de superar as formas rígidas que se colocam entre o sujeito e sua razão em prol de uma temporalidade que aqui poderíamos chamar de “musical” – a rejeição da prática de transformar o pensamento em configurações estáticas, e a predileção pelo

raciocínio que vem da interface, da proximidade do movimento camuflado em conceito, do mergulho no contato, um modo de pensar que não procura tanto extensões e permanências no tempo, mas relações e durações.

Em *O pensamento e o movente*, o filósofo francês mostra que não há meio de reconstruir, com a fixidez dos conceitos, as aparências que dependem da mobilidade do real. Ele chama de *intuição* a “simpatia” pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir nosso ser com aquilo que o objeto tem de único. Toma por *análise*, por sua vez, a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, comuns tanto a ele quanto a outros objetos. “Analisar consiste portanto em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela” (Bergson, 2006: 187). Aquilo que constitui sua essência não pode ser percebido de fora, é por definição interior. Considerada de fora, relativa a outra coisa, a ideia que faremos de uma dada realidade terá muito de artificial.

A inclinação natural da inteligência humana é proceder por percepções sólidas e concepções estáveis do que nos é outro. Nosso espírito procura pontos de apoio firmes. Reconstruímos a realidade, que é tendência e escoamento, com percepções e conceitos criados, por princípio, para imobilizá-la. Damos exclusividade espacial a fenômenos que são também temporais (o passado, por exemplo, é o que “está atrás”; o futuro, o que vai “à frente”), e fazemos isso porque medimos o tempo relacionando posições no espaço (medidas de tempo precisam ser usadas em atividades cotidianas que nos afetam para que consigamos nos orientar até quando não estamos envolvidos ou em contato direto com elas). Aquilo que os pontos imóveis são para o movimento de um móvel, “os conceitos de qualidades diversas” são para a mudança quantitativa de um objeto, diz o filósofo. A função habitual dos conceitos já prontos é cravar estacas de sinalização para com elas balizarmos o caminho percorrido pelo devir da coisa conceituada. Mas eles não ajudam a penetrar na natureza íntima da coisa. Pois seria aplicar à mobilidade do real um método que foi feito para obter instantâneos imóveis sobre ela. Não é possível segurar a fumaça com um fechar de mãos (Bergson, 2006: 212-213).

O equívoco seria petrificar, por meio de conceitos, aquilo que exige pensar a duração ou o movimento; aplicar análise àquilo que seria traduzível por intuição. Analisar o que é pura duração é resolvê-lo em conceitos prontos, aplicar além do necessário o já sabido ao que se ignora, moldar o desconhecido às regras anteriores ou a ele indiferentes quando foram criadas. É admitir uma multiplicidade de estados sucessivos e uma unidade que os conecta, não o efeito do movimento no processo.

Tenta-se assim construir representações de estados e coisas. Paralizam-se instantâneos quando o que se vê é puro escoamento. Com isso, consolidam-se ideias e sensações, substitui-se o contínuo pelo descontínuo, o móvel pelo estável, a tendência do que está prestes a mudar pelos pontos fixos que sinalizam a direção da mudança. Usam-se conceitos prontos como uma rede, para pescar algo da realidade que se move à frente. Faz-se isso em geral não para chegar a uma síntese que alimente e substancie o próprio entendimento do mundo, mas para poder manobrar o mundo, negar nossa incapacidade de controlá-lo. Cada conceito fixo é uma resposta ao desafio que é a realidade, e é para a inteligência inadmissível que essa realidade não reaja de modo conveniente ao conceito, seja adequando-se, seja escapando a ele. “Mas, desse modo, (o conceito) deixa escapar aquilo que é a essência mesma do real” (Bergson, 2006: 219).

Conceitos de contornos nítidos dificilmente agarram a realidade que flui. Quando passa, nenhum pedaço temporal daquilo que passa está mais lá quando o pedaço seguinte desponta. Na sucessão de estados, cada um deles anuncia o que lhe segue e contém o que o antecede. Nós só os registramos após terem transcorrido. Enquanto desfrutava deles, no momento em que ocorriam, integravam uma animação

contínua em que é impossível paralisar as partes. Como um cinematógrafo, nossa atenção transforma fotografias isoladas da realidade, fazendo coincidir a atenção que fixa a um tempo que, de fato, lhe escapa.

Achamos que conhecemos algo quando sabemos dar um parecer sobre ele, reduzi-lo a um enunciado conceitual. Mas não conhecemos suficientemente alguma coisa quando nos tornamos confiantes o bastante para saber falar dela. A gente só compreende, só atinge um efetivo conhecimento, sugere Bergson, sobre aquilo que pode de algum modo refazer ou recriar, como quem percorre o mesmo movimento no momento de sua criação. Simplesmente descrever, registrar sua trajetória e história, tão somente analisar não nos dá acesso a uma essência, não nos ajuda a decifrar com intimidade uma coisa, uma pessoa ou uma realidade. O conhecimento que se instala naquilo que se move “e adota a vida mesma das coisas” (Bergson, 2006: 224) é o que, para Bergson, atingiria um “absoluto”, um essencial, que não é a essência da coisa em si, mas uma representação tão adequada quanto outra representação. Ele desconfia que a “coincidência com a própria pessoa” é que talvez possa nos dar “o absoluto” que ela é: a “essência” de algo seria o que encontramos após retirar as camadas de congelamento artificial; é a continuidade de um escoamento, que não é comparável a nada do que se havia visto escoar (Bergson, 2006: 189).

A inteligência pode, no entanto, propor manipular a matéria sem intuito de tocar-lhe o fundo, sem ambicionar uma essência imutável, posto improvável que haja de fato uma maneira de conhecer a fundo as coisas. Não há necessariamente, como queria Platão, mais no imutável do que no móvel, no ideal do que na aparência, no eterno do que no efêmero, na Ideia do que na vida. O platonismo vive sempre que impera a ânsia de peneirar a experiência segundo modelos prévios e imutáveis. A essência das coisas, como o fundo do rio e do mar que se altera com o movimento movediço de seu leito, pode nem existir como uma forma fixa e concreta, porque renovada continuamente por novos fatos, arenitos da existência que se depositam ou são arrastados pela maré, mudando a conformação de ser do rio. Embora isso seja verdade, algo há no conceito que capta ao menos o perfume da coisa. Trata-se, afinal, do mesmo rio que passa.

Se procuramos um “fundo”, um “sentido” final, uma “essência”, o que acharemos são novos componentes a dar conta, como um verbete de dicionário que explica uma palavra com outra palavra, não com um significado essencial. Não há exclusividade no saber, talvez haja um jogo de remissões contínuas que nos ajuda a nos aproximarmos ora mais ora menos de uma resposta sobre os problemas que lidamos, ao ampliar a base de referências e componentes conceituais que usamos para explicá-los. Sondar, ressoar, seguir o movimento, é pensar as ideias como relações entre ideias, é (o que dá muito mais trabalho) criar conceitos extraídos dos problemas que nos surgem, se possível no momento em que nos surgem e lidamos com eles. É, principalmente, entender a razão como razão comunicativa, não apenas centrada no sujeito, a vencer a inocência que não deixa outra saída a não ser ganhar toda questão no grito.

Bibliografia

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

QUINE, O. *O sentido da Nova Lógica*. São Paulo, EdUSP, 1942.

RORTY, Richard. *Filosofia como política cultural*. Tradução João Carlos Pinappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Recebido para publicação em 07-11-11; aceito em 02-12-11