

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Wittgenstein e Bourdieu:

diálogos para uma sociologia da prática

FLAUBERT MESQUITA DE OLIVEIRA

NATAL/RN
2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

FLAUBERT MESQUITA DE OLIVEIRA

Wittgenstein e Bourdieu:

diálogos para uma sociologia da prática

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas, Letras e Arte da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como pré-requisito parcial para conclusão do curso de Mestrado em Ciências Sociais.

Orientador: Prof^o. Edmilson Lopes Júnior.

NATAL/RN
2007

FLAUBERT MESQUITA DE OLIVEIRA

Wittgenstein e Bourdieu:

diálogos para uma sociologia da prática

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas, Letras e Arte da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para conclusão do curso de Mestrado em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Edmilson Lopes Júnior. (UFRN)

Membro: Prof. Dr. Marcos Antônio Costa (UFRN)

Membro: Prof. Dr. Ivonaldo Neres Leite (UERN)

Suplente: Prof. Dr. João Emanuel Evangelista de Oliveira

Natal/RN, ___ de _____ de 2007

Agradecimentos

Agradeço à minha mãe.

Aos meus ex-colegas de PET e os colegas do mestrado: Wagner, Andréa, Joana, Daniel, Augusto (pelo e força), Maria de Lourdes (pela obsessão de fazer um trabalho bem feito), Sandra, David, Geraldo Magela, Olavo Queiroz, Cadú, Ezaú, Rosilene, Anderson “magister”, Thiago Leite (pelas ajudas, amizade e dicas literárias) e Gilson Fernandes. Alan Marinho pelos encontros vespertinos no Centro de Convivência que sempre me fazem recobrar o ânimo.

Professor Alípio pelos anos de PET que me ajudam muito na minha trajetória acadêmica.

Tatiana Glícia (lacaniana que sempre deu força), Glícia de Fortaleza, meu grande amigo Marcel Oscar, minha querida Juliana Alves cujo impedimento geográfico me impede de sua companhia.

Ludmilla Valentina, Magno Flor e aos colegas de graduação.

Geraldo e Otânio da Secretaria de Pós-graduação.

E finalmente, agradeço ao professor Jaime Biella pelas aulas sobre Wittgenstein, Austin e Searle, e ao professor Edmilson pelas aulas sobre Bourdieu que conjuntamente me inspiraram a fazer este trabalho.

Sumário

<i>Resumo</i>	7
<i>Abstract</i>	8
<i>Introdução</i>	9
<i>I: A filosofia social e as idéias wittgensteinianas</i>	17
1. Um breve paralelo entre a filosofia e a sociologia.....	17
2. Lição tractariana.....	20
3. Investigações Filosóficas.....	27
4. Os principais aforismos e noções das Investigações Filosóficas.....	28
5. Semelhanças de família.....	37
6. Formas de vida.....	41
7. Regras.....	44
8. O retorno à linguagem e o que resta para a filosofia.....	55
<i>II: Bourdieu e sua relação com a linguagem e a prática</i>	60
1. O habitus em geral e a prática social.....	61
2. O habitus lingüístico e sua relação com as dinâmicas sociais.....	77
3. O Capital simbólico e o Capital lingüístico.....	96
4. Chavões e a estruturação dos jogos de linguagem.....	112
5. Os jogos sociais e jogos de linguagem.....	125
5.1 Jogos de linguagem e Wittgenstein.....	126
5.2 Jogos sociais e Bourdieu.....	134
5.3 Digressão sobre a ciência e a noção de jogos de linguagem.....	143

III: Linguagem, Sociologia e Performatividade.....	147
1. A performatividade da linguagem.....	147
2. O efeito de teoria: quando teorizar é fazer.....	169
3. Mistério do ministério: a metonímia como fonte de dominação simbólica.....	185
4. A terapêutica filosófica e a terapêutica sociológica.....	192
 Considerações Finais.....	 209
 Referências Bibliográficas.....	 214

Resumo

O diálogo entre as noções do filósofo Ludwig Wittgenstein e os conceitos sociológicos relacionados à prática social da linguagem de Pierre Bourdieu mostra que a influência da filosofia da linguagem deixou marcas importantes na teoria social contemporânea. Do confronto entre as idéias dos autores descobre-se que, além das influências diretas do filósofo que o sociólogo reconhece, existem grandes paralelismos de pensamento. Ou seja, o pensamento pragmático do uso da linguagem que Wittgenstein realiza não diz respeito apenas à linguagem, mas a todo comportamento socialmente constituído. Quando se constata que o comportamento social e lingüístico se instala no indivíduo de forma tácita, isso nos leva a teorizar sobre a dimensão pré-reflexiva que molda as ações humanas e mesmo os hábitos de pensamento. Os mesmos processos permitem que os usos da linguagem moldem as práticas sociais mais amplas. Além disso, um dos seguidores de Wittgenstein, John Austin, fornece o fio condutor para reflexões sobre como a linguagem se assemelha a uma ação concreta através de sua *teoria dos atos de fala*. Finalmente, a terapia lingüística que Wittgenstein reconhece como a sua proposta filosófica é assimilada por Bourdieu como um dos tópicos necessários para o trabalho sociológico.

PALAVRAS-CHAVE: Wittgenstein, Bourdieu, Austin, jogos de linguagem, habitus, teoria dos atos de fala, terapia lingüística.

Abstract

The dialogue between philosopher Ludwig Wittgenstein's notions and Pierre Bourdieu's sociological concepts related to social practice of language shows that the philosophy of language has an important influence on contemporary social theory. When we compare the ideas of these authors we discover that beyond the direct influences from the philosopher that the sociologist recognizes there are great parallelisms of thought. That is, Wittgenstein's pragmatic thought of the use of language does not concern only language, but also every socially built behavior. When we notice that the social and linguistic behavior are borne by the individual in a tacit way, that leads us to theorize about the prereflective dimension that builds human actions and even the habits of thought. The same processes allow the uses of language to build wider social practices. Besides, John Austin, one of Wittgenstein's disciples, and his *speech acts theory*, contribute with a way to reflecting on how language resembles a concrete action. Finally, the linguistic therapy that Wittgenstein means to be his philosophical proposal is assimilated by Bourdieu, who takes it as one of the necessary topics of the sociological work.

KEYWORDS: Wittgenstein, Bourdieu, Austin, language games, habitus, speech acts theory, linguistic therapy.

Introdução

Em que medida o pensamento do filósofo Ludwig Wittgenstein contribuiu para a formação do pensamento sociológico de Pierre Bourdieu ou, pelo menos, em que medida as propostas intelectuais de ambos coincidem, cada um na sua área de atuação? Responder a essa pergunta, ou pelo menos traçar os nexos entre a filosofia da linguagem do primeiro e a sociologia da prática do segundo, é o objetivo deste trabalho, que visa também destacar os elementos conceituais e nocionais que unem os dois autores.

A sociologia já passou por diversas fases desde a sua fundação definitiva na figura de Émile Durkheim. Várias escolas de pensamento científico e influências de áreas tão distantes, como a biologia e a matemática, a cibernética e a física, estão na formação da sociologia, ou ao menos na possibilidade de unir ou combinar áreas de pensamento, o que seria uma amostra da sua vocação transdisciplinar de fazer ciência. Essa “indecisão” quanto ao estatuto da sociologia frente às outras áreas do conhecimento, longe de representar uma falta de identidade, revela um problema que constantemente deixa os pesquisadores intrigados e os estudantes da matéria confusos: qual a melhor maneira de abordar o objeto sociológico? Em torno das peças e engrenagens das ciências sociais estão os impasses ou limitações teóricas que ora superdimensionam, tornando a *unidade de análise* bastante densa o que pode até mesmo inviabilizar a pesquisa, através de conceitos de aplicação muita genérica e onipresente, o que acabará, por sua própria abrangência, por perder o que há de específica dos casos individualizados, como é o caso do estruturalismo; ora reduzem demais o objeto de conhecimento sociológico, fazendo com que se perca sua dimensão específica e passe a ser uma mera categoria intercambiável entre outras. Temos teorias que apenas descrevem os efeitos sociais das práticas coletivas omitindo qual o grau de contribuição individual dos agentes dessas práticas, o que se poderia apenas inferir secundariamente nas pesquisas: aquelas que definem conceitualmente que as relações devem ser pensadas e categorizadas à revelia do que elas significam na intimidade do sujeito. Há ainda aquelas que apenas descrevem uma entidade supra-individual que possuiria a característica de ter um poder heurístico capaz de revelar a dinâmica das relações sem nem mesmo fazer entrevistas e levar outras hipóteses que possam levar a pesquisa para outras veredas imprevistas para aqueles que se conformam ao exame de gabinete. Por outro lado, há teorias que vêem no agente social uma liberdade quase irrestrita, capaz de grandes proezas racionalistas cujos móveis de pensamento e ação teriam uma origem autofundada, anulando qualquer processo social que

estaria na raiz das disposições corporais e cognitivas do ser social. Ou seja, numa compreensão extrema teremos um ser a-histórico e a-social.

A novidade do texto sociológico de Bourdieu é tentar superar as limitações das formulações antigas e propor como questão fundamental para a sociologia contemporânea: a análise do papel do agente social por meio de uma construção teórica que enfoque a prática efetiva. Saber o que se passa no cruzamento das relações sociais é mais complexo de que se imagina, porque estamos lidando não apenas com a interpretação que nós temos dos casos estudados, mas também as nossas interpretações quanto à escolha de conceitos e noções que construam cientificamente o objeto. Isso quer dizer que só poderemos ter uma noção razoável do que ocorre nos encontros humanos, dos mais fortuitos aos mais ricos de implicações para toda uma sociedade, se soubermos abordar o tema de uma forma que contemple ao mesmo tempo o agente da prática e sua relação com seu meio imediato, e o próprio meio social que absorve o agente. Isso requer que adotemos uma atitude que, crítica em relação às categorias usuais de se falar sobre o mundo social, privilegie as práticas e a bidimensionalidade do objeto, ou seja, dê especial atenção à trama social que conceba a relação indivisível entre o indivíduo e o seu meio social, não tentando reduzir a meros mecanismos estruturais ou subjetivos. Bourdieu tinha ciência de que somente seguindo uma postura sociológica que se aparte de argumentos e idéias fortemente arraigados quando tratamos de questões relacionadas ao meio social poderemos alcançar uma teorização que exponha satisfatoriamente as questões que envolvem a prática social, se não esquecermos também que as limitações da teorização sociológica tendem a negligenciar a ação em favor de possíveis especulações formalizadas que os agentes fariam ou pensam fazer quando agem. Ao se concentrar na prática e suas implicações para o sujeito da ação, teremos com Bourdieu uma abordagem que não congele o entendimento que precisamos ter quando analisamos as ações dos indivíduos dentro na gênese de sua origem e os efeitos e expectativas que lá são criadas.

A filosofia de Wittgenstein, especialmente na sua segunda fase, tem grande chance de auxiliar qual seria a relação possível entre a filosofia da linguagem do séc. XX e a sociologia da prática levada a cabo por Bourdieu. O maior legado deixado pelo filósofo foi pensar uma nova maneira de encarar a filosofia entendendo que toda a filosofia é uma crítica da linguagem, e que se há algum problema filosófico possível de ser resolvido pela mente humana, este se localiza na linguagem e não em outro lugar. As implicações para a filosofia são várias, mas as implicações para os estudiosos das relações sociais, que atentos para o que ocorre nas pesquisas sobre a linguagem, ou seja, basicamente a história e as relações sociais comunicativas, nutre particular interesse ao que Wittgenstein tem a dizer e a ensinar. As lições wittgensteinianas não são endereçadas apenas para a sociologia de Bourdieu, já que muitos

outros autores e continuadores se deixaram influenciar pela visão de filosofia aberta pela filosofia da linguagem. Temos, na filosofia, os filósofos John Austin e John Searle que partem de idéias aventadas por Wittgenstein para uma análise dos atos de fala, e Anthony Giddens que também na sua sociologia incorpora idéias wittgensteinianas para a formulação de seus conceitos sociológicos.

Desde que uma teoria lingüística foi transladada para o campo sociológico – as idéias da lingüística de Ferdinand de Saussure para a antropologia estruturalista de Lévi-Strauss – não se tinha notícia de que poderia haver uma segunda tentativa de encontrar um meio de trazer novamente à pauta do dia uma noção de pesquisa de linguagem que poderia revigorar as discussões sociológicas. O interesse pela famigerada *virada lingüística*, ou pragmática, é a indicação de que os sociólogos sempre estiveram ocupados em resolver problemas teóricos para demonstração das causas sociais, mas esqueceram de mostrar o que estava na raiz das questões, que era exatamente a prática real e concreta dos agentes.

Vejam como as idéias de Wittgenstein se coadunam como o momento sociológico em Bourdieu. As possibilidades oferecidas pela inspiração wittgensteiniana não se reduzem ao terreno puramente filosófico, na sua acepção contemplativa. Em termos epistemológicos mais ousados, é fato que alguns filósofos se baseiam em Wittgenstein para construir uma filosofia voltada para a idéia de pensamento “pós-modernista”, tal como, por exemplo, Jean François Lyotard na sua obra “O Pós-moderno”. Nessa obra, o autor se identifica profundamente com as idéias originárias de noções de Wittgenstein, principalmente a idéia geral de “jogo de linguagem” para *desconstruir* a visão científica de então e chegar a conclusão de que o raciocínio pragmático é inteiramente válido, o que anularia qualquer possibilidade de objetividade científica. Por outro lado, temos também a busca da reativação do pensamento iluminista¹ proposta pelos herdeiros da Escola de Frankfurt. Ainda em relação estrita à lingüística, o certo é que o pensamento latente do austríaco faz eco nas pretensões de substancializar a linguagem e desprendê-la de suas relações e determinações sociais e objetivas. Crítica que também Bourdieu faz. Porém, o estudo dos escritos do filósofo será trabalho que ainda durará algum tempo para ser devidamente absorvido, criticado e explorado.

A sociologia contemporânea já realizou algumas incursões sobre as pistas deixadas por algumas noções da filosofia da linguagem. Neste trabalho iremos nos remeter ao que consideramos uma das mais importantes contribuições para o desenvolvimento da disciplina

¹ Principalmente Jürgen Habermas e seu projeto de revitalização da teoria crítica que tem sua base nas idéias da “virada pragmática”. Novamente encontra-se em destaque uma influencia frutífera que as idéias de Wittgenstein abre um campo para revitalizar empreendimentos filosóficos que pareciam esgotados. A partir de uma “ética discursiva”, elaborada a partir da filosofia da linguagem, o filósofo alemão pretende restaurar o pensamento universalista de base kantiana.

sociológica. Sendo uma fonte de estudo que possui idéias que alimentam atualmente o empreendimento da filosofia contemporânea e também os acadêmicos de áreas adjacentes que tratam da problematização da linguagem, consideramos que traçar quais seriam as conexões entre a filosofia de Wittgenstein e um dos personagens da cena sociológica do séc. XX, Pierre Bourdieu, pontuaria algumas inovações teóricas deste último, ao mesmo tempo em que mostraria a compatibilidade entre a sociologia e a filosofia da linguagem.

O que em princípio é condição deste trabalho é descobrir de que forma a sociologia de Bourdieu se beneficiou das idéias de Wittgenstein e como – de maneira mais flagrante – ajudaram na elaboração e desdobramento da sociologia de Pierre Bourdieu. Ao fazer um texto dessa natureza, corre-se o risco de aproximar demasiadamente autores que só apenas em alguns pontos se poderia detectar propriamente uma sintonia de pensamento. Exagerar o grau de influência e continuidade que poderia inicialmente supor entre os autores seria um desses riscos, bem como diminuir o efeito que as idéias oriundas de um campo do saber traria para a sociologia. Desta forma, este trabalho se constitui numa primeira investigação de como um dos pensamentos filosóficos que marcou o séc. XX trouxe benefícios teóricos para a formulação de questões fundamentais que uma análise puramente empírica não é capaz de fazer. A intenção aqui é também procurar os elos que unem os dois pensadores, destacando os aspectos do pensamento do filósofo de Viena que participam ativamente no fabrico de superações e críticas (feitas pelo próprio Bourdieu) das correntes sociológicas prévias. Não é à toa que em vários pontos da obra de Bourdieu há menções diretas ou indiretas à filosofia da linguagem e sua utilidade para vencer alguns impasses teóricos. Por isso, procuraremos mostrar de que forma o sociólogo se apropriou dessas idéias e com essa “importação” ajudou a vencer algumas dificuldades que a sociologia do séc. XX teve que lidar. Veremos como se dá o parentesco entre as noções bourdieusianas com a filosofia de Wittgenstein e como isso ajudou a ultrapassar as limitações das escolas sociológicas tradicionais.

Os objetivos almejados pretendem mostrar de que forma o pensamento do filósofo austríaco trouxe para a construção de conceitos, o que implica dizer que não nos ateremos estritamente a qual seria a aceitação e status na cena filosófica. Porém, é bom ter claro que nas suas indagações e motivações pessoais, ele buscava inicialmente saber como a filosofia poderia sair de sua condição de estudo encerrado em si mesmo, para se relacionar com questões que se liguem à vida efetiva das pessoas.

Normalmente se busca dividir sua obra em duas fases: o primeiro e o segundo Wittgenstein. Na sua primeira incursão filosófica (*Tractatus Logico-Philosophicus*) ele pretendia purificar a linguagem e determinar quais são as condições para adquirirmos uma linguagem perfeita, desprovida de ambigüidades. Como a linguagem pode falar das coisas do

mundo? Como se dá esse processo de representação? Assim, na sua primeira incursão filosófica importante ele buscou a superação da metafísica e a descoberta de uma “utilidade” para a filosofia, o que também fará parte do entendimento das questões levantadas na segunda fase de sua obra. Saber até que ponto ele foi bem-sucedido na sua intenção original não é relevante no que diz respeito aos objetivos desse trabalho. O fato é que a sociologia contemporânea utiliza suas idéias com formas e débitos diferenciados.

Os empréstimos que o sociólogo francês faz à obra de Wittgenstein não se restringem apenas a algumas noções sobre linguagem e assuntos correlatos (particularmente na obra *Economia das Trocas Lingüísticas*). Para um leitor familiarizado, principalmente com o texto póstumo “Investigações Filosóficas”, a influência das discussões sobre linguagem não se limita a pensar os elementos constitutivos da pragmática lingüística, que é tão visível em noções como “jogos de linguagem”; essa agenda de pesquisa, que parte da linguagem, abre caminho para se rever o próprio entendimento que se tem sobre questões lingüísticas, mas também para a discussão maior em que essa filosofia da linguagem está inserida, que é o conteúdo da ação humana. A linguagem é um dos aspectos da ação social, o que está na própria base das elucubrações bourdieusianas. A inovação distinguível na sociologia contemporânea, em particular na obra de Bourdieu, é elucidar o conteúdo oculto das práticas sociais, que incluem também o uso da linguagem. No encontro entre Wittgenstein e Bourdieu estão contidas várias idéias que sempre poderemos nos remeter a um espectro mais amplo, uma vez que as idéias não se limitam a apenas o desvendamento do efeito pragmático da linguagem, mas que, a partir desse ponto de apoio, podemos encontrar os fundamentos necessários para o projeto sociológico que como tal pretende ser uma evolução em termos de teoria. Nesse sentido, as noções que Wittgenstein constrói para dar conta do uso prático da linguagem ajudam a refletir sobre conceitos que dizem respeito também à prática social não-verbal.

A relação entre filosofia e ciências sociais não é nova. Lembremos de Karl Marx e o legado da filosofia alemã, principalmente a filosofia hegeliana; Max Weber e a filosofia neokantiana, do qual deriva os seus conceitos de ação social. O que chama a atenção no caso de Bourdieu é a forma específica que o sociólogo encontrou para superar as aporias ou limitações de autores da sociologia anteriores. Bourdieu, na sua obra, tece vários comentários contra correntes sociológicas, tais como o estruturalismo representado por Lévi-Strauss e a *Teoria da Escolha Racional*, cujo expoente mais importante, Jon Elster, é o teórico com quem Bourdieu rivaliza em vários trechos de sua obra. Nem o *objetivismo*, que se perde na pura abstração formal, desconsiderando os componentes práticos que efetivamente são mobilizados para a concretização dos processos sociais, nem a *filosofia da consciência*, que na sua forma acabada

supõe que os agentes possuam a capacidade permanente de calcular refletidamente o conteúdo de suas ações e suas conseqüências fazendo com que a “racionalidade” – no sentido de cálculo entre meios e fins maximizado os recursos disponíveis – é, no entendimento de Bourdieu, o componente operatório predominante da ação humana.

Em especial poderíamos destacar que a maior similitude entre a filosofia de Wittgenstein e a sociologia contemporânea é exatamente saber que da mesma forma que Ferdinand de Saussure influenciou substancialmente a teoria estruturalista de Claude Lévi-Strauss, a filosofia de Wittgenstein (ou pelo menos parte dela) influenciou os contornos da obra de Bourdieu. O curioso é que essas adaptações, transposição de pensamento de um campo de conhecimento para um outro (a saber, da filosofia para as ciências sociais), não se deram com “traumas”, comuns em se tratando de importações indevidas que muitas vezes geram problemas e confusões teóricas que Karl Marx menciona ao criticar, por exemplo, aqueles filósofos que recolheram as idéias válidas na sociedade francesa para aplicar às condições da sociedade alemã gerando a sensação de idéias fora de lugar.

Assim, poderíamos dizer inicialmente que uma das formas de superar os usos parciais que foram feitos das idéias de Saussure, que dominou a forma de fazer sociologia e que está no próprio âmago do entendimento sociológico elementar, é encontrar os meios adequados de sair da esfera das estruturas macro-sociais e dirigirmos nosso olhar para a ação efetiva dos indivíduos em sociedade. Essa expectativa só poderá ser razoavelmente correspondida se houver a adoção de outras formas de pensar a ação social, mas que ainda mantenha como horizonte teórico a inserção dessa ação como parte do todo social, sem cair em determinismos unidimensionais.

A sociologia contemporânea dá um passo importante quando dialoga com a potencialidade inerente à filosofia da linguagem que, ao que tudo indica, pode abrir janelas para outros aspectos sutis das ações humanas contidas na estruturação da realidade social por meio também da linguagem.

Para atingir nossos objetivos, o presente trabalho encontra-se estruturado de modo a possibilitar um resgate das idéias de Wittgenstein e como essas idéias tiveram um impacto na filosofia que ele, de certa maneira, inaugura, que é a centralidade na investigação do uso prático e contextual da linguagem, bem como essas idéias podem ajudar a pensar o pano de fundo teórico que anima as elaborações de Bourdieu. É certo que o enfoque que daremos no decorrer do texto tem especial dedicação aos aspectos que unem a filosofia da linguagem aos segmentos da sociologia de Bourdieu voltados à análise da relação entre linguagem e prática social. Isso não impede, que a partir das observações iniciadas neste trabalho, desenvolvam-se outras correlações que não tenham como ponto de partida a linguagem. Para os fins deste

trabalho, que se pretende um diálogo entre os dois autores, a escolha dos temas lingüísticos da obra de Bourdieu serve como um intercâmbio que pode, ao mesmo tempo, ajudar a elucidar a prática da linguagem na obra de Wittgenstein, como também para apontar caminhos sobre o mesmo tema no terreno da sociologia. A linguagem não é sinônimo de toda a prática social possível e efetivamente executada, nem é o princípio estruturante de todas as ações. No entanto, ela é a condição de assimilação de uma parcela considerável da cultura, o que já mostra sua importância para que por meio dos aspectos comuns entre a dimensão prática da ação social e o uso prático da linguagem encontremos os nexos que põe os dois autores no mesmo universo intelectual.

No primeiro capítulo, teremos um resumo das duas fases da filosofia de Wittgenstein, destacando as suas principais idéias, bem como a ruptura e a continuidade entre elas. Lá enumeraremos suas idéias principais de ambas as fases, mas com especial destaque para a segunda, que contém os elementos mais relevantes para se pensar a aquisição e uso da linguagem, como também da prática social em geral. Destaca-se a releitura bastante radical que o autor faz quanto ao entendimento do que se pode e o que não se pode fazer em termos de filosofia.

No segundo capítulo, teremos a exposição das idéias de Bourdieu e sua relação com a linguagem e a prática que tanto abrange e define sua obra; a construção de seus conceitos sociológicos e como eles podem ser compreendidos dentro de uma visão da prática coincidente com a segunda fase da filosofia de Wittgenstein. Queremos mostrar que apesar das resistências do filósofo em elaborar teorias, suas idéias contribuem para esclarecer os usos tanto da linguagem, quanto de outras relações práticas com o mundo social. Bourdieu leva às últimas conseqüências seu projeto de levar a sociologia a uma elaboração que mostre a importância fundamental que a teorização sobre a prática social tem para a superação de esquemas limitados de interpretação. Vejamos as relações que podemos estabelecer entre a atividade filosófica da prática lingüística e a sua realização no terreno sociológico.

No terceiro capítulo, teceremos algumas considerações sobre as idéias de John Austin, um dos continuadores da filosofia de Wittgenstein, de cuja obra Bourdieu retira a idéia da dimensão *performativa* da linguagem, de como os discursos carregados de poder social podem causar efeitos reais sobre o mundo. Veremos como algumas noções de Wittgenstein podem ser remanejadas e refinadas para o entendimento do funcionamento social da linguagem. As análises sobre os *atos de fala* revelam de que maneira as palavras podem ser concomitantes à ação. Os *atos performativos* têm, portanto, durante grande parte da obra de Bourdieu uma importância expressiva, principalmente se observarmos que uma das suas principais críticas ao marxismo advém do que ele costuma falar de “efeito de teoria”. Ou seja, como certos

discursos produzidos e amparados pelo poder social de dizê-los podem interferir e contribuir para incentivar a formação de realidades. Falaremos também como um dos desenvolvimentos de Bourdieu, o “mistério do ministério” é uma relação social que se origina na representação política e suas implicações lingüísticas e jurídicas. E, além disso, vejamos como Wittgenstein compreende o que deve ser o legítimo trabalho filosófico. A terapêutica lingüística que redefine o que ainda pode ser feito, sob seu entendimento, em nome da filosofia. Curiosamente, a mesma preocupação de propor uma visão terapêutica a partir de seus estudos é encontrada em Bourdieu, que, veremos, também concebe o trabalho sociológico com uma terapia que se pode fazer sobre si mesmo.

Assim, as idéias de uma *teoria da prática* de Bourdieu não se restringem ao modelo oriundo da filosofia da linguagem, que redundaria em algo semelhante ao estruturalismo que fizera transpor um modelo lingüístico de Ferdinand de Saussure para o restante dos empreendimentos sociais, feita exemplarmente por Claude Lévi-Strauss. A obra de Bourdieu, apesar de sua grande afinidade com as idéias wittgensteinianas, contém suas próprias construções conceituais necessárias para o exercício da sociologia. O que queremos aqui mostrar diz respeito a uma visão de filosofia e de sociologia que aborde seus respectivos temas sem cair numa perspectiva da “filosofia da consciência” (agente como autor racional de si mesmo) ou num determinismo onipotente dos fatos exteriores. O “caminho do meio” seria onde realmente reside o trabalho filosófico e a pesquisa sociológica. Ou seja, queremos mostrar as influências e os paralelismos de pensamento entre os dois autores. A prática lingüística tem muita a ensinar à sociologia.

I. A filosofia social e as idéias wittgensteinianas

“Toda filosofia é crítica da linguagem”

1. Um breve paralelo entre a filosofia e a sociologia

Mapear quais foram os principais benefícios e contribuições que o filósofo austríaco deixou para várias áreas do conhecimento é questão aberta a especulações de várias ordens. Áreas como matemática, lógica, teoria do conhecimento, psicologia e a filosofia da linguagem estão descobrindo e aperfeiçoando o que Wittgenstein deixou registrado na massa de escritos do seu espólio. Trabalho que se revela mais dramático quando observamos que muitas sentenças de tom meio oracular despertam o interesse de quem vê nesse filósofo – considerado um dos mais relevante do séc. XX – a maneira perfeita – e talvez única – para se continuar fazendo filosofia após a consolidação da ciência como local privilegiado e independente de conhecimento. Com o aparente esgotamento das grandes correntes filosóficas que norteavam as idéias dos cientistas, gerou-se a percepção de que a ciência poderia desempenhar suas atividades de pesquisa sem se preocupar com questões relativas à própria delimitação do objeto de cada área o conhecimento: ficou cada vez mais difícil dizer o que a filosofia poderia ainda fazer se comparado ao antigo posto de discurso fundador do saber.

As diversas escolas filosóficas – idealismo, empirismo, fenomenologia etc. – tinham como intenção descobrir qual seria o caminho correto e seguro para alcançar o almejado conhecimento. Baseado nelas, muitas teorias científicas foram fundadas ou influenciadas nos séculos anteriores, tendo estado, então, a filosofia na posição de “fazer nascer” as ciências em suas diversas modalidades. A idéia inaugural era que uma ciência teria como ponto de partida uma “bússola filosófica”, que evitaria os desvios e turbulências num ambiente novo de descoberta. A figura do filósofo era a pré-condição da figura do cientista. A título de exemplo sobre o peso do status da filosofia para as ciências, podemos também, dentro da tradição germânica, encontrar a influência do pensamento hegeliano nos escritos de Karl Marx e do pensamento neo-kantiano na obra de Max Weber. A filosofia tinha os recursos teóricos necessários para ancorar o pensamento científico mesmo que, para isso ser realmente alcançado, se precisasse fazer as devidas adaptações intelectuais no objeto a fim de alcançar o objetivo proposto. A divisão do trabalho científico ainda não estava delimitada. O conhecimento científico era um agrupamento de princípios gerais que tinham aplicações e abrangências variadas. Isso é bem flagrante quando nos voltamos para a sociologia que, nos

seus primórdios, tinha a pretensão de ser uma “física social”, como um apoio intelectual para a formulação de questões teóricas fora do terreno filosófico.

Mesmo depois de Émilie Durkheim ter proclamado a independência da sociologia perante a filosofia, vemos que alguns empréstimos continuam a ser feitos pelos sociólogos. Pierre Bourdieu está sempre se referenciado a um ou outro filósofo que possa iluminar questões mais abstratas da sociologia. Isso indica que o sociólogo evita a todo tempo cair na falácia da descrição dos fenômenos sociais sem a mediação teórica. Quando a filosofia dispõe de instrumentais que abrem questões sobre o objeto da sociologia, a relação é extremamente produtiva, como podemos constatar nos trabalhos de Bourdieu; quando os autores da filosofia são mobilizados às expensas do trabalho de problematização sociológica, a relação pode se revelar infrutífera e mesmo irrelevante. Mas, podemos encontrar também, dentro da relação entre sociologia e filosofia, a maneira invertida, vemos filósofos dissertando sobre o social à maneira dos membros da escola de Frankfurt.

Essa combinação entre essas duas áreas do saber não é gratuita, já que a filosofia detinha o monopólio de sagração dos saberes desde a época clássica. A pretensão de transformar a filosofia num *metadiscurso*, num centro intelectual de onde irradiaria todo o saber, não aparenta ser mais a pretensão de alguns dos seus praticantes, apesar de haver filósofos que abertamente defendem esse lugar olímpico para a filosofia, como Jürgen Habermas, por exemplo, no seu trabalho para reabilitar a teoria crítica da escola de Frankfurt.

A relação entre filosofia e sociologia, no entanto, diminuiu quando a disputa interna entre escolas teóricas divergentes, fazendo a sociologia se voltar para si e encontrar nela mesma a base para a sua atividade e justificação, no já aludido caso de Durkheim como emblema dessa independência. As idéias filosóficas se reduziram a apenas lembranças pressupostas do início de sua carreira, mas que, após o grito de liberdade, a sociologia passaria a caminhar por meio de suas próprias pernas. Apesar disso, muitas idéias e perspectivas filosóficas continuaram a influenciar os estudos sobre a sociedade. A permanência e persistência de elementos filosóficos dentro da sociologia se limitavam mais popularmente ao *marxismo*, cuja herança hegeliana incitava para o resgate da dialética como motor das dinâmicas sociais. Georg Lukács e os frankfurtianos mantinham acesa a preocupação de atrelar a filosofia à prática social aos seus modos; esses últimos – principalmente Theodor Adorno – com o interesse na crítica cultural. Apesar de se poder lhes dirigir várias críticas sobre a aplicação estrita do marxismo-hegeliano à análise do mundo social, o fato é que o pensamento histórico e dialético se constitui como referência de filosofia social.

Porém, apesar de formulações interessantes sobre os efeitos que a lógica da mercadoria exerce sobre os bens culturais, a visão filosófica frankfurtiana acabou chegando a um beco

sem saída. Theodor Adorno continuava a escrever sobre o mundo social através de sua pena filosófica, até descobrir que os desdobramentos hegelianos da “Razão” não deixariam nada escapar dos mecanismos de mercado. O desfecho macabúzio da filosofia crítica se encerrava na obra de Theodor Adorno “Dialética Negativa”, que nela encontramos a formulação de que o exercício da crítica, que tem sua base original na filosofia alemã (Kant, Hegel, Marx, Weber), seria apenas um pensamento crítico que reconhece sua impotência para transcender o processo social moderno originado da expansão da “racionalização” identificado por Max Weber. Para os representantes da Escola de Frankfurt, a crítica filosófica é sinônima de crítica da Razão, o que leva imediatamente à crítica dos processos racionais que deram origem ao capitalismo moderno e ao autoritarismo político. Sem os instrumentos teóricos capazes de pensar algo distinto dos mesmos artefatos intelectuais que deram origem à modernidade, que teria na expressão “racionalidade instrumental” sua forma acabada, a crítica filosófica se encontra num beco sem saída. O papel do filósofo seria mostrar as mazelas do desenvolvimento dessa Razão na história e constatar que essa lógica inexpugnável penetraria em todas as instâncias sociais. O pensamento hegeliano aliado ao marxismo traria, como uma de suas formulações ulteriores, o diagnóstico da sociedade totalmente administrada e controlada com base no princípio filosófico da Razão, que na sua realização capitalista teria como forma a mercadoria, a dominação burocrática e a impossibilidade de subversão das estruturas mais fundamentais da sociedade. Nesse breve resumo, vê-se de que maneira o pensamento filosófico predominante fez escola e se tornou modelo. A filosofia, ao tratar do mundo social, fazia o papel de crítica na sua dimensão político-revolucionária, e de profecia (nesse caso uma profecia apocalíptica) dessa situação pós-revolucionária.

No séc. XX também se deu o surgimento de outras idéias pouco habituais à forma tradicional de filosofia. Ludwig Wittgenstein, habituado de início no exercício de questões lógicas, entendia que a filosofia seria uma atividade que se restringia à lógica formal. Ele perpetrou no começo de sua carreira uma tentativa de formalização da linguagem para que se soubesse como é possível encontrar a “essência da linguagem”. As questões que provavelmente se pusera tinha o seguinte conteúdo: qual a relação entre a lógica, a linguagem e o mundo? Ou seja, como é possível que a linguagem possa falar do mundo? Essa interrogação levou o austríaco a elaborar as premissas para a utilização de uma linguagem “purificada” de suas confusões cotidianas, o que sugeriria que a sua intenção era encontrar no trabalho filosófico os moldes perfeitos de pensamento para serem utilizados na prática científica. Suas investigações iniciais pretendiam saber qual era o sustentáculo da linguagem, o que faria o filósofo restringir o seu foco ao que, sob suas vistas, era determinante para entender a conexão entre a linguagem e o mundo. Apesar de Wittgenstein dizer várias vezes

que não pretende e nem poderia elaborar, no interior do espaço discursivo da filosofia, uma teoria da linguagem, suas críticas também se dirigem aos problemas filosóficos que, segundo seu entendimento, repousam num mau uso dela, o que se deduz que ele tinha, no entanto, uma visão sobre a linguagem.

Num segundo momento de sua obra, veremos que suas idéias mais importantes têm um parentesco com o trabalho sociológico: a prática lingüística e seus usos cotidianos. Ou seja, para os atentos ao que os aforismos de sua obra deixam deduzir, as conexões dessa última perspectiva com o mundo social – distanciando-se da “torre de marfim do filósofo” –, traria consigo uma nova visão de filosofia que se ocuparia dos usos regulares da linguagem. Apesar de haver uma ruptura com sua compreensão de linguagem inicial, é muito pertinente observar como suas observações sobre a linguagem guardam uma ligação. Há, portanto, ruptura e continuidade no conjunto de sua obra. A filosofia poderia ajudar bastante no desenvolvimento de temas voltados à linguagem e suas implicações sociais.

2. Lição tractariana

Trataremos neste tópico do aprendizado tirado da sua primeira fase, que compreende o início de sua carreira filosófica e que se centraliza na obra *Tractatus Logico-philosophicus*. Para esse momento inicial de suas idéias, chamaremos aqui de fase “tractariana”. Como guia geral, podemos dizer que sua maior ambição era saber de que maneira a linguagem, essa substância imaterial, poderia se conectar ao mundo físico e também aos acontecimentos humanos que ocorrem nele. *Como a linguagem se liga ao mundo?* O que está em questão é a capacidade da linguagem de se referir a algo distinto dela que, por essa estranheza, leva a pensar no que estaria por trás dela. Por traz dessa *tradução*.

No § 1 do *Tractatus* ele diz: “O mundo é tudo que é o caso” e o § 2: “o que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisa” e § 2.1 “figuramos os fatos”. (WITTGENSTEIN, 2001)

Inicialmente, pretendemos com esses aforismos ver a preocupação que se centra no que, para Wittgenstein, é essencial para a filosofia, constituindo o elemento-base para seu ofício, ou seja, o “fato”, os acontecimentos no mundo. O “fato”, que se prende à sua filosofia não é qualquer coisa, mas a existência de objetos “interagindo” que expressam relações, os “estados de coisas”. Essa interação entre objetos não ocorre no mundo físico, mas pode ser capturada através da linguagem que procede dotando os dois componentes – a linguagem e os objetos – de uma *relação lógica*, inerente à estrutura que liga a linguagem ao mundo. Essa

relação é *lógica*, portanto, não-material. Logo, o autor procura estabelecer de que maneira é possível apreendermos filosoficamente a relação entre linguagem e mundo. Se isso é possível, então, conclui, deve haver uma instância intermediária entre os dois elementos. Essa instância é também o que Wittgenstein entende como o meio que possibilita que a partir da linguagem possamos ter acesso ao mundo ao nível do pensamento.

A sua filosofia inicia seu trabalho quando percebe que os problemas e as soluções residem na linguagem. Então, deve-se encontrar em que condições a linguagem entra em contato com o mundo. Isso ocorre quando a *proposição* que descreve “estados de coisas”; quando está concatenada com o fato, por meio da *forma lógica*. Melhor dizendo, a base dos pensamentos filosóficos são as proposições sobre o mundo. Eles pretendem representar algo distinto de si mesmos, que são os estados de coisas. O elemento que faz a tradução dos estados de coisa e a sua expressão lingüística é uma relação que se dá ao nível lógico. Isso quer dizer que os estados de coisas são organizados e captados pelo sujeito ao nível da linguagem por possuírem uma ligação lógica com o mundo. Ao nível do pensamento, precisamos absorvê-los através da representação que a linguagem nos permite. Fazendo isso, temos acesso ao mundo através dessa representação. Como a representação não é o fato mesmo, *o caso*, dizemos que temos uma *imagem* do mundo. Assim, é isso o que exatamente significa que “figuramos os fatos”. Quando figuramos os fatos, ou seja, quando descrevemos eventos acontecendo no mundo, estamos produzindo proposições que têm sentido e referência. Esse é o início da relação entre linguagem e mundo. A “proposição” é, por assim dizer, a unidade de análise visada por Wittgenstein. É a partir dela que há a possibilidade de conexão entre linguagem e mundo. Para Wittgenstein, somente a proposição tem sentido; palavras soltas possuem apenas denotação. Ele diz: § 3.3 “Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado” (*idem*). Sua filosofia difere de outras que também tratavam da linguagem neste ponto.

A partir dessa compreensão, vê-se que Wittgenstein pretendia propor uma forma alternativa de conceber a linguagem como algo que necessita de “sentido” para ser utilizada, mas que esse sentido só pode ser assim conseguido por meio de proposições. Para falarmos do mundo, precisamos de proposições que expressam algum estado de coisas do mundo.

A partir daí, Wittgenstein procura estabelecer o que permite que as proposições possam falar sobre o mundo. Sabe-se que ele afirma que figuramos os fatos, que representamos os fatos na proposição; que substituímos objetos e configurações de objetos, “o livro está sobre a mesa” por palavras, e que essa combinação ganha status de “proposição” possuindo sentido. O próximo passo é determinar *se há* e qual é o elemento intermediador entre a proposição (linguagem) e o estado de coisa (mundo).

Essa capacidade de representação – o isomorfismo – não deve ser gratuita. Há algo no mundo, algo invisível que deve ser o elo entre eles. Wittgenstein afirma que esse elo se dá porque é inerente a essa conexão; existe uma *razão lógica* por trás disso. É isso que ele chama de *forma lógica*. Ou seja, na própria linguagem há algo que é impossível de se falar sobre, mas que está definitivamente lá. Quando falamos de estados de coisas, quando representamos o mundo através da linguagem, estamos “transformando” algo que é *do mundo* em outra coisa bem diferente em sua constituição, ou seja, linguagem. Ao fazermos isso, existe, para Wittgenstein, um elemento “tradutor” invisível e indizível que possibilita que a proposição fale sobre o mundo; isto é a forma lógica. A lógica, para Wittgenstein, está presente o tempo todo. A impossibilidade de alcançarmos a forma lógica é o limite do que a linguagem pode falar. No § 2.172 ele diz: “Sua forma de afiguração, contudo, a figuração não pode afigurar, apenas exhibe”. E no § 2.18 “o que cada figuração, de forma qualquer, deve sempre ter em comum com a realidade para poder figurá-la em geral – correta ou falsamente – é a forma lógica, isto é, a forma da realidade” (ibidem).

Com base nos aforismos, o que nos permite entender é que a *lógica é uma entidade ontológica do mundo*; sem ela a proposição não poderia se conectar com a realidade e, portanto, careceria de sentido e também de referência, não poderia representar o estado de coisa.

Se o conteúdo expresso pela proposição corresponder ao que existe no mundo, dizemos que a proposição é *verdadeira*; caso não haja essa correspondência, a proposição, apesar de ter sentido, é *falsa*. É exatamente quando Wittgenstein entra nessa discussão que o interesse que o *Tractatus* desperta para os cientistas se manifesta. O que traz interesse sobre as elucubrações em torno da *proposição* são suas conseqüências para a ciência. Vê-se que uma das preocupações sempre recorrentes, tanto na filosofia, quanto na ciência é a teoria da *verdade* e do *conhecimento*. O *Tractatus* oferece uma filosofia da linguagem que se centra especialmente na proposição, e que através desta se pode fazer tanto afirmações sobre os estados de coisas do mundo, quanto afirmações de cunho *científico*, leis e postulados científicos. As proposições podem ser “validadas” quando há um estado de coisas subsistente, ou negadas na inexistência do mesmo. Isso traz à discussão a questão da verdade e a maneira como concebemos o conhecimento.

Essas considerações feitas por Wittgenstein tentam também, portanto, dar conta da relação entre linguagem e conhecimento. Há influência do primeiro Wittgenstein na teoria da ciência, principalmente nas discussões em torno do positivismo do *Círculo de Viena*, apesar dele ter sido acusado de metafísico por supostamente permanecer preso à tradição filosófica, uma vez que sua formulação tractariana faz menção a algo que não-empírico que está

avalizando a conexão entre linguagem e mundo. Os filósofos identificados como pertencentes ao Círculo de Viena² queriam eliminar quaisquer vestígios metafísicos que pudessem interromper ou atrapalhar o trabalho científico. De igual modo, a filosofia de Wittgenstein queria eliminar as influências negativas que o pensamento metafísico tinha na ciência, por criar confusões filosóficas insolúveis. Assim, procurou ele uma maneira de resolver esses problemas através do recurso à mesma filosofia, perscrutando como ela poderia contribuir nesse terreno. Apesar de suas críticas aos aspectos transcendentais existentes na filosofia tradicional, ele não conseguiu evitar cair no mesmo problema. Porém, apesar dessa crítica que o próprio Wittgenstein se faz posteriormente, ele já tinha uma intenção: pensar uma prática filosófica que prescindisse de conteúdos metafísicos, purificando a linguagem para a criação de enunciados científicos. Não é, portanto, à toa que Wittgenstein determina como meta geral de sua primeira fase filosófica a solução de todos os problemas filosóficos: a sua filosofia da primeira fase teria a função de dissolver os problemas filosóficos que não contribuía para o progresso científico. Com a dissolução dos problemas, a filosofia funcionaria como “prestadora de serviços” da ciência, em torno das questões sobre a relação entre enunciados científicos e a verdade. Esse ganho para a ciência viria acompanhado, portanto, de uma reviravolta no campo do conhecimento. Agora seria a vez de criar as condições para subordinar a filosofia à ciência. Ou seja, os papéis se inverteriam. A supremacia da ciência com os seus resultados teóricos (já que sua atividade não necessita da metafísica para seu exercício) e práticos (que lhe confere status frente ao público) mostra que uma forma de resgatar a filosofia é relacioná-la à discussão sobre lógica e teoria do conhecimento. Ao que tudo indica, Wittgenstein também faz parte desse grupo que limita o papel da filosofia a um posto subalterno.

Por isso, a teoria da verdade contida no *Tractatus* procurava conciliar filosofia e ciência, tentando uma sobrevida para aquela. A maneira encontrada foi pensar de que forma a linguagem e sua dimensão representacional poderia beneficiar a teoria da verdade e do conhecimento. A “lógica” que conecta linguagem ao mundo também deve trazer consequência para o entendimento de enunciados científicos. As possibilidades de se falar sobre o mundo – cujos limites são impostos pela linguagem – seria a tarefa reservada à filosofia nessa perspectiva de uma teoria da verdade. Por hora, o que ainda faz parte das idéias tractarianas é motivo de novas considerações.

² O Círculo de Viena, que realizou suas atividades entre 1929-37, tinha como idealizador o professor da Universidade de Viena Moritz Schlick. Dentre outras personalidades que participaram do Círculo temos: Kurt Gödel, Philip Franc, Friedrich Waissmann, Otto Neurath e Rudolf Carnap. A principal idéia que norteava as discussões era o “empirismo lógico” (ABBAGNANO, p.142.) .

Vejam os no que consiste a teoria na verdade contida no *Tractatus*. Dissemos que Wittgenstein foca suas preocupações sobre linguagem através do que é expresso na proposição. Essa é a condição para falarmos sobre o mundo. Se somente as proposições têm sentido (na acepção filosófica proposta por Wittgenstein), é de se imaginar que elas não precisam necessariamente corresponder a estados de coisas para serem consideradas proposições, bastando, então, que sejam apenas proposições no sentido estrito. Pode, então, haver proposições que não correspondem à realidade – ou seja, falsas. Além disso, há também aquelas que nem são falsas ou verdadeiras. Na medida em que a proposição é a linguagem potencialmente capaz de representar o mundo, pode haver situações nas quais a proposição não corresponde a nada.

Para Wittgenstein, quando a proposição é produzida por alguém, ela *potencialmente* representa um estado de coisas. Quando a proposição é confrontada com um estado de coisa concretamente existente, diz-se que ela é verdadeira, caso contrário, é falsa. Então, as proposições com sentido, mas que não são verdadeiras são gramaticamente possíveis, porém não são proposições *genuínas*. Os dois casos ilustram quando a linguagem não corresponde a estado de coisas no mundo: quando há contradições (o livro está e não está sobre a mesa) e tautologias (o livro é o livro), que são os extremos das proposições; as contradições não representam um estado de coisa por ferirem o princípio da lógica contida na gramática, o que as fazem sem sentido ou absurdas. Ou seja, dentro de um princípio dualismo de linguagem (verdadeiro ou falso) o seu conteúdo não pode ter as duas propriedades ao mesmo tempo. As tautologias, por sua vez, são completamente verdadeiras, mas não falam nada sobre o mundo.

Para entendermos como Wittgenstein chega a essas afirmações é necessário retomar a relação que se estabelece entre proposições *elementares* e *não elementares*. Ele diz no § 4.21 “A proposição mais simples, a proposição elementar, afirma a subsistência de um estado de coisas” (ibidem); § 5 “A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (a proposição elementar é uma função de verdade de si mesmo) (ibidem). E: § 5.01: “As proposições elementares são os argumentos de verdade da proposição” (ibidem). Ou seja, afirmar um estado de coisa é condição de verdade da proposição.

E sobre os extremos das proposições, temos em: § 4.464 “A verdade da tautologia é certa; a da proposição é possível; a da contradição, impossível. (Certa, possível, impossível: temos aqui o indício daquela gradação de que precisamos na teoria da probabilidade)” (ibidem). Com isso, Wittgenstein mostra quais são os tipos de proposições que a filosofia pode determinar como pertinente para o exercício científico, bem como o limite entre o que *pode ser dito* e o que *não pode*.

A principal preocupação e interesse dessa obra, o *Tractatus*, é eliminar os equívocos da filosofia e clarificar a linguagem ao seu nível elementar. Assim, a ciência inicia quando temos condições de determinar o que a linguagem está autorizada a dizer e a saber, e quando os limites impostos pela linguagem já não mais permitem que se produza proposições válidas; quando isso acontece, nada mais podemos fazer a não ser calar.

Sobre o que podemos *falar*, encontramos no *Tractatus* uma distinção importante entre aquilo que pode ser considerado *dizível* e *não dizível*. Essa doutrina distingue o *dizer* e o *mostrar*. Wittgenstein afirma que:

§ 4.022 A proposição *mostra* seu sentido. A proposição *mostra* como estão as coisas *se* for verdadeira. § 4.12 A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo. § 4.121 A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que *se* exprime na linguagem, *nós* não podemos exprimir por meio dela. A proposição *mostra* a forma lógica da realidade. Ela a exhibe. (ibidem)

O que Wittgenstein quer dizer é que a proposição referencia um estado de coisa – é uma porção isomórfica da linguagem. Esse “mostrar” alude ao caráter representacional da proposição. Outra faceta do mostrar diz respeito à lógica contida na linguagem que “sabemos” que está lá, mas como dimensão ontológica que liga linguagem e mundo, não pode ser “dita”, ou seja, explicitada pelo discurso. Como condição de toda linguagem, essa forma lógica é a parte da linguagem que é indizível, que só podemos “sentir” sua existência, mas não podemos falar sobre ela. Se pudéssemos falar sobre ela, uma proposição deveria ser capaz de “representar” uma outra proposição, o que necessitaria de uma linguagem “A” falando de outra. Na medida em que tudo que a proposição pode genuinamente fazer é representar um estado de coisa, vê-se que a forma lógica não responde por este status, já que não é algo que esteja *no mundo*, o que revela essa impossibilidade. A proposição só pode falar de estados de coisas que verdadeiramente ou falsamente ocorrem no mundo. Ela não pode falar de algo anterior à própria linguagem. Nesse sentido, quando produzimos proposições significativas sobre o mundo, só podemos “mostrar” a forma lógica, saber que ela está lá, que constitui condição para que a linguagem fale de estados de coisa.

O caso externo a que leva essa doutrina é depreender-se que qualquer tentativa de burlar essa restrição leva a contra-sensos, mau uso da linguagem e aos demais problemas

filosóficos decorrentes desse não-reconhecimento radical da limitação da linguagem. Nesse ponto, percebe-se que existem restrições para que a filosofia fale sobre o mundo, que possa, portanto, ter sentido e referência. Ao fazer filosofia, tem-se que produzir proposições que falem sobre o mundo, que estejam assentadas logicamente sob esse princípio de funcionamento. Tudo o que pode ser dito em termos de filosofia se restringe à aplicação de frases que falem de algo que *se passa* concretamente no mundo. Após entender isso, Wittgenstein conclui que há coisas que ultrapassam a capacidade da linguagem e que merecem ser deixadas de lado.

§ 6.53 O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com a filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostra-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinado filosofia; mas esse seria a única rigorosamente correta. (ibidem)

Essa seria a única preocupação da filosofia: a superação das confusões que se originam na linguagem, que podemos simplificar como o ímpeto para falar sobre entidades metafísicas. Esse entendimento também mostra qual seria a função da filosofia como atividade intelectual cuja especificidade se define como crítica às proposições metafísicas. Então, para Wittgenstein, a antes onipresente filosofia estaria com uma incumbência mais modesta, evitando, assim, o surgimento de discussões bizantinas intermináveis.

Devido à sua incapacidade de falar sobre algo que não está no mundo, algo não-empírico, a filosofia não precisaria se preocupar em buscar fundamentos para sua doutrina. Tudo se resolveria por meio do reconhecimento da tarefa filosófica. § 6.54 “Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrasensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.) Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente” (ibidem). A atividade filosófica seria apenas mostrar como a linguagem pode ser usada para construir proposições genuínas, evitando os abusos da linguagem.

Sabendo que sobre esse assunto nada mais poderia ser dito e com a certeza inicial de que teria resolvido definitivamente os problemas filosóficos que atormentavam gerações, o *Tractatus* termina de forma dramática: § 7 “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (ibidem). Essa conclusão é extremamente inquietante, porque finaliza a obra mostrando que toda a abordagem filosófica que se faça sobre a linguagem é inapreensível. Então, entidades metafísicas, proposições éticas, teológicas etc., embora possam ser relevantes para

alguns estudiosos, não podem ser formuladas na filosofia porque não são estados de coisas existentes e apreensíveis do mundo. Isso não quer dizer que essas preocupações sejam irrelevantes, mas apenas alerta Wittgenstein que elas não pertencem ao exercício filosófico tal como ele entende. Tudo o que podemos fazer é entender o funcionamento lógico da linguagem e nos conformarmos com as limitações que a linguagem possui; o resto é silêncio.

3. Investigações Filosóficas

Apesar do tom de inexorabilidade do último aforismo, Wittgenstein retomará o trabalho filosófico na busca por correções de equívocos que teria cometido no *Tractatus*. Boa parte de sua agenda filosófica se preserva na sua fase pós-tractariana. Partamos agora para as considerações do texto das *Investigações Filosóficas* onde encontraremos as inovações do seu pensamento, o que ele retoma do *Tractatus* e o que ele propõe como correção de sua visão inicial. As revisões de seu pensamento serão motivos para controvérsias e debates nas ciências sociais, com o surgimento tanto de perspectivas teóricas heterodoxas, como o pensamento pós-moderno que se desdobrará na sociologia de mesma conotação, e as escolas sociológicas que se inspiram em Wittgenstein, mas recorrendo as prescrições wittgensteinianas com mais cautela, onde teremos Anthony Giddens e Pierre Bourdieu, entre outros.

Para a nova concepção de linguagem, Wittgenstein recorre às noções de “uso”, “jogo de linguagem”, “regras” “modo de vida” que estão extremamente identificadas com a releitura de sua visão de filosofia. Mas o que exatamente Wittgenstein revê e supera na sua segunda fase filosófica? Basicamente, ele percebe que a linguagem não tem apenas o propósito de falar sobre estados de coisa; percebe que a complexidade do funcionamento da linguagem deve ser buscada na sua *razão prática*, localizada nos propósitos múltiplos e efetivos que ela se reveste. Apesar de alguns autores falarem de ruptura entre o primeiro Wittgenstein, o *tractariano*, e o segundo das *Investigações*, há continuidades entre as obras em vários aspectos, principalmente quanto à tarefa da filosofia, que, por sinal, não difere do que ele reservava na primeira fase, apenas se radicaliza.

Se o primeiro Wittgenstein tinha a intenção de propor a superação da filosofia tal como nós entendemos, adotando o paradigma da linguagem científica, que é a busca do limite e a idealização da linguagem com apenas a faculdade de ser denotativa (ou seja, falar sobre estados de coisas), o segundo diz, nas *Investigações*, que teremos que abandonar qualquer pretensão de *linguagem ideal*, ou seja, “purificada”, e nos dirigir às infinitudes de propósitos que a linguagem possui, sabendo que isso não implica nem mesmo numa teoria da linguagem.

Esse novo entendimento é o resumo de suas discordâncias com sua filosofia anterior que almejava encontrar um fundamento comum entre as diversas utilizações a que a linguagem se dobrava. Observando que seria impossível uniformizar seus usos polivalentes, Wittgenstein parte para uma nova condução do trabalho filosófico que, se por um lado amplia o campo de estudo da filosofia (não estamos mais falando de uma linguagem ideal, mas de todo o possível uso que se faz dela), por outro lado, torna a filosofia um empreendimento mais modesto do que se estava acostumado a se ver nela. Salvas das abstrações da linguagem filosófica tradicional, (do jargão filosófico) e pouco comprometido em reverenciar antigos autores, as idéias de Wittgenstein dão nova luz às questões típicas do imbróglio causado quando se quer falar mais do que a linguagem é capaz de oferecer, mas elas também problematizam as possibilidades da linguagem para além de usos restritivos da ciência. Purificar a linguagem não é algo que se possa fazer, e isso implicou para o autor no redimensionamento das afirmações feitas no *Tractatus*. Se a filosofia pretende discursar sobre o mundo – e no seu exercício intelectual encontrar seu fundamento –, então ela não deve se restringir a uma forma específica de emprego lingüístico, ou seja, seu uso formalizado para fins científicos. É essa percepção que o autor teve: que havia um problema grave no *Tractatus*.

Dentre as principais idéias de Wittgenstein contidas nas *Investigações*, destaca-se o conceito de “jogo de linguagem”. Não por acaso, as principais polêmicas posteriores a esses escritos dizem respeito à compreensão e aplicação da idéia de “jogo”. Esse termo percorre todo o texto das *Investigações*. Interesses variados entre aqueles que partem dessa idéia alimentam a polêmica que, devida à forma escrita do texto, libera os interpretes à seu bel prazer, criando verdadeiros tratados sobre as passagens das *Investigações* direta ou indiretamente citadas. Não há consenso sobre as *Investigações*, o que logo descarta a pretensão de encontrar uma interpretação unívoca do texto; ainda mais se for lembrado que muitos cadernos de anotações foram descobertos e publicados após a morte de Wittgenstein, e que ainda restam outros em vias de edição e publicação. O texto das *Investigações* é apenas uma dessas obras. De qualquer maneira, vamos fazer uma leitura dos principais aspectos do texto e localizar os aforismos que representam os pontos de ruptura e descontinuidades entre as duas fases do autor. Essa proposta não tem caráter definitivo, sempre permitindo reconsiderar a proposta inicial para aumentá-la ou desenvolvê-la de forma mais satisfatória.

4. Os principais aforismos e noções das Investigações Filosóficas

O tom de alerta sobre a correção de seu pensamento aparece explicitamente no § 115 das Investigações. Ele diz: “Uma imagem nos mantinha presos. E não pudemos dela sair, pois residia em nossa linguagem, que parecia repeti-la para nós inexoravelmente” (WITTGENSTEIN,1979). Com isso, ele quer dizer que apesar de seus esforços contra os enganos filosóficos que ele critica na tradição metafísica, ele próprio não foi capaz de evitar cair no mesmo equívoco. Esse erro será sublinhado por ele quando constata que a forma por ele praticada de filosofia, apesar de suas formulações pretensamente antimetafísicas, esbarravam no mesmo problema do “ideal”, mesmo que seja ideal lingüístico.

Como autocrítica, vejamos a revisão explícita de sua visão tractariana:

§ 97 O pensamento está rodeado de um nimbo – Sua essência, a lógica, representa uma ordem, e em verdade a ordem a priori do mundo, isto é, a ordem das possibilidades que deve ser comum ao mundo e ao pensamento. Esta ordem porém, ao que parece, deve ser *altamente simples*. Está antes de toda a experiência; deve se estender através da totalidade da experiência; nenhuma perturbação e nenhuma incerteza empíricas devem afeta-la. – Deve ser do mais puro cristal. Este cristal, porém, não aparece como uma abstração, mas como alguma coisa concreta, e mesmo como a mais concreta, como que a mais dura. (Tractatus Lógico-philosophicus, nº 5.5563.) Estamos na ilusão de que o especial, o profundo, o essencial (para nós) de nossa investigação residiria no fato de que ela tenta compreender a essência incompatível da linguagem. Isto é, a ordem que existe entre os conceitos de frase, palavra, conclusão, verdade, experiência, etc. Esta ordem é uma *superordem* entre – por assim dizer – superconceitos. Enquanto que as palavras “linguagem” “experiência”, “mundo”, se têm um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras “mesa”, “lâmpada”, “porta”. (ibidem)

E no aforismo seguinte ele entende o problema que o acompanhou no Tractatus:

§ 98 Por outro lado, é claro que cada frase de nossa linguagem está em ordem, tal como está. Isto é, que nós não aspiramos a um ideal: como se nossas frases habituais e vagas não tivessem ainda um sentido totalmente irrepreensível e como se tivéssemos primeiramente de construir uma linguagem perfeita. – Por outro lado, parece claro que onde há sentido, deve existir ordem perfeita. – Portanto, a ordem perfeita deve estar presente também na frase mais vaga. (ibidem)

Depois dessas citações, pode-se claramente perceber que o autor sentiu algum desconforto com a sua postura filosófica inaugurada no Tractatus, e que, dentre outras coisas, preconizava uma linguagem ideal, perfeita, que tornasse as expressões inequívocas. Lembremos que a unicidade de sentido das proposições garantiria a conexão entre a linguagem e o mundo. A linguagem ideal, por isso mesmo, teria grande parentesco com a proposta tractariana, por despertar no leitor a concepção de que as frases podem ser confrontadas com a realidade e, assim, terem pretensões de validade. O ideal de ciência não poderia encontrar no primeiro Wittgenstein algo mais benéfico para a solidificação de sua autonomia.

Por outro lado, ao que se pode depreender da autocrítica feita por Wittgenstein, mesmo com todo o rigor de seu trabalho não houve como ele escapar totalmente do “enfeitiçamento” da linguagem do qual ele tanto alertava. Na sua procura exaustiva pela condição essencial da linguagem, e seus contornos apocalípticos no desfecho do *Tractatus*, Wittgenstein restringia o que a linguagem nos habilita a fazer com ela a apenas uma única função: falar sobre o mundo de forma inequívoca. Fazer isso requereria precisão máxima para que nossas proposições não fossem disparates. A extração de uma linguagem ideal que fosse capaz de purificar o pensamento e dissolver os problemas filosóficos antigos era sua tarefa inicial que aparentemente possuía argumentação robusta e que deixou Wittgenstein satisfeito por algum tempo. Porém, ao perceber que é um erro admitir que a linguagem tenha apenas uma única função – falar sobre estados de coisas – o filósofo reconheceu a limitação do *Tractatus* e resolveu acrescentar outros tópicos para que pudesse pôr luz nova sobre a complexidade da linguagem.

Sobre essa nova fase, há interpretações antagônicas, há quem fale em ruptura entre o primeiro e o segundo Wittgenstein, como já falamos. Há ainda em quem veja uma ligação entre as obras e que não se possa falar em ruptura, mas de correção, ampliação e continuidade.

Essa distinção e apreciação entre as duas fases são importantes, porque gerará modos diversos de levar a diante a filosofia wittgensteiniana. No âmbito dos partidários da “ruptura” encontraremos várias correntes que disputam lugar junto ao mestre, sempre com a intenção de retirar das idéias wittgensteinianas uma forma de propor raciocínios controversos sobre o uso da linguagem. Nessa segunda fase, há indícios que permitem detectar o lugar de Wittgenstein nessa nova forma de conceber a ciência e a linguagem. Pensadores diversos, mas etiquetados como pós-modernos e mesmo adeptos do pragmatismo como Richard Rorty, vêem nessa segunda fase uma ótima oportunidade de empreender uma filosofia que pense exclusivamente a linguagem como construtora do mundo e da verdade, como mera convenção e acidente.

Nas Investigações Filosóficas, este sim o texto wittgensteiniano que mais desperta divergências, a linguagem não diz algo estritamente associado ao mundo físico dos acontecimentos, mas sempre diz algo sobre *os homens* que a usam. Na trama do uso regular e cotidiano da linguagem, os seres humanos não estão sistematicamente procurando extrair de seu pensamento explicações sobre a estrutura do mundo, nem muito preocupados em construir frases explicitamente corretas e muito coerentes. Os usos vagos e mesmo rápidos da linguagem descarregam os seus usuários das preocupações dos lógicos ou dos idealistas da linguagem. O uso comum traz a baila que a experiência da linguagem carrega muitos compromissos assumidos com o *mundo social* do que com o *mundo físico* e da *verdade do mundo*. Ao nos depararmos com o que efetivamente é feito através da linguagem, se verá que

os requisitos para que uma sentença tenha sentido estarão não na sua relação com a *isomorfia* do que é comunicado, mas com outros critérios de avaliação oriundos de algo que também podemos dizer que é imediatamente intangível, como dizia o Wittgenstein tractariano: não mais a *forma lógica*, mas a *forma social*. Os usos vagos de que se refere Wittgenstein são vistos como tal porque não obedecem a critérios explícitos de formalização e codificação, mas, no entanto, se são efetivos nos locais onde são encontrados e onde se aplicam, há maneiras outras de sabermos as condições de sua validação dessas frases vagas que não nos damos conta e estamos deixando escapar.

Cientes que a linguagem, em várias experiências sociais, se furta de falar exclusivamente sobre a realidade de estados de coisas subsistentes, alguns filósofos vêm nessa brecha a oportunidade de torná-la absoluta e independente de seus usos contextuais que lhe dão suporte. Vê-se na figura de Wittgenstein o guru da idéia de que a linguagem tem uma natureza *totalmente* desconectada do mundo. A linguagem seria uma coisa que está envolvida em si mesma e não há porquê fundar na realidade física o que está na própria linguagem. A pluralidade da linguagem não permitiria, para esses autores, encontrar nenhum dado de objetividade. A linguagem e seus usos seriam puro consenso socialmente fundado, o que excluiria qualquer tentativa de fundá-la na objetividade do mundo³.

Na medida em que a linguagem sempre será – até que se descubra outro meio – a instância mediadora da expressão humana, geradora de equívocos e problemas de comunicação diversos, não há como, a todo o momento, evitarmos cair em seus “enfeitiçamentos” e pensamentos carentes de uma sintonia fina com o mundo e com nossas intenções subjetivas. Os usos vagos não são um problema, nem menos os usos que são investidos de idéias metafísicas, pois podemos interpretar as intenções de quem delas faz uso. O que causa a dificuldade no tocante à prática lingüística é quando a porção “vaga” da linguagem não é “completada” pelo *uso no contexto*. Isso faz toda a diferença. As pessoas estão continuamente se expressando de acordo com suas necessidades e capacidades. Mesmo os usos vagos, que poderíamos chamar de “imperfeitos”, demonstram funcionalidade.

A vagueza dos termos usados pelas pessoas, juntamente com o equívoco alertado por Wittgenstein de que não existe uma fórmula única (uma lógica única para que se estabeleça o sentido do que é dito), faz com que se perca a necessidade da conexão representacional, isomórfica da linguagem, como critério para julgarmos se determinado enunciado tem sentido. Isso quer dizer que a porta aberta por Wittgenstein deixa entrever que as investigações em

³ No livro “Imposturas Intelectuais” há um apanhado de filósofos que partem dessa perspectiva de autonomização absoluta da linguagem. Em geral, os autores alinhados à idéia de que a linguagem nada tem a ver com o mundo pregam um anarquismo teórico e epistemológico que em último caso nega as conquistas científicas ou mesmo as deturpam.

torno da linguagem não devem dar primazia ao que se encontra nos conteúdos anunciados, mas aos sentidos preteridos pelos falantes, suas intenções contidas na sua aplicação prática. Outra consequência (radical) é que segundo esses autores enquadrados nessa perspectiva que advogam a fratura entre linguagem e mundo, a ligação entre ambos pode até mesmo desaparecer completamente. Não há mais ponto de contato, apenas especulações sobre o mundo; o mundo mesmo é inescrutável, inapreensível na sua pluricausalidade e, por isso, a tentativa de falar sobre o mundo é sempre arbitrária e parcial. O que conseguimos seriam apenas acordos lingüísticos que nada tem a ver com o mundo⁴.

Para que fique claro como se desenvolveu esse entendimento sobre a linguagem a partir das Investigações, iremos voltar aos aforismos que dão base para esse tipo de formulação. Assim, pensamos que a melhor maneira de sermos justos com a obra é não julgar prontamente sobre o caso, mas ver o que os textos nos revelam, e daí aferir qual era, implícita ou explicitamente, a intenção das Investigações.

O que desperta maior impacto dentre as idéias existentes nas Investigações é o conceito de “jogos de linguagem”. Através dessa idéia, Wittgenstein sintetiza seus principais achados no âmbito da linguagem. Se a “unidade de análise” para o primeiro Wittgenstein era a “proposição”, para o segundo será o “jogo de linguagem”. Vê-se já uma mudança inicial que não apenas diz respeito ao isolamento do componente mínimo para a filosofia da linguagem, mas também que amplia a compreensão sobre o funcionamento da mesma. Ou seja, através do jogo de linguagem teremos a real dimensão dos propósitos que as pessoas enxertam no uso da linguagem e também podemos apreender o caráter social que despertará um interesse especial para a sociologia. Wittgenstein se vale desse termo para denominar o que na sua obra primeira ele deixou de fora e que sintetiza de forma bem satisfatória a relação entre os seres humanos e a linguagem. Embora esta última seja produção daqueles, haverá diversas aplicações e nuances que fará a diferença entre alguém que é, por exemplo, membro efetivo de uma *comunidade* ou *contexto social* qualquer, e alguém que ainda não foi devidamente apresentado a este contexto e emprega a linguagem de modo insatisfatório. Ou seja, a partir dos jogos de linguagem, e de seu poder formador e informador do nexos entre os seres humanos e o uso social dos mesmos, podemos encontrar nos textos das Investigações outras dinâmicas envolvendo a linguagem que não se limitam aos usos denotativos.

Wittgenstein entende que o mais elementar para a formação do sujeito da linguagem é o seu aprendizado ostensivo, o treinamento a que as crianças são submetidas e que as munem

⁴ Os filósofos que partem dessa orientação pretendem negar a objetividade de qualquer conhecimento e alguns chegam às raias do radicalismo ao declararem que se há algo que se possa investigar sobre conhecimento e objetividade não está na comprovação entre teoria e prática, formulações lingüísticas e suas comprovações com o mundo, mas apenas nos consensos, e somente neles.

dos recursos para se integrar ao convívio humano. Para entender como o jogo de linguagem surge para o infante e a importância para ele, bem como são perpetrados seus usos mais fundamentais, veremos como Wittgenstein concebe a linguagem humana e como ela é aprendida por meios de jogos:

§ 7 Na práxis da linguagem, um parceiro anuncia as palavras, o outro age de acordo com elas; na lição de linguagem, porém, encontrar-se-á *este* processo: o que aprende *denomina* os objetos. Isto é, fala a palavra, quando o professor aponta para a pedra. – Sim, encontrar-se-á aqui o exercício mais simples: o aluno repete a palavra que o professor pronuncia – ambos processos de linguagens semelhantes. Podemos também imaginar que todo o processo do uso das palavras em (2) [associar um nome a um objeto físico] é daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem a sua língua materna. Chamarei esses jogos de “*jogos de linguagem*”, e falarei muitas vezes de uma linguagem primitiva como de um jogo de linguagem. (...) Chamarei também de “*jogos de linguagem*” o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada. (ibidem).

A linguagem é assimilada *ostensivamente*, aos poucos e com propósitos que inicialmente estão conectados ao uso circunstancial, e por isso mesmo, amarrados a suas relações fundamentais. Poderíamos adiantar que tal como Émile Durkheim, Wittgenstein também concorda e também concebe a linguagem como produto social, o que para o sociólogo francês equivale dizer como “fato social”. Vê-se logo que a perspectiva de Wittgenstein que anuncia o jogo de linguagem como condição para o trabalho filosófico, que abrange as mais variadas dimensões da linguagem, tem grande afinidade com o trabalho sociológico. Não é de admirar que haverá igualmente várias utilizações das idéias wittgensteinianas no âmbito da sociologia. Mas apesar da incorporação dessas idéias de maneira a trabalhá-las num contexto de pesquisa voltado para a sociologia da linguagem, sociolinguísticas e afins, há quem veja nessas idéias, como já anunciamos, a oportunidade de relativizar todo o conhecimento. Perspectivas que falam, a partir dessas idéias, da relatividade de todo o conhecimento – o que leva a um relativismo absoluto (um ceticismo epistemológico radical) – e perspectivas que fazem do *jogo de linguagem* uma forma de captar as dinâmicas sociais próprias da linguagem. Por hora, vejamos os aforismos que localizam o que Wittgenstein entende como trabalho do filósofo através dessa perspectiva dos jogos de linguagem.

No *Tractatus*, Wittgenstein estará centrada na proposição e nas condições delas poderem falar sobre o mundo. Nas *Investigações*, ele quer encontrar outras formas de proposições que tenham um nivelamento para além da questão referencial:

§ 23 Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego que chamamos de “signo”, “palavras”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. (uma imagem aproximada disto pode nos dar as modificações da matemática.) O termo “jogo de linguagem” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida. Imagine a multiplicidade dos jogos de linguagem por meio destes exemplos e outros: Comandar, e agir segundo comandos –
 Descrever um objeto conforme aparência ou conforme medidas –
 Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) –
 Relatar um acontecimento –
 Conjeturar sobre o acontecimento –
 Expor uma hipótese e aprova-la –
 Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –
 Inventar uma história; ler –
 Representar teatro –
 Cantar uma cantiga de roda –
 Resolver enigmas –
 Fazer uma anedota; contar –
 Resolver um exemplo de cálculo aplicado –
 Pedir, agradecer, maldizer saudar, orar.
 - É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-philosophicus*.) (ibidem)

Nesse panorama, a riqueza dos usos da linguagem extrapola utilidade puramente científica de descrever fatos materiais sobre o mundo. A linguagem recobre uma atividade humana bem maior do que meramente é suposto pelo uso descritivo de estados de coisa e o desvendamento de questões teóricas que se orientam à busca da verdade. As pessoas envolvidas em suas práticas diárias e cada uma comprometida particularmente com seus próprios objetivos – do que se pode depreender a partir do aforismo do filósofo acima – alertam que uma pequena parte de um grande conjunto de possibilidades se destina à formulação de proposições científicas. Nos vários exemplos desse aforismo, a linguagem está sendo usada para praticar atividades físicas, recreativas, intelectuais, para qualificar alguém, informar, ordenar etc. O que leva a considerar que, a princípio, a cada jogo de linguagem corresponde um uso que diz respeito exclusivamente a um lugar que lhe é próprio; há condições de uso social que não se confundem com outros lugares. Isso é uma das questões levantadas por essa idéia geral de “jogo”: o entrelaçamento dos jogos de linguagem com a vida social, que desenvolveremos posteriormente.

O jogo de linguagem, para Wittgenstein, é o lugar onde concretamente a linguagem é aprendida, utilizada e ganha significado revestindo-se assim de humanidade. Os sentidos de qualquer proferimento não precisam estar formatados em proposições inequívocas, mas, a partir desse novo entendimento, podem ter qualquer configuração, desde que possa ser entendida dentro da dinâmica social. Por isso que o contexto é tão importante. Não apenas as frases utilizadas estão amparadas numa gramática de uma língua, como também podemos aferir outros significados que só se tornam palpáveis quando integrados ao seu contexto de origem.

Uma das principais discordâncias entre o primeiro e o segundo Wittgenstein é que enquanto no *Tractatus* as proposições são a condição da linguagem ter significado e essas só sendo verdadeiras proposições se houver um estado de coisas correspondente no mundo, no segundo, o que faz a linguagem empregada ter sentido é o seu uso no *contexto* no qual tal fala foi proferida. Além disso, é a conexão com o contexto e o uso específico de certo jogo que comunica algo que não é perceptível transparentemente no discurso, e que exige o caráter social da linguagem para ela seja plenamente captada. Ou seja, vagueza das falas “completadas” pelo seu uso contextual que pode se captada e “completada” pelo falante. O filósofo John Searle, um dos que se inspiram em Wittgenstein, comenta sobre os aspectos envolvidos na capacidade dos falantes de completar certos usos vagos. Esse componente é a intenção do falante que está intimamente enredado no jogo tendo ele, portanto, um conhecimento prático, socialmente válido e reconhecido. O entendimento primário da noção de jogo de linguagem deve ser uma prática muito específica de usar determinadas palavras. A linguagem humana não é empregada aleatoriamente com a mesma validade social independentemente do seu contexto, mas organizada a partir de jogos, que significa dizer que devemos perceber a maneira como é aprendida e apreendida, bem como a utilização prática nas várias situações que se tornam legítimas tal emprego.

É aqui também que surge a idéia de que “falar” é também “praticar ações”, que falar não é apenas comunicar algo. Ou seja, haverá muitas situações em que o ato de falar não tem o objetivo de relatar um estado de coisas, numa intenção meramente informativa. Há algo a mais no discurso que exige interpretação e sensibilidade do pensador que investiga a relação entre discurso e o mundo social. Essa linha de raciocínio leva a filosofia da linguagem de John Austin e John Searle sobre a questão da “performatividade da linguagem” que abordaremos noutra seção.

Com a introdução do contexto para o entendimento do sentido do que é falado, Wittgenstein também inclui na discussão filosófica a impossibilidade de uma *linguagem privada*. Significa que uma das conseqüências disso é o fim de uma abordagem filosófica que

privilegia a formação de uma linguagem que poderia atuar sem o suporte da língua pública, como uma “consciência” que produziria seus próprios mecanismos de produção e reprodução. O que ocorre, a partir desse argumento, é a relação de dependência que a linguagem exerce sobre os seus falantes, como uma instituição sem a qual fica inviável uma construção social de entendimento de onde deriva a criação de consensos mínimos entre os habitantes de uma mesma sociedade. Até mesmo o que teríamos de mais íntimo – nossas sensações privadas – só podem se tornar relevantes para a própria pessoa e para os outros quanto apreendidos lingüisticamente na forma mais adequada de exteriorizar certas sensações. Precisamos nomear e comunicar o que sentimos. Da mesma forma, é no interior do jogo de linguagem, ou melhor, em jogos de linguagem nos quais as expressões lingüísticas ganham sentido, que o neófito de uma sociedade se forma. O mundo da linguagem passa a ser um meio de elaborar sobre si mesmo e suas relações sociais, construindo seu estoque próprio de linguagem ao se inserir e se iniciar nos seus usos.

Contrariando o *Tractatus*, não há mais um sentido inequívoco para uma proposição; ela dependerá de um contexto de aplicação e de juízos comuns sobre os termos; são esses elementos o que farão a linguagem ter sentido. De forma análoga, Wittgenstein diz que mesmo o aprendizado das palavras nunca termina; haverá sempre um processo de aquisição de novas formas de criação de sentido.

§ 197 “É como se pudéssemos apreender todo o emprego da palavra de um só golpe.” – Dizemos que fazemos isto. Isto é descrevemos muitas vezes o que fazemos com estas palavras, Mas não há, naquilo que acontece, nada de espantoso, nada de estranho. Torna-se estranho quando somos levados a pensar que o desenvolvimento futuro deva estar já de algum modo presente no ato de compreender, e contudo não está. Pois dizemos que não há nenhuma dúvida de que compreendemos esta palavra, mas, por outro lado, que sua significação reside em seu emprego. Não há dúvida de que quero agora jogar xadrez; mas o jogo de xadrez é este jogo devido a toda as suas regras (e assim por diante). Não sei então o que quero jogar antes de ter jogado? Ou todas as regras estão contidas em meu ato de intenção? É a experiência que me ensina que geralmente a este ato de intenção segue-se este modo de jogar? Posso não estar certo do eu tencionava fazer? E, se isto é absurdo, que espécie de ligação mais rígida existe entre o ato da intenção e o intencionado? – Onde é feita a ligação entre o sentido das palavras “joguem uma partida de xadrez!” e todas as regras do jogo? Ora, nas instruções do jogo, na lição de xadrez, na práxis diária do jogo. (ibidem)

Vemos que a linguagem, para Wittgenstein, tem uma ligação com a “práxis” que sugere que os jogos de linguagem não são apenas instâncias de aprendizado da linguagem,

mas, além disso, a própria *condição* da linguagem. É nela que podemos organizar nossas ações e recuperar o sentido de nossas intenções, porque ela é uma instituição social. A atividade humana está subordinada ao que determinadas convenções oferecem como guias de ações e intenções. Ou seja, há instâncias sociais que prescrevem e delimitam o que se pode e não se pode fazer. Nos nossos atos (tanto lingüísticos quanto físicos) estão contidos uma gama de processos que se sedimentaram em nós e que são pressupostos quando falamos e agimos. Lembremos que a conexão antes era a linguagem e mundo se dava através da forma lógica; agora, a linguagem aparece integrada à prática diária que constrói as formas diversas de significado e usos. Por isso, para Wittgenstein, a linguagem além de meramente expressar um uso contextual, está relacionado a uma *forma de vida*, (desenvolveremos mais adiante essa noção) portanto, se realiza como uma relação estrita com a experiência humana. Essa *organicidade* da linguagem criará a dependência essencial entre o que é enunciado e a vivência social; os sentidos atribuídos nesse contexto são a manifestação de que suas aplicações não são apenas formas de comunicação, mas expressam conteúdos de valor social bastante característicos de quem deles faz uso. Esse sentido de “instituição”, como o local que provê o agente de condições de saber o que fazer, e como se comportar nas dinâmicas sociais, é o ponto de inflexão entre a prática e a linguagem. Ou seja, vê-se que tal como um jogo de xadrez (exemplo bastante explorado por Wittgenstein), fazer uso da linguagem é também uma forma de coordenação de suas falas de acordo com os contextos. Como unidade de investigação, o jogo de linguagem estará contido numa cadeia de regulações para quem quer “jogar”. Como no aforismo acima sobre o xadrez, jogar não é apenas um desejo singelo de querer jogar, mas é saber a natureza do jogo, é aprender suas regras de funcionamento que está intimamente ligada à prática do jogo.

5. Semelhança de família

O termo “jogo”, bem como todas as palavras de uma língua natural, estabelece uma rede difusa de usos que Wittgenstein chama de “semelhança de família”. Essa noção mostra como as palavras podem assumir um significado que guarda alguma conexão com o significado que possui previamente noutros jogos. Assim, temos na verdade um entrelaçamento lingüístico que torna o falante de uma língua envolvido de tal maneira com a linguagem que permite a “comunicação” entre os jogos. Um uso de uma palavra, idéia, expressão etc. não está restrito a apenas a um domínio, mas potencialmente pode haver uma transposição para outros usos que tenham algum vínculo que se possa atribuir entre os dois

usos. Vemos que a “importação de idéias”, comuns nas ciências sociais, só é possível porque é um caso de semelhança de família. Bourdieu, por exemplo, se apropria dos termos e do pano de fundo teórico da economia para generalizar para todas as práticas sociais como recurso metodológico. Ele constrói uma teoria das trocas simbólicas que nada mais é do que seguir um raciocínio baseado numa semelhança de família. Tomemos o exemplo proposto: a idéia de economia que inicialmente tem uma carga semântica própria dos contextos financeiros que pode ser usada para simbolizar uma forma de relação social que contém alguns traços similares. Há, nessa passagem, uma *ressignificação* do uso e do entendimento da palavra, que na sua nova acepção preservará alguns traços e eliminará outros do significado prévio, e adicionará outros novos.

Vejamos os aforismos que trazem à tona essa noção:

§ 66 Considere, por exemplo, os processos que chamamos de “jogos”. Refiro-me a jogos de tabuleiro, de cartas, de bola, torneios esportivos, etc. O que é comum a todos eles? Não diga: “Algo deve ser comum a eles todos. – Pois, se você os contempla, não verá na verdade algo que fosse comum a todos, mas verá semelhanças parentescos, e até toda uma série deles. Como disse: não pense, mas veja! – considere, por exemplo, os jogos de tabuleiro, com seus múltiplos parentescos. Agora passe para os jogos de cartas: aqui você encontra muitas correspondências com aqueles da primeira classe, mas muitos traços comuns desaparecem e outros surgem. Se passarmos agora aos jogos de bola, muita coisa comum se conserva, mas muitas se perdem. – São todos ‘recreativos’? Compare o xadrez com o jogo de amarelinha. Ou há em todos um ganhar e um perder, ou uma concordância entre os jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há um ganhar e um perder; mas se a criança atira a bola na parede e a apanha outra vez, este traço desaparece. Veja que papéis desempenham a habilidade e a sorte. E como é diferente a habilidade no xadrez a no tênis. Pense agora nos brinquedos de roda: o elemento de divertimento está presente, mas quantos dos outros traços característicos desaparecem! E assim podemos percorrer muitos, muitos outros grupos de jogos e ver semelhanças surgirem e desaparecerem. E tal é o resultado desta consideração: vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor. (WITTGENSTEIN, 1979)

§ 67 Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhanças de família”; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento, etc., etc., - E digo: os “jogos” formam família. (idem)

Nas *Investigações*, a escolha de exemplos de jogos de tabuleiro feita pelo autor, longe de esgotar suas elucubrações, serve como um recurso didático que revela que uma atividade como um jogo, por mais que tenha suas particularidades, carrega elementos que o conectam a

algo antigo, ou mesmo ele pode ser um ponto de partida para se inventar novos jogos possíveis. Faz sentido pensar assim para jogos, a linguagem (seus usos conotativos e denotativos, por exemplo) e também para outras práticas sociais que remetam ou podem fazer alusão a outras que guardem alguma semelhança. A partir do repertório do que nos é familiar podemos nos lançar para outros usos. Assim, como todos os jogos são produtos sociais, então qualquer uso particular de uma palavra, para Wittgenstein, seria exemplo de *um* dos jogos de linguagem possíveis. Uma palavra possui muitas possibilidades de uso, cujas semelhanças entre elas são parciais porque atendem a demandas práticas diferenciais. Porém, alguma coisa se preserva. Da mesma forma, os jogos infantis e de tabuleiro etc. também possuem traços em comum, genericamente falando, mas diferem nos detalhes e nas especificidades e demandas. Desta forma, podemos pensar que todas as atividades humanas podem ter alguma conexão com outros empreendimentos que a princípio não parece ter nenhum.

Se pudermos exemplificar como essa noção de semelhança de família se une aos outros aspectos do uso prático da linguagem, vejamos como o próprio termo “jogo” pode e é usado no cotidiano. Jogo de tabuleiro, jogo de equipes uniformizadas, jogos de azar, etc. Há também expressões que mostram como as pessoas se apropriam da noção de jogo para comparar realidades: “a vida é um jogo”. Uma idéia de jogo pode ser usada para se referir a coisas bem distintas. Ou quando com a palavra “jogo” querem significar “negócio”, uma transação comercial cujo elemento que se preserva é a relação de troca que existe entre pessoas: “Você quer fazer jogo com o seu carro?”, um exemplo tirado da linguagem coloquial. Ou seja, as semelhanças de família dão uma real perspectiva do que é a experiência mais ou menos unificada da linguagem. Isso claramente indica que não podemos prever o uso que as pessoas farão a partir das noções comuns que temos da palavra “jogo”, ou mesmo de qualquer outra palavra ou atividade humana.

Para se ter uma real dimensão do que poderia servir para uma pesquisa a noção de semelhança de família, seria necessária fazer uma categorização das mais variadas formas que um termo pode aparentar estar ligado a outro. Isso incluiria desde de usos que iriam de semelhanças aos modos de jogos de tabuleiro, até aos usos metafóricos da expressão que guardariam algum traço com o seu uso mais corriqueiro. Além disso, expandindo essa idéia, poderemos constatar que todas atividades humanas como, por exemplo, as profissões, por mais distintas que sejam, todas elas têm algo em comum: pode existir a relação patrão-empregado ou não; horário fixo/escalonado; venda de uma mercadoria física/venda de um serviço etc.; há traços comuns e distintos.

O jogo de linguagem, apesar de ser preso ao seu contexto, combina-se a outros, formando uma rede descentralizada de jogos. É como pudéssemos visualmente desenhar

conjuntos de círculos concêntricos com outros tantos conjuntos distribuídos ao redor e que, portanto, não estabelecem um único ponto que seria creditado como a “essência” dos jogos. Isso seria um exemplo plástico do que significa as semelhanças de família, reforçando as considerações sobre a impossibilidade de encontrarmos um fundamento comum por trás dos usos particularizados. Se há algo em comum nos jogos é que eles são condição de linguagem, mas que fora isso não há algo que unifique os seus usos, apenas alguns traços.

Tal como ocorre nos jogos de tabuleiros que Wittgenstein destaca, as semelhanças de família possibilitam que entendamos os “empréstimos” que geralmente acontecem quando as idéias de um contexto original possam ser usadas e absorvidas para outros fins não previstos. É desta forma que se supera também um dos entendimentos que se faz das idéias wittgensteinianas: que os jogos de linguagem, os contextos, as culturas etc. são incomunicáveis, porque estariam sempre presos à sua origem social e que somente lá é que teriam a fonte legítima. Ou seja, há perspectivas teóricas (que também são políticas) que defendem a idéia de que as culturas são fechadas em si mesma e que devem ser preservadas de quaisquer críticas ou intervenções. Muitos se baseiam mesmo em Wittgenstein para alegar que, seguindo as indicações do próprio, um jogo de linguagem qualquer é, a rigor, equivalente a qualquer outro jogo de linguagem, que, portanto, não há hierarquias entre jogos, uma vez que os usos da linguagem servem aos propósitos contextuais e culturais de seus usuários. Daí se conclui que toda cultura é válida em si mesmo e que não se poderia impor a uma sociedade os jogos de uma sociedade alheia. Mas se levarmos a termo o que Wittgenstein diz a respeito das semelhanças de família, não há razão para pensarmos que os jogos, ou mesmo, que as culturas não interferem uma nas outras. Assim, a linguagem de um contexto não é fechada em si mesma, apesar de ter um contexto inaugural que lhe conferiu um uso e sentido. De um jogo de tabuleiro, por exemplo, pode-se inventar outros com algumas variações. As idéias, portanto, tem natureza semelhante: surgem e se combinam, se repelem ou convivem paralelamente. As culturas também: traços culturais desaparecem e outros surgem quando se comparam sociedades.

A experiência social da linguagem de um nativo de um país se caracteriza por essa rede de significados e jogos. É como se as pessoas navegassem entre as semelhanças de família, como o fator que conecta todos os elementos lingüísticos num todo mais ou menos integrado: é a experiência da linguagem tendo como uma de suas características o dinamismo de poder revelar as maneiras que os usos “evoluem” e que não possamos a priori determinar quais serão os empregos lingüísticos já libertos da sua gênese contextual.

O desaparecimento de alguns traços e a preservação de outros, quando comparamos um jogo e o que ele tem de comum com outro, esclarece que é inútil procurar uma essência

que participe de todos os jogos. Para quem ainda procura um fundamento que organize toda a linguagem, Wittgenstein diria que no máximo há intersecções lingüísticas que ramifica e dissemina os seus usos, integrando o conjunto da linguagem. Podemos dizer que para um falante, os jogos de linguagem que ele aprendeu se ligarão, parcialmente, a outros no decorrer dos processos de assimilação, havendo a extrapolação dos usos regulares para a concatenação para outros usos virtualmente possíveis.

6. Formas de vida

Assimilação e uso da linguagem dependem de sua conexão prática. Os sentidos de expressões (o mesmo poderíamos dizer também sobre ações sociais) estão contidos ou “fundidos” com os contextos sociais nos quais são encontrados. Assim, falar sobre as *formas de vida* é como falar sobre algo fundamental para o exercício da linguagem, como se fosse um dado imediato da experiência humana; é o horizonte em que está inscrita a linguagem. É o ponto de toque entre a função a que serve a linguagem com objetivos variados e certas formas de lidar com essa realidade.

Se a condição usual da linguagem é ela ser multifacetada, podemos encontrar vários propósitos, como diz Wittgenstein, várias *formas de vida* que ela exprime, revelando que a experiência da linguagem tem um caráter abrangente, mas também *individualizado*. Cada pessoa envolvida nos seus afazeres práticos fará usos de expressões que estão concatenadas com suas relações materiais e simbólicas. Deve-se entender também como “jogo” a instância social em que se dão o nascimento dos sentidos e investimentos semânticos, práticos e libidinais do ser humano comprometido com pessoas e afazeres. Significa dizer que não apenas a cada um caberá uma parte do repertório lingüístico disponível no mundo social, mas que o uso definitivo da linguagem não ocorre desligado das suas relações sociais, sendo, portanto, correto dizer que apesar do repertório comum de uma língua natural, as pessoas não fazem uso da linguagem esgotando todas as suas possibilidades práticas e representacionais; elas convivem com um repertório que expressam suas necessidades práticas e simbólicas. Quando Wittgenstein diz que os jogos de linguagem expressam formas de vida, quer dizer que apesar do maior ou menor nível de vagueza empregada, os termos invocados estão em sintonia com uma forma de vida que lhe dá substância. Os aprendizados adquiridos constituem um arcabouço que servirá como a expressão, ao nível da linguagem, *representa* (no duplo sentido) a prática diária, sua intimidade com usos repetidos durante a maior parte do tempo.

Então, cada forma de vida é composta por uma coleção de usos de palavras, de palavras de aplicações especializadas, de jogos de linguagem que lhe servem como base. Ser integrante ou penetrar numa forma de vida particular significa dominar o conjunto mínimo dos jogos lingüísticos que lhe são próprios. Evidentemente que a linguagem não constitui toda a experiência social, mas, para os nossos fins, aqui, as idéias wittgensteinianas se voltam para o aspecto que extrapola a restritividade de sua visão tractariana. Desde já é importante salientar que a prática social é maior do que a linguagem que se usa no cotidiano para reverenciá-la. Os mecanismos tácitos de transmissão cultural compõem boa parte do cotidiano social. O componente lingüístico é, portanto, um deles, mas boa parte da formação social se dá de forma pré-reflexiva, pré-lingüística. Nesse sentido é que a linguagem adquirida *anuncia* uma vivência como também é a expressão socialmente marcada de uso.

Os usos localizados nas formas de vida, nos seus contextos normais, sua parcialidade e contextualidade, nos levam a pensar que o aprendizado e uso da linguagem nunca fornecem uma experiência total da linguagem. Isso implica dizer também que não podemos aprender de um só golpe, como diz Wittgenstein, o significado de uma palavra, porque sempre é possível aparecer novos jogos, novas formas de vida, ou seja, novas possibilidades não previstas para aqueles que a desconhecem. Assim, demarcar os usos das palavras de uma vez por todas é esquecer que a linguagem está em evolução e que jogos envelhecem e novos são criados. Ou seja, como expressão de formas de vida, a linguagem está inserida nas relações sociais mais amplas, possuindo uma filiação própria a uma realidade social, podendo haver inúmeros jogos que são a expressão de um modo de vida que lhe serve de suporte. Na medida em que a linguagem está entrelaçada ao mundo de forma prática, ou seja, de acordo com objetivos que não vão além dos indivíduos, então aparentemente não haveria relação entre linguagem e mundo senão via forma de vida, portanto, jogos de linguagem que expressam experiências sociais. A linguagem não proclamaria, nas suas trocas mais comuns, obrigatoriamente algo objetivo sobre o mundo, mas apenas o que o horizonte da linguagem social estabeleceria como “jogo”, como uma forma referencial para tratar de determinada questão, o que pressupõe uma lida experimentada com a forma de vida que dispensa, dependendo de cada caso, maiores abstrações. Ao anunciar as múltiplas dimensões da linguagem e a ocorrência de diversas formas de jogos em que não há descrição e correspondência entre linguagem e mundo – tal como proposto no *Tractatus* –, não haveria correspondência *necessária* entre uma fala e um objeto físico.

§ 27 “Denominamos as coisas e podemos falar sobre elas, referir-nos a elas no discurso.” Como se já fosse dado, com o ato do denominar, uma coisa que significasse: “falar

as coisas”. Ao passo que fazemos as coisas mais diferentes com nossas frases. Pensemos apenas nas experiências nas exclamações. Com toda as suas funções distintas:

Água!

Fora!

Ai!

Socorro!

Não!

Você está ainda inclinado a chamar essas palavras de “denominações de objetos”? (WITTGENSTEIN, 1979).

Nessa passagem, há a observação explícita contra a pretensão de “unificar” a linguagem. É desnecessário pensar num fundamento comum que possa encontrar “o” jogo de linguagem. Se a linguagem não espelha o mundo em algum nível, pensa-se, ela não espelha nada que não fosse oriundo das relações sociais. Em cada uma das falas exemplificadas no aforismo vemos propósitos bastante distintos de denominar objetos. Cada um simboliza um conteúdo prático de um contexto que também expressa fórmulas “econômicas” de tratar de demandas urgentes. Precisa-se do contexto para se identificar quais são as motivações do hipotético falante. Portanto, as formas de vida são os contextos mais significativos da experiência social da linguagem. Nelas é que se dão as marcas mais fortes dos significados, dotando não apenas a linguagem usada, mas toda prática social, corporal etc. de sentido.

Com base nessas observações, façamos duas notas sobre as formas de vida. a) As semelhanças de família são as aproximações entre os jogos que inicialmente são os usos de determinadas palavras. Um uso contextual recebe seu sentido no encadeamento lingüístico que foi desenvolvido pelos participantes de uma interação. No entanto, haverá aspectos que se preservarão no uso de uma palavra, noção, idéia, quando transferido para outro contexto de uso. Dizemos: descreva jogos com a palavra “bola”; são importantes quantas possibilidades de jogar com essa palavra são conhecidas/possíveis. Alguns elementos comuns se preservarão enquanto outros desaparecerão, podendo haver mesmo usos variados de uma mesma palavra que não tenham uma conexão distinguível sendo o único traço de semelhança a palavra verbalmente usada: bola = objeto esférico; bola = suborno; bola = veneno b) Que em cada caso as intenções dos falantes não digam respeito apenas as palavras, pelo fato de ganharem significados novos. Quando isso ocorre, elas ganham esse nosso sentido em sintonia com um contexto particular, que possui uma nuance própria. Ou seja, uma forma de valorar e simbolizar diferentemente uma palavra/atividade. São usos que demarcam vivências; formas de vida que redefinem a forma de jogar com uma palavra, assim como as intenções íntimas que iluminam as práticas, criando a descontinuidade parcial ou total em jogos.

7. Regras

Vimos que, para Wittgenstein, não podemos falar de *a* linguagem, mas de jogos de linguagem; que nestes se dão os aprendizados ostensivos para palavras; que lá expressam modos particulares de lidar com certos problemas e mesmo resolvê-los, que são os modos de vida, as atitudes enraizadas na prática que se formam e se forjam os sentidos, e, finalmente, que cada jogo é único, e que o máximo que podemos esperar é que alguns traços se preservem e os se alterem quando mudamos de um jogo para outro, que são as semelhanças de família. Prosseguindo, vejamos o que Wittgenstein quer dizer com *regras*, outra noção importante para o entendimento da filosofia contida nas Investigações.

Os jogos de linguagem são organizados pelos participantes, que interagem e realizam ações através da linguagem, não ocorrendo de forma aleatória; há regulações que orientam a forma convencional, ou mesmo não-convencional, de proceder num determinado contexto. As “regras” são parte constituinte do que Wittgenstein encontra como uma noção que está relacionada ao “jogo de linguagem”.

§ 69 “Como explicaríamos a alguém o que é um jogo? Creio que lhe descreveríamos *jogos*, e poderíamos acrescentar à descrição: “isto *e outras coisas semelhantes* chamamos de ‘jogos’”. E nós próprios sabemos mais? Será que apenas a outrem não podemos dizer exatamente o que é um jogo? – Mas isto não é ignorância. Não conhecemos os limites, porque nenhum está traçado. Como disse, podemos – para uma finalidade particular – traçar um limite. É somente a partir daí que tornamos o conceito útil? De forma nenhuma! A não ser para esta finalidade particular”. (WITTGENSTEIN, 1979)

E agora sobre as regras, vejamos como se estabelece a relação entre regras e jogos:

§ 100 “não é jogo algum, se houver uma vagueza nas regras.” – Mas então não é um jogo algum? – “Sim, talvez você vá chamá-lo de jogo, mas em todo caso não será um jogo perfeito.” Isto é, ele está impuro, mas interesse-me por aquilo que aqui se tornou impuro, – Mas quero dizer: compreendemos mal o papel que o ideal desempenha no nosso modo de expressão. Isto é, também nós o chamamos de jogo, apenas estamos cegos pelo ideal e por isso não vemos claramente o emprego efetivo da palavra “jogo”. (idem)

Quando Wittgenstein diz que se interessa por jogos imperfeitos ou “impuros” nos permite perceber que os jogos não estão definitivamente acabados. A cada nova incorporação de idéias, de usos novos, teremos uma redefinição do jogo de forma ainda desconhecida e não-habitual de usar a linguagem, e até mesmo a palavra “jogo”. Se, por exemplo, numa

prática esportiva uma regra é mudada, terão os jogadores que absorver essa nova diretriz para podemos continuar aptos ao jogo. O termo “jogo”, por sua elasticidade que ganha no pensamento do filósofo, pode gerar confusão. A analogia com jogos infantis e esportivos pretende observar que por mais corriqueira e banal que uma atividade seja, ela mesmo assim comporta regras mínimas, não acontecem no vazio. Isso terá grande importância no pensamento de Pierre Bourdieu, como veremos mais à frente. De qualquer forma, com os termos jogos e regras, temos que, para o filósofo, nessa acepção ampla, seja qual for o jogo, ele não precisa ser perfeito, mas ter algum princípio que o torne *inteligível* para os praticantes, que contenha, portanto, alguma diretriz de ação, que são as *regras*. As transgressões são sempre possíveis, mas o importante é que os jogos tenham, em algum nível, uma “prescrição”, um entendimento socialmente reconhecível, que, como enfatiza o filósofo, apesar de não se constituírem num poder totalitário de um “ideal”. Jogos devem ser entendidos como práticas que em maior ou em menor grau obedecem a regras. Diríamos que dependendo do jogo (esportivos ou não), as regras são mais frequentemente (ou totalmente) ou menos frequentemente respeitadas. Ou seja, para o caso do emprego da linguagem, um jogo não delimita *todas* as situações futuras possíveis, mas apenas como se deu e funciona num uso em particular. Haverá regras gramaticais e sociais que prescrevem, no aprendizado social, como e quando tal expressão é adequada. Já no caso de um jogo de xadrez, as regras têm que se obedecidas de uma forma diferente porque, caso contrário, inviabiliza a prática do jogo. Cada jogo tem uma demanda própria.

Wittgenstein, ao se referir às regras, não se limita à perfeita correção gramatical, às regras estritas de sintaxe de uma língua, mas aos usos encarnados em contextos bem delineados. Essa noção ganha uma dimensão ampla que merece algumas observações. Quando observamos alguém se valendo de certas palavras, há uma espécie de “precisão” inapreensível no jogo, como se as ações estivessem em concatenação com algo que as moldam; como diretrizes gerais que podam os excessos conservando o essencial, que em nada se assemelha a um “ideal”, mas, no fundamental, trata de um ideal encarnado no aprendizado do funcionamento prático exigido pelo contexto. Obedecemos a regras não apenas sintáticas, mas também semânticas e pragmáticas. Os jogos de linguagem têm um farol cuja lanterna guiam as pretensões do falante para o foco firme, gerando a sensação de encadeamento com a realidade social da linguagem. As palavras e os conteúdos da intenção de enunciado “vazam” para padrões de linguagem de certas formas de vida, organizando o pensamento e ação. Assim, a suposta “vagueza” desaparece perante a condição reconhecida como regular da linguagem. Esses padrões de uso são reconhecidos socialmente. Os jogos são previstos e

práticos porque são regulares, embora nem todos tenham precisamente uma formalização jurídica.

Como tijolos elementares para a efetivação ampla da linguagem, os jogos estão arquitetados por meio de uma armação tácita que indica o modo correto, usual, de se usar certas palavras ou frases. Há regras para que os jogos de linguagem sejam devidamente entendidos e passíveis de respostas e continuidade. Isso é um reflexo direto da cultura que engendra parâmetros que anunciam *o que* se pode e *como* se pode fazer, sem se precisar ter um tutor encarnado. Trata-se de algo existente em qualquer aprendizagem, como um princípio de funcionamento do pensamento e das ações que está presente em todo o espaço social, embora possa se desconhecer a sua existência formal.

Em se tratando das preocupações dentro da problemática wittgensteiniana, há regras que não se instalam de forma consciência e deliberada, como uma instrução que se faz para alguém de forma casual; mas algo que possa funcionar sem a consciência de que se está seguindo princípios norteadores de ação e pensamento, que tem uma base mais constante para que possa se consolidar como uma prática corriqueira:

§ 199 O que chamamos “seguir uma regra” é algo que apenas *uma* pessoa pudesse fazer *uma* vez na vida? – E isto é naturalmente, uma anotação sobre a *gramática* da expressão “seguir a regra”. Não pode ser que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não é possível que apenas uma única vez tenha sido feito a comunicação, dada ou compreendida uma ordem, etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (costumes, instituições). (ibidem)

Vê-se que nesse aforismo o autor adverte que as disposições que temos para se seguir regras não se fundam numa única tentativa, mas por “hábito”, por existência de instituições que asseguram e asseveram a vigência de certas diretrizes que devem ser respeitadas para que ação tenha continuidade. A menção às instituições indica que a validade dessas regras só pode ser compreendida nas instâncias que elas são encontradas, nas situações correntes, que são herdadas, e por isso mesmo, são anteriores ao indivíduo. Se segue regras porque elas preexistem ao indivíduo, porque elas são condição de reprodução da cultura, ou seja, se segue certas regras porque elas são incorporadas na fase de desenvolvimento do ser social. Desde já é importante perceber que *regras* são diferentes de *leis*. As regras são como tal porque precisam ser aprendidas, repassadas, reproduzidas constantemente para que elas possam ter esse status. Uma lei da natureza, por exemplo, não precisaria de instituições para se firmar, uma vez que seria um fenômeno obrigatório que independeria de instituições para ser seguida

e reproduzida nas ações. Ao contrário de leis, *regras* dependem de outros fatores para que elas sejam seguidas, funcionando como guia de ação.

Vê-se que a condição sociológica que se anuncia nos escritos de Wittgenstein são reflexo de sua nova apreensão da filosofia põe em relevo o caráter institucional da linguagem. Não há, a princípio, para compreendermos a relação entre jogos e regras, um ordenamento unívoco para que um jogo seja considerado como tal. Ou seja, para que o jogo exista, para que alguém possa aprender o propósito de uma palavra etc., há algumas linhas direcionais básicas que indicam genericamente o funcionamento do jogo. A criança precisa de instrução e de praticar ações lingüísticas repetindo-as nas suas relações com o mundo para que possa realmente aprender o seu uso.

O aprendizado de regras, no que se refere ao uso de palavras e ao treinamento feito para orientar as crianças, não é restrito ao aprendizado de regras gramaticais. No entanto, para o caso da linguagem, os seus usos estão constantemente “especializados” em contextos mais ou menos definidos, o que faz pensar que não basta o conhecimento da gramática de um idioma, mas há necessidade também da gramática social de seus usos. Cada contexto exige uma forma de se empregar a linguagem que pode soar, socialmente falante, para as pessoas que já tem familiaridade como certas dinâmicas sociolingüísticas, excessivamente detalhista ou demasiado vago.

§ 60 Se digo: “minha vassoura está no canto”, isto é propriamente uma asserção sobre o cabo da vassoura e a escova da vassoura? Poder-se-ia em todo o caso substituir a asserção uma que indicasse a posição do cabo e da vassoura. E essa asserção é como que uma forma analisada da primeira. – Mas porque chamo-a de “mais analisada”? – Ora, se a vassoura se encontra lá, isto significa pois que o cabo e a escova devem estar lá e numa posição determinada, um em relação a outro; e isto estava anteriormente como que oculto no sentido da frase, e na frase analisada isto está *pronunciado*. Portanto, aquele que diz que a vassoura está no canto, quer dizer realmente: o cabo e a escova estão lá, e o cabo está enfiado na escova? – Se perguntarmos a alguém se penso isso, responderia certamente que não pensara especialmente no cabo de vassoura ou na escova. E esta seria a resposta *certa*, pois ele não queria falar especialmente nem do cabo de vassoura nem da escova. Imagine que você diga a alguém em vez de “Traga-me a vassoura!” – “traga-me o cabo de vassoura e a escova que está enfiada nele!” – A resposta a isto não é: “Quer a vassoura? E por que você exprime isso de maneira tão estranha?” – Ele compreenderá melhor a frase mais analisada? – Essa frase, poder-se-ia dizer, produz o mesmo efeito que a habitual, mas por um caminho mais incômodo. (ibidem)

Neste último aforismo, vê-se que não basta obedecer às regras sintáticas para que o conteúdo enunciado possa cumprir satisfatoriamente o seu propósito inicial. Outras regras de uso também fazem parte da comunicação: práticas de uso que não se reduzem às correções

analíticas, mas à sua aplicação prática cujo traço distintivo é a facilidade de emprego e de assimilação por parte do ouvinte. O uso prático, fácil de manipular, permite observar que a linguagem funciona por meio desses esquemas que já pressupõe um conjunto de detalhes que não precisam ser explicitados.

Assim, a formação do agente lingüístico não se reduz a incorporação de regras de gramática, mas de regras práticas que dão um passo à diante das prescrições abstratas que se possa receber num ambiente escolar. Em cada contexto caberia uma forma própria de adequação da linguagem que teria em vista contabilizar outros critérios de regulação, que tem como base o *pragmatismo* do uso. Além disso, o que se quer aqui dizer é que essas regras só podem ser satisfatoriamente aplicadas se as instituições sociais que as administram, encarnadas nos adultos, por exemplo, precisam não apenas instruir, mas também reproduzir essas regras. Como bem se pode deduzir do que Wittgenstein anuncia no aforismo 199, não se segue uma regra uma única vez. As instituições que lhe dão suporte precisam ser constantemente revistas para que essas regras continuem valendo.

O que diferencia esse entendimento sobre regras, por exemplo, ao contrário de uma teoria científica que prescreve como uma fórmula deve ser usada, as regras gramaticais não são explicitadas, nos casos comuns, (isso só ocorre formalmente na escola), mas estão contidas nos aprendizados ostensivos, o que se coaduna com o caráter prático de aquisição da linguagem, e no caso da sociologia de Bourdieu, veremos, as estruturas objetivas que se tornam em matriz de disposições individuais (*habitus*). Para se seguir regras de jogos ou mesmo de instituições mais robustas, elas devem preexistir aos indivíduos – como fatos sociais –, ou ao menos serem um fator que interfira na ação, só assim podemos falar de regras. Daí é uma condição capital da cultura, encarnada em indivíduos reais, a *tutoria* implícita e explícita entre os indivíduos quanto à necessidade dos jogos e das instituições em geral. É através das regras que as ações do *habitus* não se tornam delírios individuais. As forças volitivas dos indivíduos precisam se enquadrar às regras do jogo para serem elevados à condição de comportamento socialmente reconhecido pelos seus pares. Isso assim ocorre porque regras são ensinadas *pelo* meio e *para* o meio social.

Cada jogo de linguagem tem suas regras de funcionamento. Wittgenstein também imagina que não há como fixarmos princípios de regras que sejam válidas para todos os casos.

§ 142 Apenas em casos normais o uso das palavras nos é claramente prescrito; não temos nenhuma dúvida, sabemos o que é preciso dizer neste ou naquele caso. Quanto mais o caso é anormal, tanto mais duvidoso torna-se o que queremos dizer. E se as coisas se comportassem de modo totalmente diferente do que se comportam de fato – e se não houvesse, por exemplo, expressão característica da dor,

do terror, da alegria; se o que é regra se tornasse exceção e o que é exceção, regra, ou se as duas se tornassem fenômenos de frequência mais ou menos igual – então nossos jogos de linguagem normais perderiam seu sentido. – O procedimento de colocar um pedaço de queijo sobre um balança e fixar o preço segundo o que marca o ponteiro perderia seu sentido, se acontecesse freqüentemente que tais pedaços, sem causa aparente, crescessem ou diminuíssem repentinamente. Esta observação tornar-se-á mais clara quando discutirmos coisas tais como a relação da expressão com o sentimento, e questões semelhantes. (ibidem)

Pelas observações feitas pelo filósofo, as regras precisam de algo constante, que fixe os padrões, para que se evite os desacordos e as confusões de entendimento. A ausência de regras de funcionamento de jogos leva crer que ao *caráter arbitrário do jogo*, porquê social, se somaria a impossibilidade de estabelecer usos concordantes. Cada um passaria a arbitrar os usos da linguagem ao seu bel-prazer. Como resultando, teríamos dificuldade de reconhecer os jogos e, mesmo, saber o que se passa nas intenções de nosso interlocutor. A comunicação precisa de usos regulares como uma base de apoio, que seria a *recursividade* da linguagem. Mesmo quando se burla propositalmente a recomendação de uso, assim o faz desviando-se do uso regular conhecido, mas que se dá ao ouvinte a possibilidade de entender a corruptela visada. As necessidades de se fixar regras de funcionamento são, a princípio, nascidas da interação humana, do intercâmbio social, que só pode se tornar eficaz quando regras claras são seguidas regularmente. Nesse sentido, para Wittgenstein, a idéia de regras é semelhante à constância dos usos para que haja consenso sobre eles, a partir deles, apesar do risco constante de subversão dessas regras.

§ 242 Para uma compreensão por meio da linguagem, é preciso não apenas um acordo sobre as definições, mas (por estranho que pareça) um acordo sobre os juízos. Isto a lógica parece guardar; mas não guarda – Uma coisa é descrever o método de medir, outra é encontrar os resultados da mediação e exprimi-los. Mas o que chamamos “medir” é também determinado por uma certa constância dos resultados da medição. (ibidem)

Somente as tradições de uso fixam o juízo e transformam a repetição sistemática de sua aplicação em padrões reconhecíveis. Quando há impossibilidade de definições que se possa explicitá-los indefinidamente, faz supor que os acordos tácitos de que nosso autor faz menção, os juízos, foram rompidos. O que faz a linguagem ter como uma de suas características a comunicação é que ela constitui “juízos” básicos que sintetizam seus usos, sua regularidade. Assim, trocas lingüísticas não ocorrem numa *dupla-arbitrariedade* (original,

por não estar inscrita na natureza; e pessoal, por divergir dos usos socialmente consagrados ou distinguíveis), mas é coordenada por regras de uso que circulam no mundo social.

Existe, pois, regras explícitas e implícitas pela prática, instruções para o modo correto de aplicar uma regra, tais como os exemplos de regras para o uso de fórmulas matemáticas, e regras que se insinuam com a repetição e regularidade da prática, instalando-se no indivíduo à sua revelia. Nos casos nos quais a instrução é explícita, fica claro que o que se deve fazer, bastando repeti-la até que se fixe a regra. Mas nos casos nos quais não há uma indicação formal, como nos casos de aprendizado da língua-materna, em que, sabemos, há pessoas que vivem e morrem analfabetas, mas que são falantes competentes de sua língua, as regras gramaticais são fixadas de outra forma. O mesmo se dá na incorporação prática de valores e disposições sociais. Age-se ou pensa-se de um certo modo, mas desconhece-se a natureza (social) que transformam algo que foi repassado no convívio social em constituições disposicionais.

§ 54 Pensemos, pois, naqueles casos para os quais dizemos que um jogo é jogado segundo uma regra determinada! A regra pode ser um auxílio no ensino do jogo. É comunicada àquele que aprende e sua aplicação é exercitada. Ou é uma ferramenta do próprio jogo. Ou: uma regra não encontra emprego nem no ensino nem no próprio jogo, nem está indicado num catálogo de regras. Aprende-se o jogo observando como os outros o jogam. Mas dizemos que se joga segundo esta ou aquela regra, porque um observador pode ler essas regras na práxis do jogo, como uma lei natural que as jogadas seguem. – Mas como o observador distingue, nesse caso, entre um erro de quem joga e uma jogada certa? Há para isso indícios no comportamento dos jogadores. Pense no comportamento característico daquele que corrige um lapso. Seria possível reconhecer que alguém faça isso, mesmo que não compreendamos sua linguagem. (ibidem)

Essa assimilação das regras, das regularidades do jogo, é que está no cerne da questão sobre como se dá a integração dos indivíduos à cultura. A forma como alguns “captam” os meandros do jogo que muitas vezes podem não ser abertamente discerníveis pelos integrantes de uma dada cultura são os conteúdos pré-reflexivos e, portanto, pré-lingüísticos que orientam as atividades práticas em boa parte do cotidiano. Talvez possa mesmo acontecer que não se tenha mesmo consciência das regras, só de sua incorporação sistemática que prescinde de formalização clara. A sintonia com as idéias de Bourdieu se torna flagrante, na medida em que os esquemas cognitivos de formação do indivíduo têm uma gênese silenciosa, semelhante ao que Wittgenstein menciona sobre os jogos em que as regras não são explícitas. Os móveis da ação social estão para além da explicitação, tal como seria num gráfico cartesiano.

Visto que Wittgenstein adota uma visão de linguagem que se volta para a prática, os significados sociais de uma língua não são apenas a denotação de objetos, mas se entrelaçam

às formas de vida que lhe dão sustentação. A noção de regra, para o filósofo, diz respeito à técnica lingüística, mas também às situações que prevêm *regulações da ação*, uma vez que os jogos de linguagem são praticados no mundo social associado a uma imbricação maior na vida social. As pessoas, além de mover a boca, gesticulam e modalizam sua voz com mais outros sinais corporais que garantem os sentidos das palavras e expressões. A linguagem é assim uma exteriorização de algo mais concreto do que as palavras: as relações sociais que encontram na enunciação um dos veículos para se fazer reconhecer lingüisticamente, mas que contém elementos que vão além da consciência lingüística. Os usos correspondem a contextos que envolvem também uma *prática do corpo*. O seguir de uma regra, portanto, comporta também a sincronicidade do corpo. O reconhecimento dos usos da linguagem, a cumplicidade entre o indivíduo e o meio social, forma *praticamente* a sua competência no manejo da linguagem. Tal como no *habitus*, Wittgenstein entende que as regras se fixam no agente, fazendo-o filtrar o que deve ser a ação ótima da qual não se pode ter maiores dúvidas:

§ 219 “As passagens já foram todas feitas” significa: não tenha mais escolha. A regra, uma vez selada com uma significação determinada, traça uma linha a ser seguida por todo o espaço. – Mas se este fosse verdadeiramente o caso, em que me ajudaria?
 Não; minha descrição só tinha sentido quando era compreendida simbolicamente. – *Isto me parece assim* – deveria dizer.
 Quando sigo a regra não escolho.
 Sigo a regra *cegamente*. (ibidem)

Assim, Wittgenstein entende que seguir regras é uma conduta que não precisa ser refletida ou justificada pelo agente. Regras se insinuam silenciosamente nas repetições que expõem e delineiam os usos da linguagem. A noção de que há algo por trás das regras é semelhante ao que os estruturalistas diriam sobre o domínio da linguagem sobre os seus falantes. A diferença é que no caso específico da linguagem, as palavras comportam um uso *mínimo*, mas que não explicitam todas as possibilidades e amplitude de aplicação. Isso ocorre dependendo dos modos de vida, de usos que são conhecidos e práticos para o agente, ou seja, apesar dele conhecer sua língua, ele só falará, em geral, o que passou pelos seus ouvidos e por sua prática. O aprendizado ocorre paulatinamente, fazendo com que a invisibilidade da regra possa fazer os agentes se tornarem aptos a partir delas sem a necessidade de refletir sobre elas. Embora possam existir vários tipos de regras, haverá aquelas em que não precisamos pensar em obedecê-las para inadvertidamente segui-las. Eis o princípio da incorporação da linguagem.

Ou seja, a regra não é algo que se siga uma vez ou outra, mas, em se tratando da linguagem e das ações sociais em geral, é uma prática usual que se define e que se coordena pelos seus usos socialmente marcados. É notória a semelhança com uma das questões que envolvem a sociologia: ação e regra, ou melhor, ação e estrutura. Sigamos com mais um aforismo:

§ 206 Seguir uma regra é análogo a: seguir uma ordem. Somos treinados para isto a reagimos de um determinado modo. Mas que aconteceria se uma pessoa reagisse *deste modo* e uma outra *de outro modo* a uma ordem a ao treinamento? Quem tem razão?

Imagine que você fosse um pesquisador em um país cuja língua lhe fosse inteiramente desconhecida. Em que circunstância você diria que as pessoas ali dão ordens, compreende-nas, seguem-nas, se insurgem contra elas, e assim por diante? (ibidem)

No exemplo supracitado no aforismo⁵, as regras se apresentam subjazendo todas as condutas que não precisam ser publicamente evidentes e discerníveis para os participantes do jogo, sendo, portanto, dificultosas para quem está fora do jogo. Assim, um observador externo fará milhares de especulações sobre os possíveis significados, por nem sempre essas regras serem exteriorizáveis pelos praticantes. Ainda pode ocorrer que os significados das palavras, por depender de seu contexto de uso, não sejam generalizáveis para outras situações que aparentemente se assemelhem. Ou seja, outra dificuldade adicional é saber o que de fato se desenrola entre os agentes que podem ter intenções bem diversas das interpretações do investigador. As hipóteses explicativas devem variar dependendo do que um etnólogo, por exemplo, considera como o traço mais distintivo mais importante da cena que acontece diante de seus olhos. A incerteza do etnólogo sobre se há realmente um reflexo perfeito entre um enunciado, um jogo de linguagem, que afeta diferentemente aos indivíduos que nele reconhecem algum valor cultural, é toda a dificuldade que ocorre nas ciências sociais quando a teoria do pesquisador quer classificar univocamente algum fenômeno cultural. Esse, como indica Bourdieu, sofre má-interpretação quando o pesquisador não percebe que ao classificar uma ação, estamos usando parâmetros que são oriundos da *nossa* prática que, é provável, não serão satisfatórios para captar a relação entre ação, regras e contexto social, principalmente porque há uma defasagem entre a prática, que está inscrita no corpo, e a teoria, que pode correr o risco de desconsiderar variáveis importantes.

Esse problema teórico sobre a prática de regras que normatizam a ação é o que move as reflexões de Wittgenstein:

⁵ As produções do filósofo Willard van Orman Quine, sobre a teoria da indeterminação da tradução parecer ter nesse aforismo sua inspiração inicial.

§ 125 O fato fundamental aqui é que fixamos regras, uma técnica, para um jogo e que quando seguimos as regras, as coisas não se passam como havíamos suposto. Que portanto nos aprisionamos, por assim dizer, em nossas próprias regras.

Este aprisionamento em nossas regras é o que queremos compreender, isto é, aquilo de que queremos ter uma visão panorâmica.

Isto esclarece nosso conceito de *querer dizer*. Pois, naqueles casos, as coisas se passam de modo diferente do que havíamos querido dizer e previsto. É exatamente o que dizemos quando, por exemplo, surge a contradição: “Não fui o que eu quis dizer”.

A posição cotidiana da contradição ou sua posição no mundo cotidiano: este é o problema filosófico. (ibidem)

A partir da compreensão de que seguimos regras, seja de que espécie for, sabemos agora onde reside os equívocos e as insuficiências de que acomete os falantes ou usuários de regras. Para Wittgenstein, a linguagem não é apenas uma denominação de objetos (etiquetagem de objetos), mas sim um meio de ação. Isso quer dizer que com a linguagem podemos guiar nosso entendimento para conceber determinadas idéias e descartar outras. Selecionamos pensamentos a partir de nosso contato com o mundo e de nossas vivências. Essa imersão no mundo da linguagem e, portanto, no mundo social, faz com que se forme em nós hábitos de pensamento, regras de conduta “irresistíveis” das quais é, portanto, difícil engendrar uma ação que se desvie das nossas condutas usuais. Assim, uma outra apreensão que podemos tirar da noção de regras contida nas Investigações é que além da força que a sintaxe de nossa língua materna tem sobre nós, há mesmo um cerceamento da própria produção e metabolização livre e voluntarista do que dizemos e pensamos. As *formas de vida*, a parcela da experiência na cultura que cabe a nós numa determinada situação social, nos faz tendencialmente predispostos a captar o mundo de determinada maneira. Um dos desacordos que podem acontecer é o mau uso de termos que não estão normalmente conectados ao seu uso regular, causado o problema apontado por Wittgenstein, como “escorregões”; por outro lado, percebe-se que os hábitos de pensamento estruturam a forma de interagir em determinadas circunstâncias: cria-se uma matriz de regras incorporadas que formam nossa familiaridade com os usos convencionais reconhecíveis ou válidos, e sua sintonia com o meu social.

Assim, ao fixarmos regras (explícita ou implicitamente), estamos circunscrevendo o que é passível de aceitação ou não, de acordo com as formas de vida. Uma frase do tipo: “não foi o que eu quis dizer” revela que houve, por um lapso, um apartamento temporário entre o que deveria ser proferido como razoável e o que realmente foi dito. As regras convencionais para se atingir determinado objetivo não foram seguidas. Reconhecer esse deslize é reconhecer também que só há a tentativa de correção quando há reconhecimento de seu uso

contextual no cotidiano. Ao perceber essa perda de sintonia, ocorre também a percepção de um padrão exigido pelos usos regulares, uma espécie de “superego”. A força do cotidiano, o problema filosófico por excelência, como anuncia nosso autor, é essa capacidade do hábito de formar nossos esquemas de pensamento e de nos constranger a adotar tais ou tais construções. Ajustados às formas de vida, as regras de que fazemos uso é como a recomendação mais plausível para empregarmos a linguagem que está em nós (é o que nos constitui como agentes e operadores da linguagem). Ao mesmo tempo, podemos também dizer que elas estão “pairando” nos contextos, nos encontros entre as pessoas que aprenderam a reconhecer que de nada vale falar sem ser entendido – com exceção das intenções deliberadas de manipulação – e que cada dinâmica social comporta um agregado de jogos acumulados que é comum aos falantes. Assim, o indivíduo que faz uso da linguagem em situações que não podem prescindir da presença e/ou existência do outro precisa fazer coincidir os sentidos de repertório lingüístico com os de seu interlocutor. Para que haja sentido – e a posição de Wittgenstein é a de que mesmo as supostas “vaguezas” da comunicação são plenas de sentido por estarem alicerçadas ao uso no contexto – é necessário o acordo entre juízos, e isso se dá quando as regras de ambos os falantes são comuns.

§ 269 Lembremo-nos de que existem determinados critérios de comportamento para que alguém não compreenda uma palavra: que ela não lhe diga nada, que ele não saiba o que fazer com ela. E critérios que fazem com que ‘acredite compreender’ a palavra, ligue a ela uma significação, mas não a correta. E, finalmente, critérios para fazê-lo compreender corretamente a palavra. No segundo caso, poder-se-ia falar de uma compreensão subjetiva. E de “linguagem privada” poder-se-ia chamar sons que ninguém mais compreende, mas que eu ‘pareço compreender’. (ibidem)

Esse “parecer compreender” não é um problema tão grave quanto se possa imaginar num primeiro momento. Só se torna realmente um problema quando não mais há possibilidade de acordos tácitos no decurso da dinâmica comunicativa, fazendo com que tudo que se possa fazer é pedir a palavra e inquirir: “o que você está querendo dizer com...?”. Ou seja, quando não mais como “recuperar pelo contexto” do que é ouvido. Essas observações também são válidas para os desacordos que podem ocorrer ao nível prático, quando não se conhece a tradição corrente de um lugar e se comente *gafes*, lingüísticas ou de comportamentos sociais inadequados.

Assim, seguir regras é um dos pontos para entendermos sobre a ação social. Sempre ocorre algum nível de coordenação por meios de regras que podem se dar de maneira explícita, tão como numa fórmula matemática; regras de jogos de tabuleiro em que as ações

são realizadas, reverenciando e pressupondo essas regras; e quando as regras atuantes são incorporadas de outra forma, que é o caso da linguagem.

8. O retorno à linguagem e o que resta para a filosofia

Assim, basicamente temos que, para Wittgenstein, existem regras que são a gramática de um idioma, as regras de uso de palavras formam nosso horizonte lingüístico (ou de pensamento), estruturando e criando limitações de nossos usos e entendimento do que fazemos da linguagem: as fórmulas matemáticas e as regras que são incorporadas pré-reflexivamente, que se constitui a forma mais íntima de nos relacionarmos com a nossa cultura herdada, nosso “pano de fundo” cultural que não conseguimos explicar claramente porque agimos e pensamos desta ou daquela maneira. Os pensamentos que o autor nutria durante sua fase tractariana não o fizeram perceber inicialmente que não precisamos purificar a linguagem, mas que os problemas filosóficos ocorrem quando nos distanciamos dessas regras e tomamos como referencial do que queremos significar essências que estariam escondidas por trás da linguagem, o que seria o equivalente a pensar algo que está fora da linguagem.

§ 109 A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem.

§ 110 “A linguagem (ou pensamento) é algo único” – isto se revela como uma superstição (não erro!) produzida mesmo por ilusões gramaticais.

E sobre essas ilusões, sobre esses problemas é que recai o *pathos*.

§ 111 Os problemas que nascem de uma má interpretação de nossas formas lingüísticas tem um caráter de *profundidade*. São inquietações profundas; estão enraizadas tão profundamente em nós quanto as formas de nossa linguagem, e sua importância é tão grande como a de nossa linguagem. – Perguntemo-nos: por que sentimos uma brincadeira gramatical como profunda? (E isto, como efeito, é a profundidade filosófica). (WITTGENSTEIN, 1979)

Portanto, até mesmo os enfeitiçamentos da linguagem só se constituem em problemas quando buscamos princípios que exigiriam sair da linguagem, sair dos seus usos mundanos. Vê-se que ele mantém sua crítica ao modo tradicional de fazer filosofia que procura um além-da-linguagem que ocultaria o que tanto os filósofos procuram: seu fundamento. Abandonar as pretensões de uma linguagem ideal e se prender apenas aos seus usos e conseqüências efetivas é uma forma de vencer o seu enfeitiçamento. Vê-se também que, de forma impiedosa, Wittgenstein taxa de “brincadeira filosófica” o que supostamente é o produto das especulações

infindáveis dos filósofos que não percebem que o que realmente estão praticando é forçar a linguagem a sair de si mesma, de falar sobre algo que ela não é capaz de fazer, e que o nosso filósofo identifica como o resultado da confusão originada da gramática que nos faz substancializar os meandros da sintaxe.

Wittgenstein – entendendo os problemas insolúveis que o filósofo se enredaria na busca de uma essência contida na linguagem filosófica – abandona o discurso filosófico tradicional e se lança na investigação da linguagem do cotidiano e, com isso, propondo que essa é a atividade filosófica por excelência, posto que, na primeira tentativa que empreendeu nesse ramo, entendeu que há coisas que na filosofia são impossíveis de serem sustentadas: “o que não se pode falar, deve-se calar”.

A tão referida “virada lingüística” ou “pragmática” é o reconhecimento, por partes desses filósofos, que entenderam o enunciado wittgensteiniano ou que acompanharam o mesmo percurso e que iniciaram uma nova maneira de preservar essa cátedra por meio do abandono (total ou parcial) da maneira habitual de se fazer filosofia. Assim, boa parte da produção filosófica do séc. XX se destinou a pensar a linguagem no seu funcionamento vulgar, comum, e, portanto, efetivo. O que vale como filosofia genuinamente contemporânea – a sua “novidade” – é o tratamento da linguagem, da mecânica factual do seu funcionamento que apesar de ser intimamente carregada de conotações práticas no seu emprego habitual, aos olhos do filósofo geram dois tipos de posturas básicas: ou se entende que os significados da linguagem concretamente encontrados estão coerentes com sua prática, devendo o filósofo formalizar ao elucidar como se dá esse emprego; ou se julga que há essências ocultas na linguagem que escapa ao arbítrio do seu falante, acarretando uma distorção entre a *essência* e o *uso*. Wittgenstein percebeu que, como filósofo, não há motivos para lutar contra a linguagem que costumeiramente se emprega na prática (disputa entre essência e uso), o que, em suas palavras, significaria sair da própria linguagem para falar da linguagem (o absurdo), mas apenas quando os usos divergentes de linguagem destoam, fazendo com que a linguagem não mais consiga comunicar. É neste caso que a elucidação lingüística se faz necessária.

Nessa prática filosófica, o papel possível e legítimo que resta é identificar os usos da linguagem e dos enunciados que estão funcionando e correspondendo à prática, bem como a análise de usos que geram incompreensão e equívocos por destoarem dos usos comuns. A filosofia, nas palavras de Wittgenstein, não é uma *teoria*, mas uma *atividade*. Atividade esta que se resguarda a corrigir as dificuldades de entendimento, principalmente quando as palavras são empregadas fora do seu uso habitual. Nesse sentido, dirá Wittgenstein, os problemas filosóficos ocorrem quando há o uso indevido de certas palavras em contextos que

não lhes são próprias, ou quando os filósofos querem falar de algo que a linguagem não pode dar conta.

Após a experiência que a sociologia teve com a filosofia, com os exemplos de Marx e Weber que se basearam na filosofia de sua época para pensar sobre questões sociais, os caminhos de ambas novamente se cruzam. A filosofia da linguagem tem condições para desempenhar plenamente sua atividade de *vanguarda* ao apontar, na prática lingüística, os elementos que expressam a dimensão oculta do entendimento comum, que não percebem o caráter incorporado que se fixa de modo não-consciente, não-refletido, que acaba possibilitando o uso da linguagem, como também o aprisionamento em esquemas funcionais erigidos nas formas de vida. Isso se dá com a aquisição da linguagem, mas também como toda a prática social, como veremos nas considerações sobre as idéias de Bourdieu.

“Quais são os seus usos e intenções? Quando a empregam, qual é a maneira particular de emprego?”: esses seriam os questionamentos que animam as pesquisas subseqüentes a partir do texto das Investigações. A vocação entre uma pesquisa que combine a filosofia da linguagem e a sociologia se torna mais evidente quando partimos do caráter eminentemente social da linguagem. Por ser eminentemente erigida no terreno social, a linguagem teria que ser investigada no seu imbricamento social, o que de início já revela sua afinidade com a sociologia. Sendo uma instituição social, vê-se que o projeto pretendido de Wittgenstein só pode ser integralmente realizado através de uma aproximação empírica com os seus usuários. Voltando-se para a prática lingüística, teremos que a filosofia novamente tem algo a dizer para a sociologia e às ciências humanas em geral.

Essa afinidade entre as disciplinas nos autoriza a dizer que isso é um ganho inquestionável para as ciências humanas, mas também tem seus efeitos colaterais: quando Wittgenstein elege a linguagem como objeto privilegiado para a filosofia, trouxe consigo uma maldição que perdura nos trabalhos que vêem nos meios lingüísticos uma entidade capaz de se sobrepor a todo o resto, como já indicamos anteriormente sobre os usos que se faz a partir da idéia de jogos de linguagem.

Apesar de localizar-se na filosofia o entendimento de como podemos pensar de forma pragmática a linguagem, o certo é que atualmente se percebe a sua influência direta em autores das diversas disciplinas das ciências sociais. O interesse nos textos wittgensteinianos, apesar de ser atualmente contumaz, é que eles nem sempre possui interpretações unívocas. Um consenso quanto às intenções originais e potencialidades dos textos ainda não é possível devido ao próprio modo de fazer filosofia do autor. O caráter fragmentário da obra e o tom provocativo do autor podem motivar projetos intelectuais de naturezas variadas e, não raro,

incompatíveis. O resultado dessas leituras já provocou uma série de apropriações particulares que impulsionam pesquisadores com projetos intelectuais ambiciosos e até polêmicos.

Muitos cientistas partem dessa perspectiva para propor uma maneira renovada de fazer filosofia. Se for devidamente investigado o que está em pauta nos autores ditos “pós-modernos”, não será difícil encontrar a centralidade da linguagem em detrimento das relações que tornam essa apropriação possível. Como não é correto afirmar que a linguagem tem como função se referir à realidade – tal como queria o Wittgenstein do *Tractatus* – teremos que há uma autonomização da linguagem, como se ela por si mesma fosse condição suficiente para criar a realidade, as relações sociais, e mesmo o conhecimento científico.

Além disso, apesar dessa ampliação da compreensão de linguagem, Wittgenstein continua atribuindo à filosofia a tarefa que ela já indicava no *Tractatus*:

§ 124 A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo. Pois também não pode fundamentá-lo. A filosofia deixa tudo como está”. § 126 A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. – Como tudo fica aberto, não há nada a elucidar. Pois o que está oculto não nos interessa”. (ibidem)

Embora haja uma mudança entre o entendimento da primeira e da segunda fase, temos uma continuidade da tarefa que resta à filosofia, que é similar ao que ele atribui inicialmente. Em vez de “purificar”, devemos desfazer os feitiços provocados pela nossa relação de cumplicidade que temos com a linguagem. Portanto, Ainda há como foco do trabalho filosófico apontar as irregularidades e exorcizar os enfeitiçamentos criados pelo rompimento de seus princípios elementares. Evita-se os pensamentos que podem ressuscitar entes metafísicos, tais como idéias que não estão no mundo, sendo apenas idealizações que escapam ao nível da fala, como uma propensão de tornar *material* aquilo é que da ordem do discurso. Um exemplo da maneira de como é feito esse trabalho, temos os seguidores diretos ou indiretos de Wittgenstein, como John Austin e John Searle, que partem das indicações dadas pelo vienense e elaboram uma forma de refinar as análises sobre a linguagem.

A linguagem é um guia da ação, logo, mesmo quando se faz uso de termos metafísicos, eles não estão necessariamente quebrando o paradigma do uso regular, porque mesmo o uso de termos da ética como “bem”, “mal”, e mesmo a invocação de deuses e entidades sobrenaturais servem para propósitos práticos no interior de jogos de linguagem bem particularizados (embora possamos também distinguir vários propósitos políticos e manipulatórios que podem decorrer disso). A linguagem só “entra em férias” quando os falantes são conseguem estabelecer acordos quanto ao que querem dizer, ou, no caso de

deuses, quando esses deixam de representar alguma coisa para o fiel; ou seja, quando ela já não diz mais nada.

O filósofo deve ser sensível aos usos e intenções visadas pelo usuário. Mesmo os usos que parecem equivocados, deturpados, distorcidos, são legítimos se servem, em alguma medida, como guia de ação. O importante é identificar a função que a linguagem empregada assume nos mais variados contextos, e não se elas possuem ou não a forma como o pesquisador desejaria que tivessem. A sociologia pode partir também dessas considerações para pesquisar em que medida a linguagem está ligada à prática e quando ela se torna problemática. Como um dos aspectos da prática, ver que ela ocorre e a que propósitos servem, é de interesse da sociologia, cujas análises teóricas trarão várias implicações explicativas. As noções de *jogo de linguagem*, *formas de vida*, *semelhanças de família*, *regras* apesar de terem origem no contexto da filosofia da linguagem, são princípios que dizem respeito a outras dimensões da prática social, como veremos no próximo capítulo. Assim, as idéias wittgensteinianas aqui arroladas não dizem respeito apenas à linguagem, mas também podem ajudar a esclarecer sobre as práticas humanas em geral.

II. Bourdieu e sua relação com a linguagem e a prática

“O senhor cita Muitas vezes Wittgenstein. Por quê?”. “Wittgenstein é certamente o filósofo que me foi mais útil nos momentos difíceis. É uma espécie de salvador para os períodos de grande angústia intelectual: quando se trata de questionar coisas tão evidentes como “obedecer a uma regra”. Ou quando se trata de dizer coisas tão simples (e, ao mesmo tempo, quase inefáveis) como praticar uma prática” (BOURDIEU, p.21: 2004)

O ser humano só se constitui como ser social quando entra em contato com algum produto da ação humana que lhe provoque efeitos simbólicos; seja um objeto material (que nele está investido de sentidos simbólicos que, se faz parte do conjunto das relações desse indivíduo, passa a ter um sentido pessoal e social reconhecido), seja mesmo o contato direto através do intercâmbio lingüístico, que seria a forma mais pungente de sua condição de ser fundamentalmente social cuja expressão social é uma de suas características mais marcantes, e que para muitos pensadores definem a “condição humana”. Apesar de aparentemente a linguagem ter o poder de esclarecer sobre o funcionamento do mundo social, muitas ações e comportamentos humanos são realizados sem que tenha havido previamente uma instrução que deliberadamente indicasse, a cada momento, o que deve ser feito para que determinadas ações e intenções lograssem sucesso. Há uma parte das interações humanas que formam o ser social que não precisam de uma enunciação, como num treinamento escolar explícito, para alcançar o êxito; o que aparentemente representa maior parte das ações humanas, os conteúdos de ação que não precisam ser rigorosamente refletidos e formalizados para serem eficazes. Tanto a prática de incorporação das instituições sociais em geral, quanto a instituição da linguagem no indivíduo, são assimiladas através de uma imersão que nem sempre podem contar com um gabarito do que deve se recorrer em momentos triviais ou mesmo em momentos de dúvida.

Neste capítulo, vamos extrair o que podemos aprender com os ensinamentos de Wittgenstein que influenciam, ou pelo menos nos revelam, o paralelismo com as idéias de Pierre Bourdieu. Os principais conceitos abordados a seguir dizem respeito à problemática da constituição do agente da linguagem, de seu entrelaçamento com as demandas sociais que revelam a economia lingüística que, no terreno da sociologia, assume uma dimensão mais complexa, porque não se trata apenas de mostrar como funciona praticamente a linguagem, mas também como o desenvolvimento dela se dá no âmbito social mais amplo. Veremos como as noções retiradas do pensamento de Wittgenstein, ou seja, a *contextualidade do uso da*

linguagem nos lança para questões sociais que não poderiam ser devidamente formuladas no ambiente da filosofia. Assim, pensar a prática da linguagem – suas condições e conseqüências – exige que ponderemos sobre como as implicações do pensamento de Wittgenstein suscitam nos estudiosos da sociologia; quando se percebe que aquilo que parece ser o mais natural, nossa intimidade e dependência da linguagem, se mostra marcado por uma conjunção de fatores que desconhecemos, mas que reproduzimos sem saber de sua origem. O lado oculto da prática, cujo uso da linguagem é apenas uma de suas manifestações, é parte essencial do pensamento sociológico de Bourdieu. Então, a partir das considerações feitas no primeiro capítulo podemos traçar os pontos em comum que unem esses dois autores, realizando uma reformulação das idéias dos jogos de linguagem para tratar de conceitos e questões sociológicas. Ou seja, como podemos apreciar as idéias de Wittgenstein dando um enfoque sociologizante.

1. O habitus em geral e a prática social

Aparentemente, os maiores dilemas que o sociólogo se depara, no trato da definição sobre a causalidade social, diz respeito à sua inclinação teórica que pode tender para um lado que privilegie e concentre a análise nos aspectos macrossociais (a visão objetivista cuja interpretação final se realiza sem a contribuição dos agentes sociais), ou que procure nas decisões e interpretações individuais o móvel mais adequado da ação, o que caracterizaria uma visão subjetivista. Não raro, as divergências teóricas dentro do campo sociológico se dão nessa divisão dicotômica entre posturas fundamentais sobre a gênese da ação humana, sobre os determinantes sociais que resultam em explicações diferentes. O problema é que apesar dessas visões não serem substancialmente concorrentes antagônicos que se excluem mutuamente quando tratadas sem paixões teóricas, é certo que cada uma encerra as duas dimensões mais importantes do objeto sociológico: o sujeito da ação e seu meio social circundante.

Há alguns “nós” teóricos da sociologia que estão se desatando, principalmente os que lidam com o que há de mais íntimo ao nível subjetivo e que, para muitos, descartando a perspectiva da *teoria escolha racional*, permanecem inacessíveis para a teorização racional. Uma dessas questões é a problemática em torno da *ação individual*. Como orientação geral sobre o tema, a sociologia ora define a liberdade irrestrita do sujeito da ação (que teria sua expressão máxima na filosofia existencialista sartreana, como sujeito autor de si mesmo), ora condena o ser social ao destino de uma mera marionete de forças ocultas em tempo integral;

mecanismos esses – cuja força simbólica ditaria comportamentos sociais padronizados que apesar de serem reconhecidos pelo sujeito como de sua lavra –, que não resiste a uma análise estruturalista tradicional que descortinaria a força lógica das condutas estruturadas. (“Eles sentem, mas não compreendem”). O indivíduo atribui uma racionalidade que é gerada por lógicas que escapam ao seu arbítrio.

A ciência social pesquisa a causalidade dos fenômenos sociais, ou, pelo menos, os fatores que colaboram na dinâmica da sua reprodução e desenvolvimento. Essa ânsia em isolar, na sociologia, quais são esses fatores da força motriz da ação leva a polarizar a discussão entre teorias que ratifiquem a liberdade do sujeito e as que sublinhem seu determinismo puramente externo. Essas preocupações interferem na redação final sobre como relatar os achados de pesquisa numa unicidade de posicionamento teórico. Muitos trabalhos sociológicos, nas suas considerações finais, escorregam para uma das vertentes anunciadas.

Dentro das discussões teóricas da sociologia devemos, no entanto, focar os instrumentos intelectuais tomando como ponto de partida a idéia central de que a sociedade existe antes dos indivíduos e que, antes de qualquer observação, devemos questionar em que grau se dá a absorção dos produtos sociais ao nível individual. Por outro lado, a sociedade só existe como tal porque há regularidades mínimas necessárias para que as pessoas se entendam sobre como regular suas condutas em coordenação com as condutas alheias. Pierre Bourdieu entendeu que a saída para esse impasse entre *ação* e *estrutura* é a combinação de ambas em dois níveis conceituais de abstração: o mundo social existe porque há a confluência entre *estruturas objetivas* (que existem fora e antes do indivíduo) e *estruturas incorporadas* (que existem no indivíduo e para o indivíduo que o formam como sujeito social). Ou seja, não há porquê se decidir entre as duas perspectivas quando as duas interagem de forma dialética. As estruturas objetivas – essa parte da teoria estruturalista que Bourdieu conserva – são a própria cultura que orienta a certos preceitos que, em níveis variados, são percebidos e metabolizados pelos indivíduos. Não há, portanto, para o autor, dicotomia entre “indivíduo e sociedade”, mas os dois itens são aspectos de um mesmo fenômeno.

Depois de acatado que há instâncias na sociedade que impõe sua força e que contribuem para a conformação social, precisa-se ver como se dá a relação que os indivíduos estabelecem com essas estruturas. Eles apenas se deixam inconscientemente guiar pelas estruturas ou há algo mais? O que seria esse “algo mais” ao nível do indivíduo?

Ciente que reduzir a experiência social a um sonambulismo estrutural impede de superar as aporias passadas, uma vez que se perde de vista outras variáveis ainda não contabilizadas, e que sem a sua observância acabam reificando o trabalho sociológico, Bourdieu tece considerações sobre a parte “subjetiva” da ação. Como parte de seu projeto

intelectual, a revisão e a inclusão da ação individual passa a constituir um dos eixos de análise, resgatando a prática efetiva dos agentes em vez de se conformar com deduções lógicas de teorias formalistas. Tomando como premissa que o agente precisa de elementos culturais para se desenvolver, não há mais espaço para considerações sociológicas cujo pressuposto seja a *vontade desimpedida*, livre de quaisquer imposições externas. Então devemos saber efetivamente como se moldam essas ações ao nível da individualidade. Como determinar os rumos da ação individual, prescindindo de explicações estruturalistas e individualistas, seria a principal maneira de delinear o caminho a ser perseguido por uma sociologia da ação, uma sociologia da prática.

Como forma de contornar essas alternativas que não realizam plenamente a questão fundamental da ação social, Bourdieu se vale do conceito de *habitus* para propor uma solução sobre quais seriam os reais móveis da relação entre os indivíduos e suas interações. Esse princípio da disposição individual privilegia a sua singularidade, na sua condição de agente que adquiriu seu comportamento e propensão para um determinado modo de ação, que apesar de ser “seu” e não ser intercambiável com outros agentes, não é produto da escolha consciente e calculada, mas sim, conseqüentemente, por um *desconhecimento de si* fundamental, que forma seu ser social e sua *permanência* identitária que não pode ser voluntariamente abandonada sem maiores problemas⁶.

Vejamos como Bourdieu cunha o termo em vista da causalidade da ação social:

A relação com o mundo social não é a relação de causalidade mecânica que freqüentemente se estabelece entre o “meio” e a consciência, mas sim uma espécie de cumplicidade ontológica: quando a história que freqüenta o *habitus* e o *habitat*, as atitudes e a posição, o rei e a sua corte, o patrão e a sua empresa, o bispo e a sua diocese, é a mesma, então é a história que comunica de certo modo com ela própria, se reflecte nela própria, se reflecte ela própria. (BOURDIEU, p.83: 2005)

O *habitus* é a conexão individual com o mundo social. É o conjunto de estruturas objetivas – os fatos sociais – que anunciam sua exterioridade que repercutirá no indivíduo. Como parte da condição de adaptação ao seu contexto imediato de nascimento social e inserção, o *habitus* incorpora na prática aquilo que é indispensável para a integração ao meio, tal como o padre está integrado à sua diocese. A agregação dessas estruturas objetivas supõe que não se tenha “recortado” um espaço para si reconhecido como o produto da deliberação individual; por isso que ele, o *habitus*, não se reduz à mera cultura individual que se optou

⁶ Antes de Bourdieu, outros intelectuais, como Norbert Elias já faziam uso do termo *habitus* como o conceito sociológico que visava superar o dualismo entre indivíduo e sociedade. Aparentemente, Bourdieu parte dessa concepção de *habitus* de Elias para resolver essa dicotomia entre as duas instâncias do social.

conscientemente no decurso de sua trajetória individual. Ao contrário desse último, que denotaria a idéia de sujeito construtor criando suas próprias possibilidades, o que temos em Bourdieu é que à medida que o indivíduo convive com o seu meio social circundante, incorpora valores, idéias, hábitos, tradições e formas de vida que serão a matéria-prima para a formação de sua individualidade e identidade social.

Na dependência da cultura para sobreviver, o ser humano se ligará ao seu meio por assimilação de esquemas mentais, que o fará habilitado para agir e se portar de determinada maneira, que será a base para que ele possa adquirir e se apropriar dos recursos simbólicos que estão naturalizados e objetivados na cultura. Os elementos dispersos e pouco explicitados da cultura serão assimilados e reunidos ao nível do indivíduo formando suas estruturas cognitivas.

São significados que prescindem de justificativas formais, mas que o pesquisador pode identificar como estruturas objetivas (tanto explicitamente, como no caso de *regras explícitas*, como tacitamente, como no caso de regras implícitas que são deduzidas do comportamento de alguém ou de uma sociedade). Essas estruturas objetivas são também *estruturantes*, se transformando em esquemas cognitivos para o indivíduo. É a parte incorporada da cultura que cabe a cada um como integrante legítimo do mundo social. O *habitus* é individual por ser o resultado da incorporação parcial dos bens simbólicos que contribuíram para o desenvolvimento das competências e das formas de discriminação (no sentido da “seletividade” do olhar) das marcas que delimitam valores e significados sociais. É o princípio de *visão e divisão* que Bourdieu não se cansa de repetir durante sua vasta obra.

Para que alguma estrutura simbólica, um idioma estrangeiro, um estilo musical, um estilo de vida etc. possa ser um “valor”, ela precisa ser reconhecida como tal; precisa que haja indivíduos que possuam, nas suas estruturas cognitivas, a capacidade de reconhecê-las como dignas de tal valor, que, portanto, representem algo. (O valor das coisas é, em grande parte, determinado pela atribuição social dada à coisa, e não a coisa mesma tem um valor naturalizado, intrínseco). Essa idéia é identificada como um conceito marxista, o “fetichismo da mercadoria”, que cria a idéia de que os produtos dispostos no mercado sejam vistos de forma “miraculosa”, e não como produto finalizado pelo empreendimento humano. Isso quer dizer que o meio social, a educação dos sentidos, sua história individual, proporcionam os esquemas perceptivos e valorativos que estão na base do que chamamos de “personalidade”, e que Bourdieu chama de *habitus*. O sentimento de integração, de coerência com o mundo, ocorre quando há um encontro entre essas estruturas que passaram a constituir o *habitus* e sua coordenação com o mundo social, ou uma parcela dele. Uma sintonia entre expectativas e a confirmação delas pelo mundo social é sinônimo de que há uma imbricação ótima entre os

conteúdos incorporados e os conteúdos objetivados na cultura. Então, o que está no indivíduo será concebido como coerente ao mundo porque este, ao formar as estruturas cognitivas do indivíduo, confirma a validade e pertinência das estruturas interiorizadas. Um religioso não irá tão facilmente questionar sua fé quando a confirmação da mesma se dá por onde quer que olhe, na sua família, nos seus vizinhos ou no discurso oficial. Ou seja, após uma fase de aprendizado social, o *habitus* manterá uma premência nas decisões de posicionamentos políticos, estéticos, morais etc. como uma capacidade de se comportar em diversas situações da forma que lhe parece a mais razoável. Esse sentimento de integração advém da coincidência de um *habitus* com o seu meio.

Outro entendimento para que entendamos o conceito de *habitus* é que ele contém também uma espécie de matriz formadora de estratégias de sobrevivência. O traslado das estruturas estruturadas, os dados do mundo social, ao nível do indivíduo não ocorre de modo a antecipar todas os acontecimentos futuros que o indivíduo experimentará, mas também não deixa o indivíduo completamente desamparado quando posto numa situação imprevista. Não tendo as respostas exatas para todas as situações que o indivíduo terá que enfrentar, o *habitus*, no entanto, mune-o de princípios de funcionamento de mundo que produzem resultados aceitáveis.

Sendo produto da incorporação da necessidade objetiva, o *habitus*, necessidade tornada virtude, produz estratégias que, embora não sejam produto de uma aspiração consciente de fins explicitamente colocados a partir de um conhecimento adequado das condições objetivas, nem de uma determinação mecânica de causas, mostram-se objetivamente ajustados à situação. (BOURDIEU, p.23: 2004)

Há uma “astúcia do *habitus*” para que ele possa se concatenar e criar respostas adequadas às demandas que se anunciam. O processo pelo qual as disposições do *habitus* fazem com que se reaja de determinada maneira, que se ajuste ao mundo, gera também as estratégias para as situações que não foram publicamente descritas e alertadas. Esse princípio de correção é o que faz o *habitus* não ser um conceito mecanicista, de puro condicionamento fixo a uma dada situação. Há sempre uma zona de criação e recriação da ação, como uma fonte geradora de respostas que apesar dos esquemas cognitivos limitados, trabalha silenciosamente com os recursos disponíveis se adequando ao meio.

Apesar de podermos atribuir ao agente a causa de sua ação, ele não escolheu deliberativamente ser quem é. Bourdieu quer fugir da “filosofia da consciência” que preconiza a supremacia da ação e decisão individual ancorada na razão reflexionante, que organizaria os dados da consciência e sempre poderia dar respostas maturadas às circunstâncias sociais,

tendo, supostamente, todas as possibilidades de julgar entre meios e fins. Como anuncia a crítica de Bourdieu, nas condições ordinárias da existência em que deliberações aos moldes de uma “sala de guerra” são impossíveis e mesmo inviáveis, o *habitus* tem a preferência na sua teorização, julgando o autor que tal noção é conceitualmente útil para a sociologia, porque está conectado a demandas reais do mundo que de algum modo precisam ser apreciadas e analisadas detalhadamente. Não temos poderes de onisciência capazes de a todo o momento otimizar nossa ação. Apenas após um longo processo de avaliação sobre a situação em que nós estávamos implicados poderíamos “corrigir” nossas respostas (output) às questões em que nos envolvemos. Agimos quase que “instintivamente” dadas às situações e nossa margem de ação.

Mas mesmo assim, as estratégias produzidas, o que também consideramos como condições “ótimas”, são valoradas a partir de nossos esquemas prévios: são respostas ótimas a partir de um determinado *habitus*. Somente num isolamento “escolástico”, como diz Bourdieu, é que poderíamos recuperar todas as variáveis de nossas ações e assim tornar possível equacionar “cientificamente” sobre nossas decisões. Se não é assim, então nossa ação está baseada nesse mecanismo interno de “distinção” e avaliação, prescindindo do controle de uma deliberação consciente por ter sido formado na prática e que, dependendo de sua “qualidade”, de suas experiências prévias, suas respostas às demandas na vida social terão uma determinada conformação. Agimos a partir do que consideramos ser o mais “sensato” à nossa finitude e limitações em geral; agimos com os instrumentais disponíveis que, como avisa Bourdieu, são formas de percepção e avaliação incorporadas por nós na forma de estruturas cognitivas.

O problema da individualidade é o problema da imputação ao sujeito que teria que se responsabilizar por suas próprias ações de maneira estrita. Sabemos que desde de Sigmund Freud, na fórmula clássica “o sujeito não é senhor nem em sua própria casa”, nega-se a autonomia absoluta da consciência, em prol das forças inconscientes que dirigem nossos investimentos simbólicos. O *habitus* não é o inconsciente freudiano num jargão sociologizante, tal como se encontra noutras formulações. O estruturalismo de Lévi-Strauss, criticado por Bourdieu, tentou cobrir as lacunas sobre o funcionamento das estruturas, através da noção de inconsciente: “... eu desejava reagir contra o estruturalismo e sua estranha filosofia da ação que, implícita na noção levi-straussiana de inconsciente se exprime com toda a clareza entre os althusserianos, com o seu agente reduzido ao papel de suporte – Träger – da estrutura...” (BOURDIEU, p.61; 2005b). Considerando que numa perspectiva sociológica temos que analisar como a sociedade “vive” no indivíduo, o componente inconsciente da ação teria que ser confrontado com a noção de *habitus*. Dizemos isso para que não haja confusão

entre o que Bourdieu quer dizer com a noção de *habitus* e outros entendimentos sobre o caráter “não-escolhido” das estruturas incorporadas. Se há alguma semelhança entre o inconsciente e o *habitus*, isso se dá pelo *desconhecimento*, em ambos os casos, que, na primeira noção, a de inconsciente psicanalítico, não é assumida como pertencente à vontade própria; e no segundo caso, o *habitus*, é assumido como constituinte da própria personalidade, mas que, apesar disso, ignora sua natureza seletiva e prática na gênese das suas estruturas cognitivas. A noção de inconsciente psicanalítico está associada à existência de desejos desconhecidos pelo indivíduo, o que não é objeto de pauta que tenha centralidade nos estudos de Bourdieu, já que os desejos e escolhas se dão na dimensão prática do *habitus*, como opções tacitamente possíveis dado à inserção social do agente. Entender que o *habitus* é uma incorporação não-intencional, mas que se naturaliza no agente, é combinar a individualidade com a dimensão coletiva. A sociologia da ação, ou da prática contida aí, serve para que se note a intenção do projeto bourdieusiano, que é estudar como os indivíduos realmente agem e dão respostas adequadas ao mundo social. Suas ações devem surgir, prioritariamente, dos esquemas herdados e incorporados, e do confronto com alguma instância social.

O conceito de *habitus* não nega categoricamente que não haja forças objetivas que coagem os indivíduos a restringirem o espectro de sua ação. Mas, no tocante a ação e suas condições, há um caminho a ser percorrido e outros pesos a serem postos na balança. Além disso, pensar a ação social através da noção de *habitus* é também saber que temos que ponderar sobre a cumplicidade que o indivíduo estabelece praticamente com suas estruturas cognitivas, que são os aspectos identitários, fazendo com que ele adote uma atitude de naturalidade com suas disposições, cuja expressão ordinária tende a naturalizar a percepção que se tem de si mesmo (“faz parte de minha natureza...” ou “não faz parte de minha natureza...”).

Além das capacidades cognitivas, o *habitus* é também poder técnico que confere ao agente *know-how* para reagir de forma específica a certos estímulos: técnica adquirida pela exposição ostensiva à prática do seu meio; os componentes geradores e criativos do *habitus* se integram para a maximização da ação. Não se trata de um esquema mental totalmente dominante e conhecedor das leis sociais, principalmente porque a maioria delas são implícitas. Mas o *habitus*, como prática, proporciona uma “visão de jogo”, ou, como quer Bourdieu, um “sentido do jogo”. Quer dizer, quando existe sintonia fina entre o *habitus* e seu meio, como um bom jogador atuando num jogo.

Com essa idéia, não há o risco do problema de imputar ao agente a gênese de suas próprias disposições individuais. A integração que o agente experimenta o faz se identificar com sua subjetividade e com o seu meio social acontecendo sem que se dê conta. Apesar

disso, não é um reflexo exato entre *habitus*-meio porque na formação individual não ocorre a “padronização” perfeita que faça refletir matematicamente essa relação, já que as trajetórias dos agentes são individuais, não sendo completamente intercambiáveis. Há de considerar que subsiste uma nuance individual em cada caso. O *habitus* é o não-escolhido que não se reduz ao molde das estruturas objetivas. Há um *quantum* de vago que necessita de pesquisa empírica para que o conceito não seja letra morta. Assim, para saber, numa dada pesquisa, quais foram as estruturas objetivas que realmente foram incorporadas, basta observar quais os móveis da ação individual implicadas, que serão localizados na idade, sexo, nível social e econômico etc. e todas as variáveis que pudermos computar na pesquisa e seus pesos relativos. O componente individual da análise sociológica de Bourdieu, o *habitus*, não será sempre encontrado nessas condições de harmonia. Esse conceito precisa de corroboração empírica para que se possa averiguar até que ponto as estruturas incorporadas realmente dotam o indivíduo de condições de encarar as demandas sociais. Em *Meditações Pascalianas* ele diz: “como não perceber que o grau em que o *habitus* é sistemático (ou, ao contrário, dividido, contraditório), constante (ou flutuante e variável) depende das condições sociais da sua formação e de seu exercício, e que então pode e deve ser medido e explicado empiricamente?” (2001, p.78). Isso significa que não se trata de uma categoria analítica deduzida pelo sociólogo, mas de um conceito que precisa de pesquisa e investigação para que se possa saber o seu nível de integração, já que esse conceito foi forjado por Bourdieu para dar conta das dinâmicas sociais, dos confrontos, que desenvolveremos no decorrer do texto.

Quando o *habitus* está em posição estratégica em torno do qual todas as estruturas objetivas (o ambiente físico, as outras pessoas, etc.) confirmam o seu lugar social, ocorre o sentimento de “peixe dentro d’água”, a total imersão dentro do ambiente social que conecta o indivíduo ao seu ambiente, fazendo-o crer na sua total corroboração com o social. Esse é um exemplo da coordenação orquestral que ele experimenta:

Luis XIV está de tal forma identificado com a posição por ele ocupada no campo da gravitação do qual é o sol que seria inútil tentar determinar, entre todas as ações que se desenrolam no campo, quais as que são produto da vontade, como discernir, numa sinfonia, aquilo que é produzido pelo maestro daquilo que é produzido pelos músicos (BOURDIEU, p.84: 2005b)

A concatenação inquestionável do *habitus* com o seu contexto, em que aquele só funciona plenamente por ser uma peça de um mecanismo maior que funciona pela coordenação de suas partes, seria exemplo da coordenação ideal entre o *habitus* e seu meio social. Semelhante a uma visão funcionalista, diríamos que, fiéis ao trecho citado acima, tal

equilíbrio, em que o todo parece ser maior do que a soma das partes, depende do reconhecimento das partes para que o todo não se desmorone, além da ressalva de termos no *habitus* não apenas características atribuídas pelo sociólogo, como também incorporadas e consoante às demandas do seu meio. Ou seja, além de fornecer a imputação ao agente do *habitus* de sua capacidade individual (que é indício de sua sintonia ao contexto percebida como ideal para a posição que ocupa), este último confirma e se confirma quando corresponde às expectativas de seus pares. Essa confirmação não é gratuita, embora o reconhecimento mútuo reforce o sentimento que se ocupa no mundo, impedindo que se tenha direito alguma impostura que possa abalar o julgamento sobre o posto ocupado.

Em situações estáveis, as disposições do *habitus* não recebem estímulos exteriores capazes de relativizar os seus méritos e reconsiderar o seu poder simbólico de integração ao mundo. Numa paródia rápida de Freud com Bourdieu, diríamos que “o *habitus* é aqui, em grande parte, senhor e vassalo de sua própria casa”. O *habitus* seria forças infraconscientes da cultura no agente que se manifestam nas situações nas quais ele se envolve. Os problemas começam a aparecer quando se quebra o equilíbrio entre as partes e surgem elementos alienígenas que desconcertam a melodia perfeita. Quebra de relações pessoais, morte de alguém que lhe era importante, demissão do emprego no qual se ocupava um cargo estratégico etc. e nas situações revolucionárias:

As situações revolucionárias e pós-revolucionárias oferecem numerosos exemplos de desvios, patéticos e grosseiros, entre a história objectivada e a história incorporada, entre *habitus* feitos para outros postos e postos feitos para outros *habitus*, os quais também se observam, numa escala menor, em qualquer ordem social, e muito especialmente nas zonas de incerteza da estrutura social. Em todos esses casos, a ação de uma espécie de luta entre a história objectivada e a história incorporada, luta essa que dura por vezes uma vida inteira para modificar o posto ou modificar-se a si mesmo, para se apropriar de um posto ou ser por ele apropriado (nem que seja no próprio esforço para se apropriar dele, transformando-o) (ibidem, p.103)

Para quem experimenta o campo de forças que é a sociedade, as limitações sociais se manifestam ao nível de calcificação das faculdades cognitivas. Quando a história que se herdou não é o recurso social necessário para transcender certas limitações pessoais e, conseqüentemente, sociais, temos essa fratura entre o conteúdo objetivo do mundo e a defasagem cognitiva e corporal do *habitus*. Essas limitações pessoais da ordem do *habitus* seriam mesmo o senso de que lhe falta algo para se tornar alguém diferente do que se é, por necessidade reconhecida pela desarmonia que sente perante no mundo social. A fratura de um

habitus que já não encontra mais as condições objetivas da confirmação da validade e pertinência de suas disposições no mundo é exemplo de que a cultura que se participou não é mais suficiente para dar conta do descompasso entre o *habitus* e o mundo. No caso de um posto profissional que tenha uma valorização hierárquica, surgem os problemas de “investidura simbólica”, que é o descompasso sentido como a incapacidade individual de alcançar objetivamente e subjetivamente certas esferas sociais, de incorporar as responsabilidades inerentes ao posto. Em níveis variados, o *habitus* serve como delimitação simbólica do que se pode almejar. Funciona como um filtro de possibilidades reais. A seletividade inconscientemente que incorreu na formação das estruturas cognitivas de um *habitus* é a seletividade dos futuros possíveis, ou, pelo menos, discerníveis.

Apesar do desenvolvimento sofisticado do conceito de *habitus*, Bourdieu não percebeu que ele possui limitações quando é aplicado em contextos sociais com diferenças institucionais marcantes em comparação ao ambiente francês, onde o conceito inicialmente foi cunhado. A crítica de Jessé Souza ao conceito de *habitus* na obra *Construção Social da Subcidadania* tem como fundamento o fato de que apesar de no ambiente francês conter diferenças sociais e econômicas que distanciam, por exemplo, um burguês de um estilo de vida sofisticado de um membro da classe trabalhadora, existe um elemento social *transclassista* que assegura que certos direitos e reconhecimentos sociais não transformem um eventual encontro entre os dois num ato de indiferença sistemática capaz de retirar, às vistas do burguês hipotético, a possibilidade de identificar, no trabalhador, direitos e garantias associados à idéia de *cidadania*. Um crime praticado por alguém pertencente às classes privilegiadas contra um integrante das classes trabalhadoras tem mais chance de ser punido no ambiente europeu do que um crime semelhante praticado no Brasil. Esse é o ponto que revela como as disposições sociais de julgamento que diferenciam quem merece ter os direitos efetivamente reconhecidos de quem é visto como não-cidadão. Ou seja, essa dimensão pré-reflexiva que não está prevista em termos explícitos, mas que se insinuam nas práticas efetivas.

Segundo Souza, a limitação do conceito primário de *habitus* ocorre porque Bourdieu se prende em demasia ao enfoque contextual francês que o anima. Bourdieu diz que o reconhecimento social se dá de forma mais intensa quando *habitus* semelhantes se encontram, mas não leva a discussão sobre de que maneira formas sociais distintas possuem elementos em comum que garantem que, mesmo numa situação de grande distância social, elementos sociais mais genéricos preservam algo que permite um consenso entre as partes, gerando o reconhecimento de direitos ao nível mais amplo como “direitos do cidadão”. Ou seja, a contextualidade da formação do conceito de *habitus* no caso francês ignora condições

institucionais mais abrangentes. Vê-se que o *habitus* possui, na leitura de Souza, mais uma preocupação com os aspectos do “gosto” a partir do qual o sociólogo francês se contrapõe ao reducionismo classista do marxismo, mas não permite pensar os aspectos culturais que independem da posição do *habitus* na topologia social. Assim, a noção de classe, em Bourdieu incorpora, noções de estilo de vida que criam novas possibilidades de análise sociológica que não se reduz ao economicismo estrito. Porém, Souza dirá que apesar disso ser válido, existe também uma forma de reconhecimento que transcende a condição diferencial do *habitus* que, para Bourdieu, contém a idéia de que o essencial para pensarmos na questão do reconhecimento, pois esse conceito, o *habitus* não é apenas uma questão de ajustamento cognitivo e corporal ao ambiente social, mas também “gosto” diferencial, um nível de consumo de bens materiais e simbólicos, que não se reduz ao aspecto econômico, diferente da idéia de classe social no sentido marxista do termo.

Para pensar questões sobre as razões que tornam as pessoas econômica e culturalmente desfavorecidas reduzidas à condição de “ralé”, que embora tenham direitos garantidos juridicamente estes não são efetivados na prática, é necessário uma formulação sobre como pessoas diferentes (de *habitus* diferentes) são vistas perante as instâncias legais de uma sociedade. A pouca (ou a falta) participação na produção e reprodução social é um desses fatores, segundo o argumento de Souza. Assim, vê-se que o conceito de *habitus* não está fechado, mas sempre precisa de corroboração empírica, como é o caso citado, que exige uma reconstrução para fins de aplicação empírica, a partir dos estudos sobre a subcidadania no Brasil. A falta dos mesmos dispositivos institucionais, que no caso francês dota até o trabalhador mais humilde de reconhecimento de sua dignidade social, cria a necessidade de ajustes teóricos para sociedades distintas. No Brasil, segundo o argumento de Souza, as pessoas são reduzidas ao que elas representam economicamente, como pessoas que possuem posses materiais e simbólicas. Ou seja, o *habitus* precário encontrável no Brasil precisa ser recomposto teoricamente a partir do entendimento de que os direitos sociais são reconhecidos na letra da lei e na prática efetiva quando se trata de pessoas oriundas das esferas sociais abastadas. O *habitus* precário seria sua constituição adaptada para o entendimento circunscrito aos países periféricos ou de grandes disparidades sociais, como é o caso do Brasil.

*

Dizer que há convergência de estruturas cognitivas com as objetivadas na cultura não significa dizer que o *habitus* dotaria o agente de uma estabilidade confortável na qual ele teria a resposta potencial para todas as situações em que uma atitude é requerida. O *habitus* é

sempre parcial e válido (nas respostas que produz) para certas situações onde ele foi forjado. Fora delas, o nível de competência cai. Embora seja a concatenação prática entre o agente e o seu meio, não há correspondência absoluta e totalmente coerente entre o *habitus* e o seu *habitat*. Lembremos do caráter “vago” e porções de indeterminações dele que, em novas situações, pode revelar o atrito entre realidades discordantes. Como o *habitus* não é codificado em proposições explícitas – passíveis de consulta em casos de tensão iminente –, o seu potencial responsivo pode se mostrar desajustado às adversidades nas quais há a vigência de outras formas simbólicas. Há sempre que se passar por testes, provações que mostram os limites simbólicos do *habitus*. O limite do *habitus* é o limite de suas estruturas cognitivas:

O *habitus* não é necessariamente adaptado e nem necessariamente coerente. Possui seus graus de integração – que correspondem, sobretudo, a graus de “cristalização” do estatuto ocupado. Observa-se, então, *habitus* dilacerados, entregues à contradição e à divisão contra si, geradora de sofrimentos, parecem corresponder a posições contraditórias, tendentes a exercer sobre seus ocupantes “duplas constrictões” estruturais. Ademais, mesmo que as disposições possam se depauperar ou se enfraquecer por uma espécie de “usura” ligada à ausência de atualização (correlato, sobretudo por uma mudança posição e de condição social) ou pelo efeito de uma tomada de consciência associada a um trabalho de transformação (como a correção dos sotaques, das maneiras etc.), existe uma inércia (ou uma *hysteresis*) dos *habitus* cuja tendência espontânea (inscrita na biologia) consiste em perpetuar estruturas correspondentes às suas condições de produção. (BOURDIEU, p.196: 2001a)

Na citação acima, Bourdieu destaca aspectos importantes do *habitus* e sua dinâmica interna. Após a cristalização do *habitus* junto aos jogos sociais que forneceram as bases para sua formação, a capacidade individual de *mudar* se reduz com o tempo, resultado do seu processo envelhecimento no meio social. A tendência é uma identificação cada vez mais profunda com o *habitus*. Essa identificação, em casos de desarticulação social, pode ser fonte de adoecimentos individuais. Pode-se dizer, com a ajuda da metáfora médica de que se valia Durkheim, que há *habitus patológicos*, invalidados por circunstâncias atuais nos quais o agente não consegue “metabolizar” esquemas coerentes com a demanda, com as exigências sociais. As observações de Jessé Souza a respeito da subcidadania no Brasil atentam para esse tipo de formulação. Os meios cognitivos se encontram desordenados e estereotipados para lidar com o que esgota suas capacidades de contra-golpe. Produto histórico, o *habitus* tende a se fechar e se concentrar naquilo que ele reconhece como suas especialidades, a ratificação de suas características. As possibilidades geradoras contidas nele para situações extraordinárias, apesar de não serem perfeitas, funcionam como respostas medianas, diferentemente das situações em que há um ajuste perfeito, quase como uma orquestra. Numa crise, que pode ter

uma pequena ou grande densidade, o *habitus* precisa provar seu valor. Nelas é que veremos o grau de dissonância entre as disposições do agente e as demandas sociais. O poder simbólico do *habitus*, o poder de manipulação dos bens culturais, semelhante ao que acontece com a prática em geral, precisa ser constantemente reeditado e atualizado. As distâncias simbólicas que caracterizam as gerações são indício de que os *habitus* se renovam na prática, que adquirem contornos sociais “atualizados” que moldam esses novos *habitus*.

Segundo Bourdieu, o *haver* criativo do *habitus* se encerra quando se encerram os espaços sociais onde as estruturas objetivas que lhe davam respaldo desaparecem. Cria-se uma situação de “anomia”, para retomar essa pauta durkheimiana no contexto das idéias sobre Bourdieu sobre o *habitus*. O desengate entre o agente e o mundo social exige energia redobrada para se regenerar ou para defender o seu ser social frente à nova objetividade imprevista. O poder de resistência dependerá também se as estruturas sociais estão em vias de desaparecer irremediavelmente, ou se apenas sofreram um abalo. Em caso de desaparecimento dos meios objetivos, o *habitus* está condenado a sentir as penas com a ameaça de seu desaparecimento e da perda de indivíduos que sejam passíveis de incorporar no futuro essas estruturas. Em momentos de crise, o *habitus* que forjar as melhores estratégias, contidas nessa zona de produção de ação que está no cerne do conceito, terá que se adaptar e se posicionar frente às mudanças. O desacordo nesse contexto, a insistência e teimosia de tentar preservar a todo o custo o que já não mais faz parte das estruturas objetivadas na história traz como punição máxima a desagregação social e mesmo a morte social (que pode implicar a morte física).

Como costuma acontecer quando uma ordem social balança, sobretudo de maneira imperceptível, os antigos dominantes contribuem para o próprio declínio. Quer porque obedecem ao senso da elevação estatutária que lhes proíbe rebaixarem-se e realizarem a tempo as revisões necessárias ou, até mesmo, recorrer às estratégias de desespero que a dureza dos tempos impõe aos demais carentes. (BOURDIEU, p.111: 2000)

Após a cristalização do *habitus*, a capacidade individual de mudar se reduz com o tempo devido à fase de maturação e consolidação que está inscrita na biologia. A fórmula de que os jovens são subversivos e os velhos são conservadores é válida em parte. A mudança de partes do *habitus* requer que um conjunto de valores e percepções seja alterados e novos esquemas práticos substituam os antigos. Essa revolução, que parece ser a verdadeira revolução, só pode ocorrer por ruptura com as condições da existência das disposições antigas do *habitus*. O *habitus*, tal como as regras que Wittgenstein dizia que não são vistas uma única vez, mas que são repetidas e reproduzidas para que possam ser referências de ação, também

não se transforma por uma simples exposição a uma nova realidade social. Desta forma, vê-se que apenas com a repetição sistemática – prática mesma – é que se pode ocorrer uma readaptação à situação corrente. E aqui podemos adiantar que os estudos que Wittgenstein realizou sobre a prática lingüística têm sintonia com a sociologia de Bourdieu. Ambos os autores concordam que o essencial é captar a prática dos indivíduos e não se perder em especulações sobre como se daria a formação dos sentidos da linguagem e das práticas sociais. A construção de sentidos e usos (Wittgenstein) e a construção de uma teoria sociológica que parta da prática social (Bourdieu) tem grande afinidade já que ambas privilegiam o lugar fundamental, como já explicitado no capítulo anterior, entre a dependência indivisível entre indivíduo e seu meio.

Apesar de haver a tendência à estagnação durante a trajetória individual, Bourdieu também pensa o *habitus* como um conceito para, a partir dele entendermos uma “matriz geradora”, à semelhança da idéia do lingüista norte-americano Noam Chomsky e sua “gramática gerativa”⁷. Além disso, a capacidade que o *habitus* tem de atuar e de se atualizar em relação às situações captadas como análogas é bastante próximo à idéia que Wittgenstein tem sobre a estruturação da linguagem no indivíduo, o que o filósofo chama de “semelhança de família”. Ou seja, todas as possibilidades de formar frases estão contidas na cultura recebida, na gramática de um idioma, mas “todas” as frases que o indivíduo ouvirá e se utilizará ainda não foram ouvidas ou empregadas. O que ocorre é uma contínua interpretação e apropriação das práticas lingüísticas, que se tornam possíveis tanto pela incorporação da gramática, quanto pela coordenação de seus usos sociais. Jogos de linguagem, no sentido de repertório ligado a um contexto particular, não são fechados em si mesmos, podendo tomar outras configurações e servirem de empréstimo para situações e contextos ainda não vividos. De modo muito semelhante, Bourdieu pensa que as ações simbólicas do *habitus* também possuem as mesmas características.

... de fato, as disposições mais inconscientes, como por exemplo as que resultam da interiorização de um *habitus* primário de classe, se constituíram através da interiorização de um sistema objetivamente selecionado de signos, índices e sanções, que nada mais são do que a materialização, nos objetos, nas palavras, nas condutas, de um sistema particular de estruturas objetivas. Tais disposições permanecem o princípio de seleção de todos os signos e índices produzidos pelas situações extremamente diversas que são capazes de determinar sua atualização.(BOURDIEU, p. 161: 2005a)

⁷ BOURDIEU, p.61: 2005b

O que temos é um comportamento social inscrito no *habitus* que não serve apenas para ajustar o seu agente ao seu contexto particular no qual foi erigido. O *habitus* parte dos esquemas incorporados para se atualizar às mais diversas novas situações. Existe, portanto, um componente no *habitus* que o conecta às circunstâncias vindouras, uma vez que não se trata de um conceito que expresse um comportamento puramente reflexo ao ambiente. Da mesma forma, Wittgenstein constata que não há “jogo perfeito”, mas jogos que apresentam semelhanças e diferenças; alguns traços são preservados enquanto outros deixam de existir. Bourdieu quando cunha o conceito de *habitus* se preocupa em não sugerir a idéia de que sua proposta se assemelhe a um simples condicionamento social. Além disso, dado que o conceito foi cunhado para entendermos a vivacidade da prática social, há uma sintonia com o que Wittgenstein fala a respeito das semelhanças de família existente entre os jogos lúdicos e, em especial, os jogos de linguagem.

Lembremos que dependendo do contexto, as palavras ganham novos sentidos sendo vão propor uma unificação dos usos. A mudança de contexto traz consigo a mudança das regras de uso. O que se preserva é apenas o aspecto “analógico”, ou seja, uma conexão pragmática parcial entre os contextos. Wittgenstein advoga que temos que aprender essas mudanças para que não caíamos em ilusões sobre os seus usos. No *habitus*, encontra-se a idéia de princípio gerador de práticas. Através das disposições incorporadas se estabelecem também os mesmos esquemas que possibilitam que se passe de uma situação a outra, sem que se esteja completamente desprovido de familiaridade. Os esquemas cognitivos de um contexto guardam certos traços que servirão de base para que o agente se ajuste ao contexto novo. Sempre se terá uma “pista” cognitiva, enquanto atividade social, para que se possa interagir partindo dos aprendizados incorporados para novas situações não totalmente, ou mesmo, pouco previstas.

É nesse sentido que os esquemas cognitivos do *habitus* fazem a “tradução”, ao nível infraconsciente, a partir dos esquemas originais para a prática exercida no presente e que nem sempre as condições são rigorosamente iguais. A plasticidade do *habitus* seria essa forma de atualizar os esquemas do *habitus* às situações presentes. Por isso que as “semelhanças de família”, que ligam parcialmente os tipos de jogos, também são válidas para pensar como o indivíduo não só interioriza tacitamente uma prática social determinada, mas também produz respostas mais ou menos adequadas para as situações atuais que guardam alguma “semelhança” com as experiências prévias que ele viveu. Embora não possamos afirmar que se trata de uma influência direta, uma vez que Bourdieu identifica Noam Chomsky como seu inspirador, é certo, no entanto, que provavelmente temos aqui um paralelismo de pensamento entre Bourdieu e Wittgenstein motivado pelo fato de ambos estarem voltados para as práticas

efetivas dos agentes. Então, de alguma maneira, pensar o agente da linguagem (Wittgenstein) e agente da prática social (Bourdieu) exige que se encare o problema sobre uma postura teórica que se deve ter perante a idéia de que práticas sociais e lingüísticas são puro condicionamento social, sendo teoricamente desprezível equacionar a margem de liberdade e de inventividade do agente. É exatamente contra isso que, *mutatis mutandis*, Bourdieu está ocupado quando parte da idéia de Chomsky. Wittgenstein também chega à mesma noção quando pensa sobre a prática da linguagem.

Ligado estritamente à prática concreta, o conceito de *habitus* chama a atenção para o fato de que há uma certa correspondência entre o que Wittgenstein diz sobre as “regras” e o que Bourdieu diz sobre estruturas estruturantes da ação. Em ambos os casos, assimilamos princípios ordenadores da ação que se tornam efetivos na nossa percepção e conduta. Podemos pensar também que nos dois casos pode ocorrer o fenômeno do “aprisionamento nas regras”, como algo semelhante às estruturas incorporadas do *habitus*. Assim, apesar de Bourdieu dizer que o *habitus* não é seguir regras, pelos motivos já apontados, ele é *regular*. Podemos dizer que as disposições do *habitus* são regras que se armazena durante a trajetória social; que as regras, entretanto, não têm um peso de lei natural, tão como uma obrigação inquestionável, mas como instâncias habituais que servem como parâmetros que indicam o que é possível a cada situação pensar e fazer. Wittgenstein nos lembra que pode haver o aprendizado de um jogo mesmo quando as regras não são explícitas. Isso quer dizer que dentre as acepções e conceitos de regra que encontramos nas Investigações, uma delas aponta para a possibilidade de conseqüências para a ação que não são discerníveis pelo agente, como regras e práticas coligadas que estruturam a ação individual. Pelo caráter pragmático que encontramos nos dois autores, percebe-se que, pelo fato de Bourdieu não queira reduzir o seu conceito de *habitus* a um conjunto de regras, é mais sensato dizer que embora o *habitus* não seja sinônimo de uma fórmula matemática; há regras que são interiorizadas e que funcionam como “regularidades” do *habitus*. Ou seja, descartamos o “juridismo” temido e evitado por Bourdieu, para nos voltarmos ao entendimento de regras como ordenadores de ação que não tem necessariamente o peso de um imperativo intransponível. Seguimos regras, mas não seguimos leis mecânicas.

Os hábitos, interiorizados numa trajetória singular, são objetivamente “regulados” e “regulares” sem ser, de maneira alguma, o produto da obediência consciente a regras. Assim, vestir-se, cumprimentar as pessoas e escolher as palavras de acordo com a situação são exemplos de ações sociais que, quase sempre, dispensam cálculo. (BARROS FILHO, p.75)

São nos jogos de linguagem, nos quais as disposições individuais conjuntamente com as fórmulas sociais constroem os usos da linguagem, e no *habitus*, que é essa caixa de ferramentas simbólicas, que será possível encontrarmos a conexão entre “linguagem e mundo”.

Sobre ainda o *habitus*, temos a dizer que ele tende a se firmar, e tal como o aprendizado de um novo jogo de linguagem, da imersão num novo universo que comporte usos novos e mesmo uma nova “forma de vida”, ele tem que remodelar na prática diária, pois há sempre a chance de retrocesso. O abandono das disposições com as quais se está identificado é muito oneroso para o agente. Com a mudança de *habitus* pedirá a mudança das relações estabelecidas com o mundo. Todo o conjunto de relações terá que passar por revisões e revalorizações. Para que haja alguma “modificação”, alguma alteração positiva nos esquemas cognitivos e avaliativos do *habitus*, faz-se necessário também que se esteja disposto a apagar vários dispositivos automatizados das relações do cotidiano, tanto com pessoas e as relações que elas representam e cristalizam, quanto com os meios de cultura, os hábitos de pensamento e a aderência a instituições. O reconhecimento público do *habitus* como paradoxalmente uma potencialidade criativa-previsível (por conter lances infinitos para as diversas situações não-previstas, mas que tal ou qual atitude pode ser reputada a “fulano”, já que ele participa de determinado meio) radicalizará o grau de incerteza e de estranheza com que esse alguém reage às situações novas.

Como parte de nosso objetivo de analisar um possível diálogo entre Wittgenstein e Bourdieu, vamos a seguir tratar da relação entre a prática da linguagem e como ela se liga aos conceitos oriundos da sociologia bourdieusiana. Vejamos a seguir a relação com a individualidade do usuário da linguagem.

2. O *habitus* lingüístico e sua relação com as dinâmicas sociais

... os traços distintivos simbolizam mais claramente a posição diferencial dos agentes que simbolizam na estrutura social – por exemplo, a roupa, a linguagem ou a pronúncia, e sobretudo “as maneiras”, o bom gosto e a cultura – pois aparecem como propriedades essenciais da pessoa, como um ser irredutível ao ter, enfim como uma natureza, mas que é paradoxalmente uma natureza cultivada, uma cultura tornada natureza, uma graça e um dom. (BOURDIEU, p. 16: 2005a)

basta lembrar a oposição entre a lógica da evolução da língua popular, que obedece ao princípio de economia até mesmo em suas invenções aparentes, sempre fundadas na analogia e via de regra ajustadas às leis profundas da língua, e a lógica da evolução da língua erudita que, por

ser produzida e reproduzida por e para relações sociais dominadas pela busca da distinção, obedece ao que se poderia designar o princípio do desperdício (ou da gratuidade) e cuja manipulação supõe um conhecimento quase reflexivo, transmitido por uma educação explícita expressa dos esquemas de expressão. (ibidem, p.113)

Entendido o conceito de *habitus* e sua importância para a sociologia da ação de Bourdieu – como o centro de disposições incorporadas que dotam desigualmente os sujeitos sociais ao seu meio –, vejamos agora a sua versão lingüística que faz parte da concepção wittgensteiniana de investigação legítima da filosofia. Assim, podemos traçar as similitudes que une os dois autores, além de observar que uma boa parte do empreendimento de Bourdieu é como se fosse uma continuação “por meios sociológicos” do que Wittgenstein gostaria de tratar quando reflete sobre os usos da linguagem. Viu-se que o filósofo se interessava por investigar de que forma os usuários da linguagem estavam de acordo com ela e quando aconteciam os problemas de comunicação. Vimos a clara conexão do texto wittgensteiniano com os assuntos da sociologia, levando-nos a supor que as preocupações existentes nas Investigações são muito semelhantes ao que nós temos na sociologia. Então, consoante ao que o austríaco reivindica como tarefa da filosofia, ou seja, crítica da linguagem, vejamos quais são as contribuições que se pode encontrar para a formação de uma teoria sociológica que tenha como seu fundamento a prática não só da linguagem, mas onde ela for identificável. Ou seja, todas atividades humanas que tenham como suporte e móvel as mesmas idéias que discutimos sobre a dependência entre o indivíduo e o meio social de aprendizagem, destacando a produção e reprodução das estruturas, os jogos, as regras etc.

*

Cada encontro social tem sua demanda própria; o caso do uso da linguagem não é diferente. Como alerta Bourdieu, a sua sociologia precisa ser trabalhada adequadamente para cada objeto de investigação sociológica. É permitido dizer que o conceito de *habitus* pode ser desmembrado e redefinido em partes menores, para fins heurísticos, a fim de precisar a sua característica mais importante, que é a ligação desse conceito à especificidade do caso. Ou seja, cada tema sociológico tem detalhes que lhes são próprios e que predominará na pesquisa e, conseqüentemente, na definição e formulação teórica para o estudo.

Na sua acepção ampla, o *habitus* é um dos conceitos que pode ser adaptado para as mais variadas espacializações sociais nas quais há ocorrências da dialética entre estruturas objetivas e estruturas que são incorporadas, que acabam estruturando a ação. Para fins desse

texto, vejamos a sua especificidade quando pensado para o agente lingüístico e sua a atividade verbal próprias de sua prática.

Através das disposições do *habitus*, o agente está potencialmente dotado para interagir com maior ou menor desenvoltura nos espaços sociais dos quais ele adquiriu as estruturas cognitivas necessárias para saber explicitamente ou tacitamente, ou melhor, *praticamente* as ações coerentes e ajustadas a esse meio, bem como as demandas surgidas de lá. O caso do uso da linguagem não é diferente. Apenas, dadas as condições (sociais) que são próprias ao uso de linguagem, seria adequado ver quais são as especificidades do *habitus* quando o que lhe caracteriza é a sua roupagem no âmbito das formas que assume em termos lingüísticos.

A primeira condição é saber que a linguagem é um bem público; não há, a rigor, donos que possam reivindicar *royalties* pelo uso que as pessoas dela fazem diariamente. Nisso, os dois autores aqui estudados estão plenamente de acordo. A linguagem é assimilada através de “jogos de linguagem” que são as prescrições de uso em contexto e momentos mais ou menos determinados, embora não se possa prever todas as situações futuras possíveis que se possa fazer com uma determinada palavra, como ensina Wittgenstein, ela ganha sentido no contexto de uso. Isso quer dizer que, por exemplo, sabendo o que significa a palavra “copo”, entendido com um objeto que é conhecido por conter líquidos. Esse uso é regular e não causa maiores perplexidades. Mas, sabendo que é o *uso* que dota as palavras de sentido imediato, podemos imaginar uma situação que se possa chamar pelo nome “copo” outra idéia que não estava a priori contida na idéia de copo; como se eu batizasse instantaneamente alguma coisa de “copo”, ou encobrisse uma idéia por meio de outra palavra, evitando, assim, causar um constrangimento no local onde se está conversando com alguém. Uso “copo” para me referir a outra coisa que o interlocutor capta no interior da dinâmica. Ou seja, pratico um desvio ou deturpação semântica. O que acontece neste caso? Do aprendizado que recebi da família e da escola estava previsto esse uso alternativo? Não. Como foi possível esse novo significado? Isso é exatamente o que devemos levar em conta quanto Wittgenstein diz que é o *contexto de uso* que dá o significado, apesar de sabermos que existe seu uso comum que facilmente seria captado por um ouvinte que passasse por perto. Assim, a importância do contexto e das intenções dos falantes, que Wittgenstein nos alerta, nos leva às implicações que suas investigações podem inspirar para os estudos que se aventurem a observar a prática lingüística em geral. Vejamos o que um dos continuadores das idéias de Wittgenstein, John Searle, tem a nos dizer sobre isso:

O significado de uma frase é determinado pelos significados das palavras e pela organização sintática das palavras na frase. Mas o que o falante quer dizer com o proferimento da frase, dentro de

determinados limites, depende inteiramente de suas intenções. Tenho de dizer “dentro de certos limites” porque não se pode simplesmente dizer qualquer coisa e querer com isso dizer qualquer coisa. Não se pode dizer “Dois mais dois são quatro” e querer dizer que Shakespeare era um poeta bastante bom, além de dramaturgo. Pelo menos não se pode dizer isso sem uma grande quantidade de outras circunstâncias prévias. (SEARLE, p.130: 2000)

Vê-se na citação acima que o uso da linguagem pode mesmo romper com suas prescrições mais consolidadas que seriam inteligíveis para qualquer pessoa que participe do mesmo universo lingüístico. Podemos dar às sentenças os significados que quisermos, mas para que isto não seja apenas uma brincadeira pessoal, podemos também criar uma linguagem de códigos, fazemos os devidos acordos prévios, e assim inventamos novos usos e regras de funcionamento. Quer dizer que numa situação extrema como a citada, o conteúdo proferido dependerá mais dos falantes e do seu universo estabelecido em comum do que propriamente de seu significado literal. A prática desses acordos entre os agentes de um diálogo é o que realmente interessa na comunicação. É, pois, o que Wittgenstein insistia em dizer que mesmo o enunciado mais vago tem sentido; e podemos completar dizendo que aquilo que não parece ter sentido pode, mesmo assim, representar um sentido distante daquele que aparentemente possui para aqueles que não participam do jogo de linguagem.

O agente lingüístico está preso à objetividade das estruturas gramaticais, mas também às estruturas sociais que balizam os usos dessa gramática e seu léxico. O aprendizado de um idioma nunca prevê todas as situações nas quais o que foi aprendido pode ser aplicado. Os casos de usos especiais da linguagem dão indicações mínimas das modalizações que marcam o terreno de funcionamento particularizado. Precisa-se escolher como usar a linguagem, como manejá-la, selecionando o que pode e o que não pode ser dito, bem como o *modo* de ser dito. Assim, o agente lingüístico não se vale da linguagem aleatoriamente. Nem o domínio da gramática escolar nem do dicionário garante a alguém a competência que é reconhecida e concedida para os que teoricamente “se expressam bem”. Há outros aspectos que balizam o uso da linguagem que não são previstos no ensino mecânico da mesma. Sendo agentes práticos que fazem uso dela para interagir e ter acesso ao mundo da cultura (e suas benesses), é notório que há um cruzamento de relações invisíveis entre o locutor e o interlocutor, que são concretizadas de acordo com os parâmetros que combinam linguagem e prática social. O exercício da linguagem requer do seu agente não apenas que saiba falar uma língua, mas saiba também *a quem* se fala, *como* se fala e *quando* se fala. Isso dependerá e variará em cada caso, em função da formação de um *habitus* que possua as estruturas cognitivas capazes de responder aos contextos através dos princípios de *visão* e *divisão*, que neste caso da

linguagem, se relaciona a reconhecer seu público ouvinte e a forma particularizada de reagir a cada um deles.

Públicos diferentes, linguagem (ou jogos de linguagens) diferentes. Cada situação exige um tom definido, um vocabulário próprio que previamente existe nesses contextos (pelos fatores sociais, e, diríamos, na forma de vida contida neles), o que “ritualiza” sua prática, porque, em situações análogas, se reconhece a necessidade de um procedimento lingüístico regular, “consagrado”; um *locus* social que baliza e que se faz reconhecer pelos seus frequentadores contumazes que, portanto, possuem as disposições do *habitus* suficientes para assumir uma postura condizente com esse meio. Quando há o uso de um padrão da linguagem que se espera de determinada pessoa ao estar em determinada posição ou contexto, é lícito dizer que o seu *habitus* está ajustando às particularidades exteriores, e que isso se reflete quando vemos que sua fala corresponde ou que o meio exige ou requer.

Diríamos que falar é ter o controle da situação, ou ao menos saber o que se passa mesmo que não se esteja em posse e domínio completo do contexto. Bourdieu sabe que o que especifica o agente lingüístico nos contextos em que se integra “osmoticamente” é o seu *timing*: “Diziam os sofistas que o importante no aprendizado da linguagem é o aprendizado do momento oportuno (*kairós*), do senso do oportuno; que pouco importa o que se diz se não for dito oportunamente” (BOURDIEU. p.52: 2000).

Partindo do senso de proporção que o uso da linguagem exige, Bourdieu indica o seu entendimento da cunhagem do termo “*habitus* lingüístico” e qual a sua conexão ao mundo social: “Toda essa ciência da relação entre a língua e a situação é logo incorporada ao que chamo de *habitus* lingüístico, ou seja, esse sistema de disposições que permitem falar oportunamente”. (ibidem, p. 53)

Então, na prática o que importa é o *senso de adequação* para os contextos. O senso do oportuno é o equivalente para a linguagem o que para acepção ampla do *habitus* é a confluência entre estruturas objetivas e disposições incorporadas que se “encaixam”. No caso da linguagem, o *habitus* é aquisição do funcionamento tácito dos fenômenos sociais nos quais uma de suas disposições “cochicha” o que se pode e o que se deve falar, e mesmo se se *deve* falar. Nascido *nos* e *dos* encontros sociais, o *habitus* lingüístico não tem, no entanto, prevalência sobre esses contextos, mas é a expressão destes. Isso quer dizer que esse conceito só é operacionalizável quando nos referirmos às situações nas quais para que a ação de um impetrante possa se realizar, ele precisa recorrer à palavra. Há perfeitamente, por isso, a possibilidade de não haver a necessidade social de se expressar devido ao seu modo de vida, as pessoas que são chamadas de “econômicas com as palavras”. O *habitus* lingüístico precisa de um pretexto para se manifestar e ser apreendido sociologicamente. Para isso, Bourdieu

desenvolve a idéia de “mercado lingüístico”: todas as situações sociais nas quais existe uma relação de ajuste entre o agente do *habitus* lingüístico e suas diversas interações.

Para Bourdieu, a noção de mercado lingüístico serve para apreender os diferentes contextos sociais que exigem níveis de linguagem (vocabulário, tom de voz, etc.) particulares. O *habitus* familiarizado ou detectando os traços distintos que caracterizam determinadas situações sociais seleciona o que pode ser dito e de que forma. Ou seja, a capacidade de reconhecimento distintivo do *habitus* tem a propriedade de se modificar na presença de públicos potencialmente legítimos, sem que o agente se dê conta dessa propensão de alterar os seus produtos lingüísticos. Por isso mesmo, ocorre um conjunto de sanções prévias que são previstas por um *habitus* que se expressam, ao nível subjetivo, como tensões diante das demandas lingüísticas que podem se manifestar corporalmente com hesitações, pausas, até gagueiras e lapsos. Assim, o mercado lingüístico é a noção para analisar as diferentes dinâmicas conversacionais e a capacidade de ajustes lingüísticos do *habitus*.

Ao contrário do que supõe uma certa visão ingênua que acha estar na linguagem o poder social, não há, portanto, *uma sobredeterminação* lingüística às produções sociais, o que faria supor que a linguagem teria em si mesma o poder divino de fabricar e determinar a dominação social; ou criaria mesmo as leis do mundo físico. Por outro lado, a linguagem não é simples reflexo mecânico do mundo social imediato. Ou seja, apesar de haver uma ligação entre linguagem e mundo, essa ligação não é unidimensional, mas obedece a forças sociais variadas que criam um complexo mercado entre seus falantes, que é a principal preocupação do segundo Wittgenstein e de Bourdieu: sua ligação prática do enunciado, mas também aspectos estilísticos e comportamentais.

A respeito dos conteúdos rotinizados que regulam os jogos, Wittgenstein constata a dependência que se tem das instituições sociais para que pensamentos e intenções possam também ser possíveis. Ele se pergunta como nasce as frases no espírito e sobre a intencionalidade inculcada nas mesmas. Vejamos este aforismo:

§ 337 Mas não tinha a intenção da forma global da frase, por exemplo, já em seu início? Assim, pois, já estava em meu espírito, então, de modo geral, não estava com outra posição de palavras. Mas aqui fazemos novamente uma imagem enganadora de “ter a intenção de”; quer dizer, o uso dessas palavras. A intenção está inserida na situação, nos hábitos humanos e nas instituições. Se não existisse a técnica de jogar xadrez, eu não poderia ter a intenção de jogar uma partida de xadrez. Desde que tenho antecipadamente a intenção da forma da frase, isto só é possível pelo fato de eu poder falar esta língua. (WITTGENSTEIN, 1979)

Com base no que Bourdieu conceitua sobre o *habitus* lingüístico e no que Wittgenstein percebe sobre a necessidade do “jogo de xadrez” existir para que se possa *cogitar* falar dele, podemos dizer que o senso do oportuno que está em questão é já previamente estar, em estado latente, presos às estruturas cognitivas, aos esquemas do jogo. Ao se conjecturar sobre um evento social qualquer, ao se cogitar a “forma” que se deve adotar para que se possa se portar adequadamente, existe a necessidade de um conjunto de vivências lingüísticas e práticas acumuladas que se põe em movimento, colocando o agente em sintonia com o que ele terá que enfrentar. O senso do oportuno, a capacidade de falar proporcionalmente ao contexto, mostra que não há uma relação de necessidade entre um *habitus* e um *habitus* lingüístico. Por exemplo, pode haver alguém que queira se tornar algum profissional que faz uso da linguagem oral, mas que, comprovadamente, é incompetente ao se expressar em público. O indivíduo pode ter todas as titulações necessárias para exercer tal cargo, mas o seu *habitus* lingüístico não possui as condições favoráveis para que exerça seu almejado cargo com mestria. Isso quer dizer que não basta ter uma autorização formal se não houver conjuntamente uma autorização real, e, portanto, socialmente mais ampla, uma vez que o público a que se destina sua fala não o concebe como passível de capacidade (embora existam circunstâncias em que profissionais cujo instrumento de trabalho é a voz possam sobreviver anos sendo profissionais medíocres). Desta forma, pode haver uma descontinuidade entre as duas instâncias do *habitus*.

A formação do *habitus* lingüístico, que depende da exposição ostensiva aos jogos de linguagem, faz crer que os lances de linguagem estão em estado potencial mesmo antes de haver começado a partida. Os recursos lingüísticos estão “à espera” de evocação como uma energia acumulada pronta para ser dissipada pelo acionamento do interruptor. Nos contextos, há conteúdos cristalizados pela prática e tradição que terão uma expressão individualizada no agente. É fácil perceber isso quando imaginamos o *habitus* como “segunda natureza”, como instância disponível ao agente capaz de adequar suas ações às demandas práticas.

Se há tanta naturalidade e segurança no manejo da palavra, essa habilidade não pode ser gratuita, mas resultado da ação de imersão ostensiva ao mundo que ininterruptamente fica constituindo e exemplificando as estruturas cognitivas que serão acionadas no momento adequado. Quer dizer que cada *habitus*, na sua especificidade, produz uma forma própria de construir e adiantar esboços de frases. Esses esboços se realizam quando na eminência de sua enunciação, quando o *habitus* aplica – infraconscientemente – as disposições adquiridas ao momento e situação oportunos as construções lingüísticas que estão armazenadas nas sinapses cerebrais. Lembremos que o *habitus* na sua forma genérica é a capacidade de um esportista, um tenista, por exemplo, saber o momento certo de avançar ou recuar na quadra, de dar uma

rebatida mais forte ou mais fraca. Só no interior de um jogo concreto saberemos se o seu treinamento foi eficiente. Quando tratamos de *habitus*, há que se ter em mente que, obviamente, as rebatidas realizadas no jogo não foram previstas pelo tenista, mas o que se poderia “antever” as jogadas em frações de segundo antes de sua execução. Ou seja, o *habitus* de tenista nos induziria a pensar que ele estava habilitado a rebatê-las. Ao retornarmos ao caso do *habitus* lingüístico temos situação semelhante. A tendência a produzir frases seria também “anterior” à produção efetiva das mesmas, o que faz supor que o *habitus* lingüístico “bem formado” tem em si já uma matriz geradora passível de expressar competência nos ambientes em que foi formado. Quando se é realmente reconhecido pelos seus pares e já se goza de uma trajetória dentro do convívio dos usos e maneirismos que se acomoda às mentalidades dos seus, então temos uma condição ótima, o peixe dentro d’água. Um *habitus* “adaptado” é um *habitus* que tem como matriz geradora uma noção geral de como certas idéias tem que ser produzidas para serem anunciadas e apreciadas. Então, o *kairós* só se realiza com segurança e certa previsão quando está cômico de que se age consoante à instituição, às demandas sociais (mais ou menos rigorosa e exigente). Elas estão lingüisticamente organizadas e organizam os seus falantes.

O *habitus* não tem existência própria, sendo constituído no contato com pessoas de origens e disposições que podem variar muito. É provável que cada *habitus* seja especializado num tipo de interação, e que sinta mais dificuldade de se entrosar noutros contextos dos quais seus esquemas perceptivos e classificatórios já não conseguem estabelecer uma organização tão razoável quando numa situação de familiaridade duradoura com o mundo, o princípio de visão e divisão que nos avisa Bourdieu. De igual maneira, o *habitus* lingüístico, mesmo partilhando do “tesouro comum” da linguagem, também se especializa e se molda ao que mais se ancora aos seus interesses mais urgentes, como também aos esquemas perceptivos que selecionam o recorte do mundo, como o fio condutor da ação e reação. “... há por parte do observador uma predisposição a se expor a mensagens que estejam de acordo com o seu hábito, isto é, com interesses e atitudes já manifestos” (BARROS FILHO, p. 81).

Os bens simbólicos estão potencialmente disponíveis para todos (“o sol nasce para todos”), mas socialmente distribuídos irregularmente. O efeito dessa distribuição desigual é materializado tanto no *habitus* quanto no *habitus* lingüístico, apesar de este último ser um *haber* que independentemente da origem social dá ao indivíduo um mínimo de recursos simbólicos. Esse mínimo diz respeito ao *básico*, à dimensão elementar e não-conflituosa da linguagem. Sob essas circunstâncias não há muita polêmica sobre as diferenças entre os *habitus*, por não constituir uma distinção profunda quando pensamos que a linguagem é um bem comum. Isso quer dizer que pedir uma indicação do caminho, perguntar pelas horas, pelo

preço de alguma mercadoria etc. tem um uso bastante costumeiro que dispensa as tensões decorrentes de disputas simbólicas mais ou menos veladas. Lembremos que os motivos da sociologia de Bourdieu se tornam mais nítidos e seus conceitos mais delineados e úteis quando tratamos de uma “agonística social”. Portanto, entender o *habitus* lingüístico é mapear usos da linguagem nas suas diversas modalidades; é captar os usos restritivos e muito formais em situação de desigualdade entre as partes ou mesmo de acordo com um contexto institucional (o Estado, o tribunal) que funciona às vistas do público como um espaço de seriedade, ou pelo menos que simule e que convença disso.

O tesouro comum da linguagem pode ser metaforicamente visto como um conjunto imenso de peças que podem ser usadas e combinadas de diversas maneiras, mas não aleatoriamente. Cada agente, devido à sua trajetória particular no que tange o uso da linguagem, tem uma forma particular de combinar as peças e produzir formas discursivas que constitui um certo desvio individual.

O *habitus*, esse efeito e, ao mesmo tempo, condicionador das práticas no indivíduo, é a combinação de relações sociais que foram aproveitadas e que permitem operar com maior ou menor desenvoltura nos jogos sociais. A *topologia* social de que fala Bourdieu sobre as *posições* e *distinções* que cada indivíduo ocupa dentro dos campos sociais poderia ser também explorado sobre as intersecções entre um *habitus* e os jogos lingüísticos que eles tem “jurisdição”. Então, os jogos são matéria para a formação do mundo no indivíduo. Porém, apesar da linguagem ser um dos instrumentos de inculcação da cultura, é correto afirmar que a formação da sociedade no indivíduo não se dá apenas por meio lingüístico, como programação de diretrizes ordenadas que especificariam os direitos e deveres. A cultura de uma sociedade é introjetada na prática, como deixa claro Bourdieu, e essa acomodação prática se dá também pela via de um pensamento não-verbalmente articulado, que não é explícito para o próprio sujeito⁸. Uma das implicações disso é que não há “justificativas” contínuas sobre a prática, já que a experiência *dóxica*⁹ guia a maior parte das ações que são mesmo investimentos injustificáveis. Não precisamos nos justificar *ad nauseam* sobre como falamos e o que fazemos¹⁰. O *habitus* lingüístico se dirige, então, para as dinâmicas sociais que têm nas estruturas objetivas (as demandas dos mercados, ou seja, os ouvintes a quem são destinados as mensagens) seu apoio e sua prestação de contas.

⁸ Uma obra que deixa isso bem claro como se estrutura a linguagem entre o componente acústico e o mundo social e suas distinções ideológicas ao falar dos conteúdos extralingüísticos da cultura é *Kasper Hauser ou a Fabricação da Realidade* de Izidoro Blikstein.

⁹ *Doxa*, do grego “opinião”, é o termo usado por Bourdieu para se referir às práticas lingüísticas e culturais que são realizadas sem se refletir exatamente sua origem e sua aplicação. Todo uso espontâneo e não-refletido que pode abranger os usos comuns e até mesmo as práticas científicas mais arrojadas Bourdieu chama de *doxa*.

¹⁰ Talvez em situações de crise emocional isso ocorra, como no terreno da terapêutica psicanalítica, onde se pede que os conteúdos conhecidos e desconhecidos sejam objetivados.

A fusão parcial do *habitus* com as estruturas objetivas é sinal de que a linguagem é um exercício contínuo, porque não é apenas um repertório acumulado de informações, mas também a coordenação de um *habitus* com outro(s). O *kairós* da dinâmica da comunicação é o elemento de controle que desperta para a existência paralela entre as práticas dos falantes. Mesmo quando há conhecimento do funcionamento prático dos jogos de linguagem, haverá um momento de imprecisão, de *dessincronização* entre os falantes, como um músico que não toca um instrumento estudado há algum tempo, ou quando de repente “perdeu o tempo” e não conseguiu temporariamente acompanhar a orquestra.

Ainda na metáfora musical, na linguagem há melodias que podem ser executadas mais relaxadamente e outras que exigem mais atenção. O nível de tensão encontrado é relativo ao caso, mas, em todos eles, é proporcional ao conhecimento lingüístico prévio que antecipa ao *habitus* o seu enfretamento. A sinfonia perfeita do agente do *habitus* é como um instrumentista experimentado que não se basta com suas horas de treino e que por isso procura não perder o seu entrosamento e que para isso sempre está treinando.

Assim, sabendo que o *habitus* encontrado nas pessoas não é ideal, perfeito e fechado em si mesmo mas flutuante e sempre passível de avanços e retrocessos, é certo que os usos da linguagem precisam ser sempre revisitados para atualizar o *habitus* lingüístico na evolução dos seus processos internos ligados à dinâmica social de que faz parte. (É comum a experiência de “estranheza” que acomete os indivíduos que passam alguns dias sem manter contato com outras pessoas. Eles perdem a coordenação da dinâmica conversacional revelando uma certa ansiedade e destempero ao falar e ao ouvir).

A percepção do dinamismo e da multiplicidade em que está envolvida a linguagem é produto de uma prática que informa tacitamente que há quesitos a serem respeitados para que se possa transitar em espaços sociais que se diferenciam por contraste social e também lingüístico. É certo que o agente do *habitus*, para interagir com os espaços sociais que não sejam completamente independentes da verbalização, precisa ser um agente discriminador dos ambientes e da linguagem que compõe esses ambientes. O senso de adequação às demandas do contexto nunca acaba e sua necessidade sempre é requerida.

A expressividade do *habitus*, sua propensão de escolher entre as possibilidades virtuais da herança lingüística coletiva, uma vez que seja apreendida como a mais adequada, não é algo que aconteça numa instância mental que reagiria uniformemente, engessadamente às demandas exteriores. Cada situação desprende do agente uma percepção e qualificação do que seria a mais pertinente entre forma e conteúdo. O *habitus lingüístico* reconhece nos campos ou mercados (materializados em pessoas que podem ser o cônjuge, um juiz, um estranho, um professor, etc.) uma forma própria de selecionar dentre seu repertório de jogos de linguagem

aqueles que soam mais familiar à sua prática, mas também como ao que socialmente é reconhecido “intuitivamente” como tal.

Enquanto encontro fortuito de pessoas que mal se conhecem, vê-se que a obrigatoriedade de se recorrer às fórmulas socialmente e quase universalmente distribuídas e reconhecidas é a tônica de dispor daquilo que pode até mesmo não é “usado” freqüentemente, mas que sabe-se do seu funcionamento padronizado e válido para quaisquer situações remotamente semelhantes. Evidentemente que ao lidar com o “novo” que não é totalmente “estranho”, o *habitus* dispõe de esquemas bem gerais para ser minimamente eficaz. Há na linguagem esquemas prontos que servem como “defaults” lingüísticos, que teoricamente funcionam como *passes funcionais*, dispensando maiores simbolizações. Mas, via de regra, a própria manipulação desses passes exige também o *kairós* como regulador do desenvolvimento conversacional.

A exposição às multiplicidades de uso, já citada nos aforismos de Wittgenstein, demonstra que não se domina completamente a própria língua materna. Há uma diferença entre entender um enunciado (ou subjetivamente entender um significado) e poder mobilizá-lo ao bel-prazer. Ou seja, embora se possa reconhecer e responder às intenções da fala de alguém, isso não significa que se está habilitado imediatamente a fazer uso das expressões que lhe são estranhas. Novamente, uma das nuances do *habitus* lingüístico é que, excetuando os seus usos freqüentes, ele só se realiza concretamente quando além da capacidade de entendimento do que é captado no mundo da linguagem, se tem igualmente a capacidade de aplicação oportuna do termo. Então, uma das dificuldades de encontrarmos nos *habitus* lingüísticos que saibam aplicar os termos que ouviu é saber, inicialmente, o seu uso num dado contexto, sua regra que fixa ostensivamente o que deve ser respeitado para que a expressão soe encaixada no discurso. Há entendimentos que são apenas subjetivos. São aqueles que dão ao ouvinte de um enunciado a suposição de ter entendido perfeitamente uma palavra, mas ocasionalmente são geradores de equívocos, tal como no já citado aforismo de Wittgenstein, o § 269, vale retomá-lo:

§ 269 Lembremo-nos de que existem determinados critérios de comportamento para que alguém não compreenda uma palavra: que ela não lhe diga nada, que ele não saiba o que fazer com ela. E critérios que fazem com que ‘acredite compreender’ a palavra, ligue a ela uma significação, mas não a correta. E, finalmente, critérios para fazê-lo compreender corretamente a palavra. No segundo caso, poder-se-ia falar de uma compreensão subjetiva. E de “linguagem privada” poder-se-ia chamar sons que ninguém mais compreende, mas que eu ‘pareço compreender’. (WITTGENSTEIN, 1979)

Essa ilusão de que se entendeu, mas que não se consegue reproduzir o que supostamente teria entendido (“Entendi, mas não sei explicar”), é uma das dificuldades da formação do *habitus* lingüístico, uma vez que não basta um “sentimento íntimo” de entendimento se não houver também uma forma adequada de anunciá-lo. Esse problema diz respeito ao não reconhecimento de que pensamento e linguagem são a mesma coisa, como nos avisa Wittgenstein. Na ótica de nosso filósofo, temos que formular em palavras o que “paira” no nosso espírito porque senão essas impressões não são pensamentos genuínos, mas de outra ordem: “§ 531 Falamos da compreensão de uma frase no sentido em que ela pode ser substituída por uma outra que diz a mesma coisa; mas também no sentido em que não pode ser substituída por nenhuma outra. (Tampouco quanto um tema musical por um outro.)” (ibidem). Entender um enunciado é também poder formulá-lo por outras fórmulas lingüísticas até o caso em que isso é possível.

Para Wittgenstein, não parece haver um entendimento mesmo subjetivo quando não há forma lingüística para explicitar o que supostamente foi entendido. A condição de “entender” um jogo de linguagem é poder expressá-la e mobilizá-lo publicamente. Só aquilo que é relativamente “velho” no *habitus*, pode ser aplicado com propriedade, evitando os problemas decorrentes da “falta de familiaridade” que ameaça o efeito simbólico desejado, oriundo também dessa ilusão subjetiva.

Sabemos que, numa perspectiva mais ampla do *habitus*, podemos dizer que determinado saber é incorporado como um conhecimento pelo “corpo”. Como uma absorção que, pelas circunstâncias da prática, gera um conjunto de disposições internas que, por exemplo, reconhece quando um enunciado é proferido inadequadamente. Porém, são apenas as idéias que são enunciadas e postas à exposição que constituem o que chamamos de *habitus* lingüístico. O sujeito da linguagem precisa invocar certos usos particularizados do funcionamento de uma palavra, os jogos de linguagem que lhe corresponde, que definem seus empregos múltiplos, para ter uma real compreensão e domínio das multiplicidades e precisões que a cada momento do discurso transforma as combinações das palavras e as nuances da sua construção.

Wittgenstein diz: “§ 329 quando penso na linguagem não me pairam no espírito ‘significações’ ao lado da expressão lingüística; mas a própria linguagem é o veículo do pensamento”. (ibidem). Não podemos reduzir o pensamento em geral à linguagem (há uma modalidade denominada de “pensamento visual”), mas é certo que a capacidade de representar lingüisticamente uma intuição é condição para a elaboração e passagem das impressões captadas pelo *habitus* genérico para o *habitus* lingüístico. As deficiências lingüísticas ao nível individual são decorrentes, em alguns casos, da impossibilidade

pragmática em traduzir em palavras as impressões e inculcações tácitas que constituíram o *habitus*, que devido ao seu componente de *desconhecimento* não é cognoscível ao próprio agente. A tarefa da formalização das disposições do *habitus* é exatamente tentar capturar as regras e os princípios regulatórios da prática. Não é tão fácil exprimir em palavras as impressões subjetivas; isso também requer aprendizado. Mesmo no caso de enunciados que se pense entender mas não se consegue explicar, trata-se de algo semelhante. Os vãos da subjetividade são podados quando se nota que a função comunicativa da linguagem só se realiza quando há acordo entre juízos, ou seja, a capacidade de formar esses acordos.

O *habitus* lingüístico é um *habitus* localizado na história individual e social. Isso quer dizer que o aprendizado histórico-social fornece os detalhes das distinções entre os usos mais corriqueiros e os usos mais próprios de certos domínios sociais. Considerando que a linguagem incorporada é derivada do aprendizado ostensivo, e, por passar pela experiência social, ocorrendo a *individualização* do que é *coletivo*, é passível encontrarmos empregos que destoam das convenções mais consagradas, como o uso de arcaísmos e expressões que tenham o objetivo de chocar os ouvintes, ou não.

Para se ter um “sentimento” da dimensão *idiomática* de uma língua, por exemplo, é necessária uma exposição prolongada para que se capte as nuances de uso. Palavras que demarcam a oralidade de um grupo, em oposição aos seus empregos “clássicos”, podem gerar entendimento equivocado por uma exposição pequena ou parcial. Assim, somente através do confronto com falantes habituados com a palavra que saibam onde e quando empregá-la, que se pode ver em qual situação essa palavra é possível. Sobre isso, consideremos o que diz Wittgenstein: “§ 340 Não podemos adivinhar como uma palavra funciona. Temos de ver seu emprego e aprender com isso. A dificuldade, porém, é vencer o preconceito que se opõe a este aprendizado. Não é nenhum preconceito tolo” (ibidem). As observações feitas aqui tentam apreciar essa compreensão de linguagem que mostra como o uso e o contexto formam sentidos e que esses acordos temporários entre falantes é mais comum do que parece.

O que é válido para o *habitus* em geral, também é válido para o, *mutatis mutandis*, *habitus* lingüístico. E a inadaptação que acomete o *habitus* também acomete a quem tem uma linguagem, uma propensão a falar, inadequada para um contexto bastante especializado no qual os falantes adotem modos, termos, construções lógicas e estilísticas que se distinguem da forma comum de usar a linguagem em contextos menos lingüisticamente marcados. Como vimos, o *habitus* é a história individual que se fixou e que produz estruturas da ação, tendendo a se estabilizar e a girar em torno de si mesmo. A inércia que se encontra no *habitus* não é uma maldição insuperável, mas é um alerta para que se tenha em mente que somente com um trabalho árduo de tomada de consciência desse princípio não-consciente de

disposições é possível a correção dos mesmos. É por meio dessa reconstrução que se pode almejar alguma mudança que possibilite superar alguma limitação indesejada, ou seja, não-ajustada às estruturas objetivas do meio social. Uma “reforma” do *habitus* é uma reforma das estruturas cognitivas, dos modos usuais e arraigados de perceber e nomear, de se localizar e de se posicionar frente a ele. Mas que também diz respeito aos automatismos corporais.

Talvez pelo fato da linguagem não ser apenas a manifestação do pensamento, julgamentos e discriminações, mas também signos de *distinção*, os maneirismos tanto no vocabulário, quanto na forma, *prosódia*, podem valorizar ou depor contra o agente. Quer dizer, a expressividade do *habitus* revela que a posse de certas faculdades cognitivas (sinais de distinção e origem social), que são reconhecidos imediatamente por certos signos que não precisam ser “enunciados” com uma descrição formalizada. Pelo caráter prático das disposições cognitivas, basta que se encontre no falante uma inclinação para certos “vícios de linguagem”, “trejeitos”, etc. para que se *classifique* e *qualifique* o locutor.

O *habitus*, na sociologia de Bourdieu, se realiza plenamente na sua inserção com as diversas situações sociais nas quais ele está habilitado a trafegar. O conhecimento pelo corpo, suas encarnações físicas, que servem como signos de diferenciações; é o depósito de marcas de um *habitus* cujas insígnias se fixam externamente. A linguagem é uma delas, apesar de sua inconsistência física, mas manifestação oral.

O *habitus* lingüístico não é apenas expressão do “capital escolar” mas, sem precisar ser enfático, indica certas preferências por parte de quem fala a partir de contatos travados com uma multiplicidade de pessoas e que a partir desses contatos se fundou uma certa maneira de usar a linguagem dando-lhe um tom pessoal. Ou seja, é como se estivéssemos o tempo todo expostos à chancela pública por meios dos mecanismos de distinção da cultura. Quem fala *o que* fala e *como* fala transmite um certo conjunto de informações sobre o seu *habitus*. Os estereótipos sociais, formas de percepção rotinizadas que funcionam como esquemas práticos para lidar com o desconhecido como um mecanismo de “familiaridade” atribuída, têm vários canais de desencadeamento. Na linguagem, os sinais de distinção seriam semelhantes a um *gabarito* que se tem disponível pela inculcação prática de traços que, neles, se pode imputar um conjunto de pressupostos dedutivos. Assim, falar, além de ter seu aspecto prático, de transmitir pensamentos, etc. também anuncia o *habitus* fazendo-o ser julgado pelos estereótipos conhecidos. Isso pode ser fonte de inúmeras formas de discriminações sociais, uma vez que certos signos marcados no corpo e na fala denunciam um “padrão” de experiência social, cria-se julgamentos sociais a partir do isolamento de certos traços diferenciais que são atribuídos socialmente. É assim que se dá a formação das percepções, dos juízos sociais, dos estereotípicos, uma forma de universalizar tipos relativos.

Somos julgados pelo que escolhemos, pelos nossos *temas* pessoais. Temas criam nossa “identidade” social, o que em nós é esperado e potencialmente prestes a emergir do nosso *habitus* lingüístico. Como uma das manifestações públicas que são imediatamente identificadas, a linguagem anunciada *fala mais do que quer dizer*. Somos reconhecidos por nossas ações, omissões, pelo que falamos e pelo que deixamos escapar quando falamos.

O sucesso ao falar depende, então, do encontro entre o *habitus* gabaritado com certas práticas e formas de vida sociais e um conjunto de expectativas do(s) ouvinte(s). Cada *habitus* sabe/saberá de seus limites e de seus públicos potenciais. A excelência lingüística (conhecer vários jogos de linguagem) não garante por si mesmo o sucesso social – que pode depender de outros recursos que não sejam exclusivamente lingüísticos, como outras competências técnicas – mas se permite vislumbrar uma das forças sociais que para alguns¹¹ ofícios é prioritário, por ser potencialmente o poder simbólico por definição, o poder de se expressar convenientemente, já que prescinde de força física ou econômica (embora esta última seja para Bourdieu também mais um poder simbólico). Na vida social, o acesso a esses poderes “místicos” não é tão óbvio e tão democrático assim. E as condições sociais de sucesso por meio da linguagem dependerão do formato do seu público, da posição diferencial que se ocupa na sociedade, do investimento e prática social e, claro, da formação escolar e a formação do *habitus* lingüístico.

O *habitus* do agente será bem-sucedido quando souber sacar de seu repertório as receitas ouvidas e reconhecidas, ou potencialmente reconhecíveis, ou seja, que tenham como pano de fundo algum elemento que remeta às características das demandas gerais do contexto em questão. O senso de oportuno, de enxergar a oportunidade volátil de cada momento que se anuncia e desaparece, é a parte indizível do *habitus* que se ajusta *sem querer* ao que exige a situação presente. *Escolher uma palavra*, quase como um movimento físico, é como pôr uma peça num quebra-cabeça invisível. O problema da precisão lingüística é assunto das Investigações. Vejamos mais um aforismo em que a sociologia de Bourdieu se encontra com a filosofia de Wittgenstein, que já citamos no primeiro capítulo:

§ 142 Apenas em casos normais o uso das palavras nos é claramente prescrito; não temos nenhuma dúvida, sabemos o que é preciso dizer neste ou naquele caso. Quanto mais o caso é anormal, tanto mais duvidoso torna-se o que queremos dizer. E se as coisas se comportassem de modo totalmente diferente do que se comportam de fato – e se não houvesse, por exemplo, expressão característica da dor, do terror, da alegria; se o que é regra se tornasse exceção e o que é exceção, regra, ou se as duas se tornassem fenômenos de frequência

¹¹ A arte retórica é o ensino do aperfeiçoamento técnico para vencer questões litigiosas.

mais ou menos igual – então nossos jogos de linguagem normais perderiam seu sentido. (ibidem)

A falência do jogo de linguagem, a transgressão do que seriam as suas características constitutivas objetivadas que se mantêm pela cumplicidade dos envolvidos, é o sentimento de perda de sincronia entre o agente e o meio, gerando uma liberdade (por ausência de juízos concordantes) que pode ser um de perda de referências (“e agora, José?”) ou uma oportunidade para os jogadores habilidosos tirar proveito da ambigüidade ou frouxidão dos usos das palavras. Os duplos-sentidos, os jogos de palavras que aparecem no lusco-fusco da linguagem, expressam que a subversão das regras, das prescrições dos usos normais, é sintoma de que há uma parte do funcionamento da linguagem que não se refere apenas ao que se produz nos contextos, mas que dependem dele para que se possa estabelecer uma ligação entre os sentidos primitivos e outros sentidos intentados por indivíduos manipuladores, por exemplo. Salvo essas situações com intenções deliberadas de transgredir o jogo de linguagem, quando nada há além de confusões e disparates lingüísticos, o que se produz é o que Wittgenstein chama de “perplexidades” – o nosso fetichismo com a nossa gramática – que escapole dos usos regulares e ordenados para se transformarem em discussões que não constitui sentidos reconhecíveis e discerníveis. Como resultado, a linguagem entra em crise.

A normalidade dos jogos é a base sobre a qual está formado o consenso elementar dos sentidos sociais. Criar novas aplicações de palavras é criar jogos com elas, o que nem sempre significa uma assimilação imediata para o *habitus* do interlocutor. O *habitus* lingüístico, apesar dos seus mecanismos internos de percepção e respostas coerentes com o meio, não é totalmente fixo. Por isso, há uma parte dele que de início precisa se dar conta de certos eventos de usos, e aprender com eles, para que pudessem ser incorporados ao seu repertório. Uma vez que tenha assimilado novas expressões, tal como o caráter do aprendizado de qualquer outra atividade humana, elas se integram às estruturas estruturantes da ação. O violinista não pensa mais nos movimentos que pratica; de forma semelhante, um orador contumaz pode falar de improviso sobre os temas que domina.

O orador, no entanto, por causa da especificidade de suas atribuições, só terá sucesso se corresponder às expectativas lingüísticas dos seus ouvintes. Só se ouve e se entende o que se está preparado, ou potencialmente preparado para ouvir. É curioso notar que Wittgenstein, na fase tractariana, já tinha se apercebido disso, quando diz no prefácio que: “Este livro talvez seja entendido apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si próprio o que nele vem expresso – ou, pelo menos, algo semelhante. (WITTGENSTEIN, 2001, p.131)”. A capacidade seletiva do *habitus* lingüístico parte da mesma idéia, o que acarreta ao indivíduo algumas implicações quando tiver que enfrentar uma situação em que não encontra mais em vigência

as regras de usos que tão comumente conhecia. vejamos o que pode acontecer quando há sentido, mas um certo *habitus* lingüístico sente dificuldade de enxergÁ-los:

- (a) Desconhece-se o uso de certos termos e expressões do contexto, que podem apenas trazer sentido para os seus usuários e para mais ninguém (usos limitados ao um contexto fortuito ou maneira de falar cifrada).
- (b) Desconhecia esse jogo de linguagem pelo fato dele não ter feito ainda parte da trajetória pessoal, mas, apesar disso, há traços discerníveis que mostram um mínimo de familiaridade.
- (c) Trata-se de outro idioma que o transeunte não tem conhecimento

... um mesmo enunciado poderá ensejar processos de recepção distintos, sendo-lhe atribuído assim sentidos diferentes, por vezes opostos. (...) Essa concepção, levada ao seu limite, retira do enunciado qualquer prerrogativa de limitação lógica na atribuição de sentido. (...) Assim, “estar mais perto da realidade” torna-se, para essa concepção de sentido, uma metáfora desgastada. (BARROS FILHO, p. 54)

No trecho acima de Barros Filho, que segue suas análises com sintonia em Bourdieu e Wittgenstein, o sentido da realidade não corresponde a uma idéia de objetividade perfeita quando falamos com as pessoas. A objetividade da fala é relativa ao propósito que ela se reveste no contexto de uso, pois a observação acima sobre a “realidade”. Essa relação de cumplicidade do *habitus* com suas práticas é como *pano de fundo* da qual não se questiona a sua pertinência.

Assim, o importante é reconhecermos que além dos jogos terem sentido (ou seja, serem *existencialmente* significativos) apenas para aqueles indivíduos que elegem certos assuntos como sendo de seu interesse, um *habitus* lingüístico que possa trafegar livremente entre os jogos, entre as formas de vida das mais variadas, precisa ter ciência de quando termina a pertinência socialmente fundada de certas idéias que só cabem ali e quando nossa propensão habitualmente de falar tem que ser freada porque não mais há ajustamento entre os produtos do *habitus* lingüístico e certas esferas sociais. Há que se saber quando os encontros sociais seguem determinadas regras de conduta e quando essas mesmas regras de “bom comportamento” – nosso horizonte lingüístico mais íntimo que fazemos uso sem maiores cerimônias – devem ser burladas, ou reajustados em favor de uma nova situação na qual as regras antigas seriam um obstáculo. As regras gramaticais e nossa predileção por certos léxicos só alcançam um nível de conformidade com o meio social no qual nós estamos atuando quando se pode encontrar traços em comum que façam coincidir essas estruturas comuns.

Por essa via desse entendimento, tudo dependerá do jogo e suas linhas de junção entre as subjetividades. Os problemas dos mal-entendidos da linguagem não estão apenas na má-compreensão de palavras isoladas, mas também de palavras conhecidas. Bourdieu nos alerta que se ouvirmos alguém sendo chamado de “camponês”, nunca saberemos ao certo se isso é um termo qualitativo ou pejorativo. Essa fluidez dos usos das palavras, o seu caráter que vai além da simples designação, ou seja, ao lado do uso referencial básico existe também sua função de marcar diferenças e semelhanças, de qualificar ou de desqualificar, torna o empreendimento da investigação da linguagem dentro de uma visão sociológica mais complexa do que a simples intuição de que a linguagem serve apenas para comunicar. “§ 272 O essencial em vivências privadas não é que cada um possua seu exemplar, mas que nenhum saiba se outro tem também *isto* ou algo diferente. Seria pois possível a suposição – ainda que não verificável – de que uma parte da humanidade tenha *uma* sensação do vermelho e outra parte uma outra sensação”. (WITTGENSTEIN, 1979).

Isso quer dizer que o *habitus* – formado na sua historicidade e de seus traços pessoais da cognição – valoriza as palavras (principalmente quando atribuídas a pessoas e outros objetos de interesse) de uma forma particular que se torna impossível saber como o significado “literal” é captado e transformado em efeitos simbólicos qualitativos. Cada indivíduo atribui às palavras, substantivos, instituições etc. valores sobre os quais não temos jurisdição para captar as cargas semânticas, mas que podemos analisar seus efeitos sociais.

... o ponto central da abordagem das questões de linguagem deixa de ser a produção individual que se manifesta nos atos de fala, mas sim o processo de produção do sistema de regras e convenções que preside essa produção individual, ou seja, a natureza histórico-social desse processo. (BARROS FILHO p.42)

O que foi dito acima vale mais flagrantemente para jogos nos quais, como avisa Wittgenstein, prevalece nos usos de palavras para se referir a sentimentos, mas que, além disso, Bourdieu alerta que nos seus usos sociais há também o componente valorativo das pessoas (a mesma palavra tem valor diferente para diferentes pessoas). Assim, o *habitus* se integra e se ajusta aos juízos alheios com mais facilidade em certos jogos que possa sentir segurança de que o que diz e o que capta são mutuamente compreensíveis. As dificuldades de linguagem encontram-se nos jogos que não estão abertos para o entendimento de todos e que, por isso, são percebidos desigualmente, à distância, na imperfeita contemplação da não-prática pré-reflexiva do leigo. “O poder de sugestão exercido através das coisas e das pessoas é condição de eficácia de todas as espécies de poder simbólicos capazes de exercerem em seguida sobre um *habitus* predisposta a senti-las”.(BOURDIEU, p.38-9: 1998).

No mundo social, os efeitos do poder simbólico (nas suas diversas modalidades) não são sentidos uniformemente. Serão encontrados respaldos apenas quando seus traços objetivos se adequam às estruturas incorporadas do *habitus*, fazendo supor que esse poder seleciona suas “vítimas”, aquelas que lhe são sensíveis. Isso dá uma idéia básica sobre as mensagens em geral (mas também particularmente a propaganda) que são construídas e formatadas para atingir as pessoas que estão mais “vulneráveis” às mesmas. Ou seja, o poder simbólico é captado e representado heterogeneamente sendo ele, então, relativo. Haverá gradações quando a seu domínio e sua importância. Ou seja, alguns simplesmente o ignorarão, enquanto outros terão uma reação mais ou menos idólatra por ele. “O sentido deve, portanto, nessa concepção, ser definido em termos relacionais, isto é, em função de sua posição dentro do sistema social mais amplo de produção de sentido e não em termos essenciais, intrínsecos ao anunciado” (BARROS FILHO, p. 55).

A singularidade do *habitus* lingüístico, sua experiência que está na intersecção entre a linguagem coletiva, o microcosmo social, que incutiu certos jogos e usos variados, pode ser satisfatoriamente compreendida quando entendemos que existe, nas formulações de Bourdieu sobre o *habitus*, um conjunto de disposições que não são monolíticas, mas que, no fluxo da existência, e mesmo pelo seu caráter singular ligado a experiência unitária do agente, contém uma parcela de indeterminação. Não há indivíduos rigorosamente iguais. Cada indivíduo tem uma experiência inefável que ele não pode compartilhar na sua inteireza com mais ninguém. Assim,

... quando um locutor anuncia, ele se refere não só a algo que existe no real, à realidade de primeira ordem, ao que é passível de percepção consensual, prova e refutação experimental repetidas, à soma daquilo que é efetivo ou potencial, mas refere-se também, ao mesmo tempo, “a alguma coisa que existe no próprio mundo subjetivo do locutor, como totalidade das experiências subjetivas manifestáveis, às quais o locutor tem acesso privilegiado” (HABERMAS apud BARROS FILHO, p. 4).

Esse elemento subjetivo, que só o próprio agente tem acesso, tal como as dores de dentes que tanto preocupava Wittgenstein pelo que se deduz das inúmeras passagens que dedica ao assunto, é a esfera que está na forma de alcance epistemológico, que só podemos conceber teoricamente a partir de seus efeitos concretos. Precisamos criar vias de acesso para compreendermos as nuances da prática social, dos efeitos provocados nos agentes. Um grito de dor é uma forma socialmente aprendida de dar conta dela e assim exteriorizá-la; os discursos socialmente produzidos têm um processo semelhante: só quando transformamos nossos sentimentos, impulsões, intuições e impressões em pensamento, em linguagem é que

podemos assinalar o componente social e, portanto, apreensível de que trata a sociologia. O *habitus* lingüístico, por isso mesmo, é uma das noções de Bourdieu que certamente completaria e aprofundaria as observações feitas por Wittgenstein sobre o uso da linguagem. A abordagem sociológica que recupera os detalhes da formação do agente da linguagem complementa o estudo sobre o que é possível aprender e apreender das falas produzidas; elas representam um cruzamento sócio-histórico de uma dada sociedade.

As referências ao pensamento de Wittgenstein em sintonia as idéias de Bourdieu feitas aqui dão uma idéia de como a prática da linguagem está substancialmente ligada à sua incorporação e usos ostensivos. Vê-se que a pedagogia social está a todo o momento englobada por contextos sociais de assimilação pragmática. Dependendo do agente, esse aprendizado nunca termina. Numa sociedade onde predomina uma “solidariedade mecânica”, ou seja, uma sociedade em que as pessoas tenham vidas e funções muito semelhantes, prevalece uma correspondência quase completa entre as estruturas objetivas e as estruturas incorporadas. Para a contemporaneidade, prevalece como pertinente o uso do conceito de *habitus* para dar conta das relações complexas que unem e distanciam as pessoas nos seus jogos de linguagem: o *habitus lingüístico* é um caso mais especializado.

Então, os múltiplos acervos lingüísticos de *habitus* diferentes são o exemplo de como concretamente a linguagem se individualiza e se especializa. As trajetórias individuais são marcadas por inculcações oriundas da prática, mas também é possível encontrar os elementos para fins sociológicos na expressividade individual que foi construída nesse processo. As origens sociais, seus interesses, suas formas de distinção, bem como o *kairós* que acompanha as suas falas, revelam certas maneiras de se relacionar com a linguagem. Assim, as idéias de Bourdieu sobre o *habitus* lingüístico são a realização sociológica das observações que Wittgenstein fez sobre a prática social da linguagem.

3. O Capital simbólico e o Capital lingüístico

O mundo social é um espaço de relações que expressam e limitam as trajetórias individuais e de grupos. Para Bourdieu, o poder social, a capacidade de influenciar nos rumos e destinos das relações humanas, não acontece por milagre. Interagir e intervir dentro de um dado contexto social não é um processo que se gesta espontaneamente ou que dependa da volição subjetiva de alguém. Não basta desejar participar de um contexto social onde é interdita a livre entrada dos desejosos: há uma dimensão que separa desejo e ação. Para que se possa se candidatar a uma vaga numa empresa, para que se possa comunicar com um

estrangeiro que não fala a língua local, para que se possa entender os comentários econômicos no noticiário, etc. se faz necessário a posse de um conjunto de saberes que foram adquiridos (em forma de certificados) e incorporados (nas disposições práticas gravadas nas estruturas cognitivas). A isso, genericamente, é o que se entende o significado do conceito de *capital simbólico*. É comum se pensar o mundo social como um espaço que distribui poder e dominação, e que, ao fazer essa observação, gera-se a idéia de que uma das tarefas da sociologia é investigar as relações sociais, mas radicalmente as relações de mando e obediência, as relações de poder. Dentro da perspectiva de Bourdieu, essa possibilidade de interferir nos destinos sociais se materializa em *poder simbólico*, em forma de um *haver* que tem como característica ser um recurso que se associa ao *habitus*. É através desse poder que se realiza conceitualmente a idéia de “capital”, e que podem ser dividido e distinguido em vários tipos, que as ações do *habitus* estão apoiadas, uma vez que este último é, dentro da teorização bourdieusiana, um conjunto de disposições potenciais, cristalizadas, e, por isso, só se efetivam na prática quando possuem alguma capacidade de passar da sua forma potencial para a efetividade. Isso ocorre quando se está dotado de uma força social, quando se está munido, portanto, de capital simbólico.

Ao contrário do que possa julgar entendimentos de algumas perspectivas teórico-políticas retiradas ou influenciadas pelo senso comum, para a sociologia de Bourdieu, o poder existente dentro dos jogos sociais não se reduz ao poder econômico. Embora este último seja importante e decisivo em situações nos quais ele tem alcance, há, em cada caso, outras forças que exercem influência e auxiliam na ação dos agentes. Participar de jogos de linguagem também é um exercício de poder simbólico, de captá-lo e acumulá-lo. Em situações não-prosaicas, alguém que tencione participar de diversos espaços simbólicos, de regiões no mundo social que se distingue das demais por serem marcas que representam “formas de vida” não teria livre acesso sem antes pagar uma taxa “alfandegária” que ateste o poder legítimo de ser reconhecido como um agente “competente” pelos outros agentes dentro desse contexto.

Isso é válido tanto para o ingresso dentro desses espaços simbólicos, quanto para continuar dentro deles, para, por exemplo, poder *emitir um parecer* e contar com a atenção dos ouvintes. *Ter voz* é conhecer os meandros dos assuntos por meio dos termos e conceitos que organizam um dado conhecimento da matéria. Não se fala gratuitamente, há sempre um corpo de assuntos que farão parte das instituições, de grupos e clubes fechados e de *habitus* de outras pessoas. Poder falar é “dominar o jogo de linguagem”, ou seja, conhecer não apenas a correção gramatical, como também manejar as idéias, a “doxa” que governa os entendimentos pilares de um determinado contexto social. Assim, como nos lembra Wittgenstein: “§ 199

Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (WITTGENSTEIN, 1979). Quando essas técnicas estão à mão do agente, podemos dizer que ele possui uma carga de saberes que podem ser mobilizados nos momentos oportunos, e que, portanto, são os meios a partir dos quais ele pode reclamar por legitimidade de suas ações e propósitos.

Com base nesses entendimentos preliminares, continuemos a refletir sobre como a linguagem pode ser também um poder simbólico. Para as considerações propostas aqui, entre as quais as idéias de Wittgenstein e suas noções que se prendem na linguagem, é imprescindível analisar, sob a figura de Bourdieu, outro aspecto sociológico que engendra os usos da linguagem que, por meios de artifícios simbólicos, permitem ser aceito num dado ambiente e publicamente ser reconhecido legitimamente na condição de falar. Em Wittgenstein, o central é mostrar os usos ordinários da linguagem; em Bourdieu, é mostrar *como* esses usos são possíveis, sabendo que falamos para *o outro* e *a partir* do outro. Então, como um dos pontos nervosos mais importantes das análises sociológicas de Bourdieu e mesmo da própria sociologia em geral, precisa-se que se observe como o poder da linguagem se torna manifesto. Entra em cena, portanto, a noção de *capital simbólico*, que é aquilo que é imediatamente reconhecido como legítimo e que dá condição ao agente para a participação dos jogos.

Como poder social incorporado, a linguagem passa a ser um recurso virtualmente disponível a que se pode dispor pela legitimidade que lhe é chancelada pelo jogo social. Assim, qualquer recurso que se possa mobilizar para dar uma vantagem e licença para jogar, Bourdieu chama de “capital simbólico”:

O capital – que pode existir no estado objectivado, em forma de propriedades materiais, ou, no caso do capital cultural, no estado incorporado, e que pode ser juridicamente garantido – representa um poder sobre um campo (num dado momento) e, mais precisamente, sobre o produto acumulado do trabalho passado (em particular sobre o conjunto dos instrumentos de produção), logo sobre os mecanismos que contribuem para assegurar a produção de uma categoria de bens e, deste modo, sobre um conjunto de rendimentos e ganhos. As espécies de capital, à maneira dos trunfos num jogo, são os poderes que definem as probabilidades de ganho num campo determinado (de fato, a cada campo ou subcampo corresponde uma espécie de capital particular, que ocorre, como poder e como coisa em jogo, neste campo). Por exemplo, o volume de capital cultural (o mesmo valeria, *mutatis mutandis*, para o capital econômico) determina as probabilidades agregadas de ganho em todos os jogos em que o capital cultural é eficiente, contribuindo deste modo para determinar a posição no espaço social (na medida em que esta posição é determinada pelo sucesso no campo cultural). (BOURDIEU, p. 134: 2005b)

Depois de entendido a acepção ampla de capital simbólico, vejamos sua definição específica para pensarmos quando tratamos da linguagem:

Quando falamos, produzimos um produto, um produto que, em certo aspecto, é um produto como outro qualquer, portanto, destinado a estar sujeito não só à interpretação, mas também a avaliação. (...) quando produzo um determinado discurso, preocupo-me mais ou menos com o efeito que ele vai produzir naquele a quem eu o dirijo. A antecipação do preço que meu discurso receberá ajuda a determinar a forma e o conteúdo dele, que será mais ou menos tenso, mais ou menos censurado, às vezes até o ponto de ser anulado – é o silêncio da intimidação. (BOURDIEU, p. 53: 2000)

Seja qual for o discurso, ele é o produto do encontro entre um habitus lingüístico, ou seja, uma competência inseparavelmente técnica e social (ao mesmo tempo a capacidade de falar e a capacidade de falar de certa maneira, socialmente marcada), e um *mercado*, ou seja, um sistema de formação dos preços que vai contribuir para orientar de antemão a produção lingüística. (ibidem, p.59)

Falar de capital simbólico na forma de linguagem é admitir que existem esferas sociais nas quais o seu participante precisa demonstrar sua legitimidade ao dominar o jogo de linguagem. Vemos que sua importância é bastante relativa, sendo mínimas para, digamos, certos esportistas e maior para políticos, certos artistas, pessoas públicas, etc. Os conhecidos clichês lingüísticos de jogadores de futebol, marca de uma profissão que se exerce pelo corpo, como atividade absolutamente física na qual, digamos, refletir demais durante uma jogada pode ser muito danoso para o desempenho de suas tarefas, indica que as entrevistas feitas aos jogadores são apenas rituais de exposição, mas não algo que possa interferir de alguma maneira no desempenho profissional cuja expressão máxima são os resultados dos jogos. É um ritual lingüístico que todos sabem o que esperar, como uma repetição litúrgica mais do que uma fonte de informação que se julgaria inédita.

Mas há casos que não se pode falar de qualquer maneira, prosaicamente, uma vez que os discursos são produzidos de acordo com demandas que exigem uma experiência preparatória especial, como, por exemplo, profissionais que fazem uso da palavra, ou cujo exercício do discurso é o seu instrumento de trabalho, como professores, oradores, advogados que fazem uso da retórica e intelectuais em geral que se expõem publicamente. Por não poderem estes nunca prescindir da palavra para o exercício de sua profissão nem, por exemplo, para o anúncio de seus resultados ao público, faz-se necessário investigar o que eles têm em comum que possam ter acesso à voz pública.

Como lembra Bourdieu, preocupar-se com o efeito do que é dito frente ao público receptor da mensagem é ter assumido tacitamente a responsabilidade sobre as conseqüências

do que será produzido a partir do que é dito. Falar é enfrentar um *ônus*, o respaldo dos ouvintes. Em situações marcadas por sua “exclusividade”, que não aceitam que qualquer um participe das suas conversas, ou seja, de seu meio social sem maiores cerimônias, faz-se necessário obter um certo reconhecimento antecipado que possibilite prever que o que será dito seja ouvido. Falar é ter autoridade para falar e se comprometer com o que é dito. Observa-se que sempre há um instante de tensão que antecede o discurso. Por isso, precisa-se antecipar o que é mais condizente com que o público *habitualmente* acata, que se relaciona, por isso mesmo, com a capacidade individual do falante de reconhecer a *doxa* que organiza o pano de fundo invisível da linguagem desse contexto. Como conceito que tenha a capacidade de fazer o indivíduo ser reconhecido e, mais do que isso, dotá-lo concretamente da licença para expor, digamos, o seu ponto de vista, esse capital lingüístico é então tão abrangente quanto forem as *doxas* de contextos variados que incorporou durante toda a sua trajetória pregressa.

É lícito dizer que as camadas do *habitus* lingüístico podem ser *desgomadas* e catalogadas, se analisarmos a quantidade de assuntos e interações que o portador de um *habitus* estabelece com as mais diversas pessoas e situações revelando sua experiência prática com a linguagem. É certo que seu ser social não se reduz à experiência lingüística, que envolve outras práticas que não são tão dependentes da linguagem, mas que, pelo menos, como parte inseparável das dinâmicas que a elas estão associadas, delinea aquilo que Bourdieu fala sobre o alcance que o capital simbólico na forma de linguagem, qual o seu espectro de abrangência. Ou seja, sabemos que o capital econômico tem grande chance de influenciar várias esferas sociais quanto mais dele for dependente e dele sofrer ação direta ou indireta. De forma análoga, saber qual o poder de influência que o capital lingüístico tem é demarcar até que ponto os empreendimentos sociais são dele dependentes. Muitas relações sociais se estabelecem sem a necessidade do intercâmbio lingüístico. Então, vê-se logo que fazer uso da linguagem é uma parte da experiência da prática social, mas outra parcela da prática ocorre sem precisar do uso da palavra; outras são concomitantes ao uso (no caso dos performativos que abordaremos no capítulo terceiro), e outras cuja predominância prática é o uso e o exercício do *habitus* lingüístico e a mobilização de seus recursos acumulados nas suas estruturas cognitivas.

Fora das situações em que o falante não se encontra em situação de tensão, o que compõe grande parte do cotidiano regido pelos usos automáticos da linguagem, o que predomina na maior parte do tempo é um “relaxamento” do *habitus*, atuando seu senso de familiaridade e previsibilidade. Assim, nos usos mais próximos à efetividade orgânica dos falantes, encontrar-se-ão muitas palavras chulas, termos coloquiais e traços de oralidade que

predominam em estado prático como um relaxamento de situações comparativamente às situações formais nas quais essas mesmas expressões seriam condenáveis, mesmo sendo feitas pelas mesmas pessoas. A passagem de uma situação informal para uma formal, ou vice-versa, mostra que ao nos referirmos à capacidade de trafegar entre universos diferentes cujas propriedades comportam um nível de linguagem que leva em conta os traços distintivos de cada lugar e que cabe a ele se adequar, revelando uma habilidade social que além de identificar os domínios simbólicos variados, consegue também fazer uso de maneirismos lingüísticos com grandes chances de serem adequados.

Dominar um jogo de linguagem não é apenas saber o que se deve falar, mas também o que *não se deve*. Na impossibilidade de termos certeza de como serão recebidas nossas falas, quanto mais soubermos o que deve ser evitado, menos riscos correremos de aumentar o nosso “déficit simbólico”. Em situações extremamente regulamentadas, nas quais há um alto nível de prescrição, de formalização, o espaço para que se explore as possibilidades da linguagem são reduzidas. Nessas situações litigiosas, (um tribunal, um encontro diplomático etc.) o valor do capital lingüístico que se acumulou em situações (ou preparações) semelhantes fala mais alto. O despreparo para lidar com assuntos delicados e de prever as conseqüências do que se diz é uma amostra de como falar indevidamente algo a quem não se deve (mesmo que contrarie as convicções mais profundas do agente) pode trazer efeitos maléficos.

Recapitulando: um falante competente não é apenas aquele que conhece e reconhece seu idioma, mas aquele também que sabe usá-la oportunamente, como dissertamos sobre o *habitus* lingüístico. Além disso, na sociologia de Bourdieu, temos também esse conceito de “capital”, que nas suas diversas modalidades, serve para indicar que o *habitus* e suas disposições precisam de um respaldo que comprove de forma garantida as competências atribuíveis ao indivíduo fazendo-o um integrante potencial de locais e relações sociais que de outra forma seria impossível. O *habitus* lingüístico será tão amplo quanto forem os jogos de linguagem em que ele está envolvido ou que ele pelo menos saiba decifrar as palavras lá usadas e que saiba antecipar a cadeia de conseqüências envolve os conceitos sacados. Mas o *habitus* sozinho, como uma “certa disposição para falar”, não é suficiente para entendermos toda a economia de Bourdieu sobre a linguagem. Além da propensão para falar, há também outro conceito dentro da sociologia de Bourdieu que serve como ligação entre a subjetividade e como ela é passível de ser reconhecida pelo meio. Nas nossas considerações sobre o *habitus* e o *habitus* lingüístico, discutimos que dentre os bens simbólicos dispersos no mundo social, alguns serão assimilados e sedimentados ao nível pessoal como estruturas cognitivas que acabam por estruturar a ação do indivíduo. O *habitus* é a condição individual potencial da ação; é aquilo que o dota de realismo humano. Além do *habitus*, precisa-se ainda adicionar

outra coisa que Bourdieu entende como a posse de um poder simbólico que “autoriza” o indivíduo a entrar no jogo. No caso da linguagem, a se esperar algo dele como agente dotado de um potencial anteriormente percebido e que se atualiza por sua presença, por isso a pertinência que ratificamos do conceito de capital simbólico.

Oradores, professores, palestrantes e mesmo, em alguns casos, a escolha de líderes políticos, são selecionadas não tanto a partir de suas convicção pessoais e da defesa de valores, mas, em grande parte, pela capacidade de expressão, de discursar. Um grupo pode eleger, muitas vezes, seu representante pelo crivo de sua competência oratória (“deixe que fulano fale, porque ele se expressa melhor”). O que significa isso senão que a esse indivíduo que é creditado a capacidade de falar pelo grupo, por possuir o domínio de um repertório de assuntos, mas que além disso saber *pôr em forma* adequada para se apresentar perante determinados públicos? Esse reconhecimento só é a alguém facultado por um grupo, porque é o resultado manifesto da(s) experiência(s) que este último teve em enfrentamentos anteriores. Quer dizer que capital lingüístico, o seu uso correto ajustado às demandas objetivas, é dominar tanto a *forma* como também o *conteúdo*.

O capital é o conjunto dos recursos materiais e simbólicos que são resultado de experiências e lutas passadas. O *reconhecimento* que ocorre se somará ao *habitus* primeiramente como um recurso materializado, que será visto como “atrelado” ao indivíduo como algo que se cola a ele (no caso dos títulos garantidos juridicamente). Num segundo momento, pode se fixar como uma instância do *habitus*, ou seja, uma capacidade técnica que se encontra inscrita nas estruturas mentais e que, por isso mesmo, não são tangíveis, precisando assim de comprovação factual. Há seleções de profissionais que precisam não apenas de títulos escolares que garantam juridicamente uma autorização formal para exercer um cargo, mas que tenham que também mostrar, na prática, que os seus títulos não sofreram o desgaste que possa acometer a distância que separa a “teoria” da sua corroboração “prática”. Por isso se realiza uma exposição-piloto para atestar sua suposta competência. Não são suficiente documentos, títulos, certificados que imputam uma competência que ainda não se presenciou, uma vez que a dependência que o *habitus* na sua modalidade lingüística tem constantemente de revisões, atualizações e prática constante. Não é raro encontrarmos, por exemplo, estudantes de línguas estrangeiras que, por falta de prática cotidiana, que apesar de ter freqüentado vários períodos de aula, não conseguem se expressar no novo idioma tal quando estavam no auge do seu envolvimento nas aulas. Observado isso, por mecanismos cerebrais que não fazem parte desse trabalho, é certo que tal como qualquer atividade, técnicas corporais e capacidades lingüísticas murcham com a falta de prática, que no caso da

linguagem parece atingir contornos dramáticos.¹² Aparentemente, a fonte de alimentação e manutenção do *habitus* lingüístico são as relações sociais, o intercâmbio lingüístico, o exercício diário que revitaliza as estruturas cognitivas da linguagem. A implicação disso é que a despeito da garantia oficial dos títulos, um orador só se prova na prática, o que supõe que ele tenha um exercício constante dessa prática.

O capital lingüístico tende a evaporar por falta de uso e, ao contrário do rei, que mesmo débil e decrépito continua sendo rei, o mesmo não se estende para aqueles que, regidos por um sistema de seleção meritocrática, fracassam na prova de fogo. O capital lingüístico, parte do ser social de alguém, depende do reconhecimento do outro para ser discernível no agente (embora há quem diga que a maior parte da linguagem seja para si mesmo). Esse capital significa mobilizar fontes cognitivas que se efetivam no agente. Esse conceito sociológico serve a Bourdieu e à sua sociologia da ação como a noção operacional que teoriza sobre as condições simbólicas preenchidas para que alguém possa transitar em certos espaços de poder que, intangíveis e envolvidos na prática do agente, regularizam o seu acesso.

Digamos, então, que o *habitus*, quando se dispõe a enfrentar problemas, tensões e disputas outras, acumula “medalhas” que podem ser visíveis, nos casos de títulos homologados, e intangíveis, no caso de um reconhecimento público a partir de seu desempenho efetivo assistido por uma audiência. É a garantia de sua autoridade que permite o agente interferir e propor formas convencionais ou alternativas para a execução de um jogo. Ter capital significa ter a autorização para jogar, para se envolver. Ter capital lingüístico significa ter acesso a um mundo de práticas e significações codificadas na comunicação interna de jogos de linguagem que, dependendo do caso, não são universalmente acessíveis para qualquer um, bem como, por exemplo, os seus usos mais ritualizados e circunscritos a certos assuntos ou bens culturais.

Esse capital pode ser compreendido, analisado e classificado empiricamente em vários tipos: títulos (que são juridicamente assegurados), domínio de jargões, expressividade pessoal, sotaque, frases elaboradas, frases de efeitos etc. Tudo vai depender do contexto que elege, pelas estruturas de seu mercado, aquele que será mais *oportuno*. Alguém que tenha um diploma de culinária que conhece os termos e o modo de vida da aplicação da linguagem em conexão com um certo fazer, não estará em condições de versar sobre física ou outro assunto exterior ao reino da gastronomia. Assim, a validação do capital lingüístico será limitada pelo

¹² Seria necessária uma pesquisa que demonstrasse a hipótese que supõe que ocorre uma fragilidade biológica no que toca a perda progressiva de capacidade de expressão causada pela falta de exercício. Mas essa hipótese pode ser trivialmente confirmada fazendo entrevistas entre ex-alunos de curso de línguas e entre profissionais que deixaram de exercer a tarefa de oradores refinados.

seu meio muito próprio de certificação de capacidade. Bem, como um palestrante que, mesmo não tendo participado de algum curso, pode ser muito bem sucedido por mostrar na prática suas habilidades lingüísticas sobre determinado tópico.

Há uma diferença entre *saber fazer* e *saber falar sobre o que se faz*. Já vimos que o *habitus* é a estruturação individual da ação; é o que fará o indivíduo ter a propensão de agir e de perceber o mundo de certa maneira. No caso do *habitus* lingüístico, os saberes incorporados de modo prático que não conseguem ser exteriorizados formalmente denunciam uma pobreza cultural e depõe contra a capacidade de explicitação que lhe poder ser exigido. Quer dizer que apesar do capital escolar afirmar que alguém tenha autorização para, digamos, ser professor de inglês, lhe será cobrado na prática se ele tem as mesmas condições de ensinar anunciados no papel e assim se investir da posição de professor. A garantia jurídica é só garantia formal, mas não protege da prova de fogo da prática e exercício efetivo do cargo. Salvo em situação na qual a competência seja apenas a contagem de títulos e que o trabalho realmente realizado não seja julgado e avaliado criteriosamente, o capital aqui terá o seu reconhecimento contradito na prática. Isso quer dizer também que os capitais se desvalorizam com o tempo. Os títulos, como avisa Bourdieu, são capitais materializados que sobrevivem à incapacidade vindoura da descontinuidade de um ofício ou prática abandonada há algum tempo. Ou seja, a outorga, apesar de oficial, concede um poder *virtual* que poderá ser posta em xeque (“mas você não disse que sabia falar inglês?”).

A ubiqüidade da linguagem e a dependência que o ser humano dela tem não significam que o capital lingüístico tenha prevalência sobre outras espécies de capitais. Haverá casos em que a condição de reconhecimento para certo campo seja o capital escolar e não a capacidade de “teorizar” com sofisticação sobre determinados assuntos. A demanda pode ser modesta em comparação a outros espaços que privilegiem pessoas dotadas de alto investimento econômico e simbólico (podendo ser habilidade de técnico, *know-how*) para a confecção de seu currículo. O que é específico deste capital é que, exceto nos casos de titulações juridicamente garantidas, ele se prova na ação, não podendo se conformar no seu estado de latência. A “fama”, neste caso, pode ser inócua.

*

Dado que a linguagem proferida também é forma de distinção, os desvios individuais seriam a forma de se contrapor a um modelo, idealmente imaginado, de funcionamento e uso da linguagem. Embora, como já previsto no conceito de *habitus*, essa escolha não seja um ato de liberdade, mas uma disposição despertada pela inserção em certos espaços sociais, há

sempre chance de ganhos simbólicos quando se deixar de repetir sistematicamente os mesmos modos de pensamentos demonstrando “criatividade” na fala individual. Assim, fora os momentos que a linguagem funciona para resolver pequenas tarefas domésticas e diárias, há uma busca por distinção em que é o aspecto “expressivo” da linguagem, que dá à fala um colorido e toque pessoal.

Contudo, isso não deve fazer com que se ignore, por exemplo, que, em lugar dos discursos dos alunos das escolas de elite, a linguagem inventiva e cheia de colorido, logo capaz de propiciar intensas satisfações estéticas, dos adolescentes do Harlem permanece inteiramente desprovida de valor nos mercados escolares e em quaisquer situações sociais análogas, a começar pelas entrevistas para obtenção de empregos. Por conta de suas hierarquias que não se deixam facilmente relativizar, o mundo social não é relativista... (BOURDIEU, p.92: 2001a)

A formação do “colorido” da oralidade dependerá muito provavelmente do *habitus* do agente que seria toda uma história individual e os recursos extraídos de seus espaços de convívio dos meios sociais que lhe cobra a palavra. Além disso, são importantes os “mercados”, as pessoas que simbolizam *lugares sociais*. Somente quando o *habitus* lingüístico que tenha como uma de suas características a busca por maneiras menos formais e mais criativas de se expressar encontra seu público adequado, ou pelo menos tolerem a possibilidade dos desvios lingüísticos, haverá a possibilidade de aquisição de lucros simbólicos. Ao que se pode deduzir no caso de uma entrevista de emprego, como ilustra Bourdieu, o capital lingüístico exigido é outro.

Somado a isso, podemos pensar que o conceito de capital simbólico na sua versão lingüística procura atender à formulação de como são acumulados e são passíveis de utilização, o que seria o mesmo que as estruturas estruturantes da linguagem que por sua objetividade se fixam como paradigmas abertos e disponíveis para o uso é relativo, apesar de um caráter potencialmente “democrático”. É comum observarmos que certos jargões de grupos (profissionais, de grupos de jovens etc.) são mobilizados por pessoas que fazem uso delas para obter ganhos simbólicos, tais como os humoristas, ou mesmo nos encontros descontraídos entre amigos. Esse capital lingüístico, que não é exatamente a expressão de um *habitus* que dele faz uso por compartilhar fundamentalmente das estruturas simbólicas que erigiram esse *habitus* lingüístico, é, no entanto, uma forma que um determinado *habitus* aberto para a pluralidade de *habitus* lingüísticos existentes pode adotar, tomado de empréstimo, como mais um recurso simbólico. Apesar de haver aí uma desarticulação entre o *habitus*, que

adota esses recursos onde são originalmente aplicados e aplicáveis, isso, por outro lado, explica a popularização e de usos metafóricos e mesmos os chavões da comunicação como os formadores de expressões que se deslocam de uma ambiente social qualquer e que se transformam em objetos lingüísticos.

As palavras e expressões retiradas de certos contextos, mas que circulam livremente no cotidiano, embora não sejam de uso íntimo, familiar, no sentido de ser uma necessidade profissional como alguém que participa de uma área de conhecimento como operador de conceitos, ou mesmo sendo integrante de um “campo” discursivo qualquer, são expressões que servem, no entanto, para diminuir as distâncias sociais ao possibilitar uma familiarização com termos que normalmente são empregados por grupos especializados. As pessoas podem decidir usar esses jargões com fins puramente expressivos e humorísticos.

Quando Bourdieu se refere ao encontro de um *habitus* e um campo, se preocupa em dizer que isso só pode se efetivar se houver um ajustamento entre eles, quando o *habitus* é poroso, maleável o suficiente a ponto de incorporar as estruturas objetivas do campo, ou seja, do lugar onde atuará e ocupará uma posição e que sentirá as pressões das regras e da concorrência. A ubiqüidade da linguagem é a possibilidade de ser captada, teoricamente, por qualquer um. Essa é via que pode ajudar a analisar de que forma um *habitus* que não participa de determinado campo, mas que conhece, *leigamente*, seus termos técnicos, terá mais chances de incorporar aquelas estruturas do campo. Tudo dependerá do volume de informações disponível de um *habitus* que esteja disposto a atentar para outros aspectos não-usuais de uma realidade da qual não participa. O acesso à informação, internet, jornais, revistas, televisão, e mesmo às pessoas, têm papel importante para que haja a difusão desses jargões profissionais que se popularizam por meio dos veículos de comunicação.

Wittgenstein notou que as pessoas não se contentam em usar fórmulas essenciais para se fazerem entender: “§ 564 Estou pois, mesmo em jogo, inclinado a diferenciar entre regras essenciais e inessenciais. Diríamos que o jogo não tem apenas regras, mas também *graça* (*Witz*)”. (WITTGENSTEIN, 1979). Esses jogos de linguagem nos quais há abertura para se dotar a linguagem não apenas de seu conteúdo prático, mas também estético têm lugar e momento de se fazer. É máximo entre as falas descontraídas entre amigos e em momentos de lazer nos quais as codificações são mínimas e ambíguas; é mínima quando a recomendação objetiva é seguir protocolos e ensaios burocráticos em geral. Mesmo assim, dada a natureza do capital simbólico, ser reconhecido como alguém “espírituoso” é uma forma de lucro simbólico que já garante parte dos benefícios nas situações nas quais ele ainda tem validade e alcance. Não é à toa que o famigerado “senso de humor” dentro dos mercados sociais (trabalho, amizade, amoroso etc.), como também nas situações mais corriqueiras, é algo almejado, mas

que não depende somente da “vontade”, mas das disposições cognitivas mais arraigadas no sujeito que, como parte do *habitus*, manifesta e denuncia as estruturas incorporadas que o fizeram ser como tal. Ter graça, fazer graça não é questão de desejo e simples volição do espírito. Talvez seja nítido constatar isso quando falta a alguém aquilo que o capacitaria a fazer criar enunciados espirituosos. E sabemos bem o prejuízo simbólico de quem quer fazer graça “à força” e só consegue constrangimento e olhares de reprovação como resultado. O perigo maior é que além de não realizar o intentado também pode ser “classificado” e percebido pelas novas lentes que qualificam o “indivíduo sem graça”. A tentativa do sublime pode gerar, inadvertidamente, o ridículo. Há jogos em que calar é mais eficaz do que falar.

Novamente, o *kairós* dita as regras aqui. O senso do oportuno e da oportunidade é o estalo mágico na busca permanente por distinção. Não só as informações são importantes, mas a forma escolhida para contá-las também é relevante. Diríamos que há jogos de linguagem em que não basta ser oportuno, no sentido “técnico”, mas também *ter graça*, nas palavras de Wittgenstein.

**

O que é específico no mercado da linguagem é que a cada vez que se participa dos jogos, mais recursos pretéritos ficam acumulados e disponíveis para novos jogos. Acumula-se prática e manejo das suas falas, embora o limite do *habitus* possa revelar os limites da acumulação da linguagem pessoal. Como princípio de visão e de divisão, o *habitus* tem a propriedade de selecionar determinados elementos da prática como os mais pertinentes à sua história individual, que é a parte não-escolhida das escolhas, que conduz o agente a uma certa trajetória mais ou menos coerente com sua história. Sabendo disso, o capital acumulado pode crescer nesses jogos de que se participa, mas estes últimos terão grandes chances de terem sido escolhidos de acordo com os princípios gerais do *habitus*. O conjunto dos jogos de linguagem de alguém estipula os limites por onde podem se estender a expressividade pessoal, que é o mesmo da história individual do *habitus*, que se fixa em padrões de comportamentos e em padrões de linguagem.

A recursividade da linguagem se estende para os jogos regulares nos quais o agente está constantemente envolvido. Como pontos de referência mais ou menos fixos, os jogos de linguagem da biografia de alguém que, como memória, podem ser retomados a qualquer momento. A experiência temporal da linguagem, *habitus* como história pessoal é também dependente e conectado aos seus parceiros de jogos. Ou seja, as conversas nunca começam do zero, mas recomeçam dos pontos parados que podem ser resgatados num próximo encontro.

Isso vale para intervalos pequenos ou não muito distantes entre o agente e seu grupo de afinidades. A noção de que o capital lingüístico leva a crer que ele é a fixação temporal de suas práticas. Estas estão inseridas na história e, portanto, desaparecem ou se relativizam com o tempo. Wittgenstein nos lembra que existem camadas históricas que revestem os nossos jogos de linguagem: “§ 18 nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas novas e velhas, e casas construídas de diferentes épocas; e isto tudo cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e retangulares e com casas uniformes” (ibidem).

A experiência social de resgate de diálogos pretéritos realizados por parceiros de conversas, além de indicar certas preferências e gostos em comum, também é vivida ao nível da subjetividade mútua de compartilhamento de um universo de noções de que aqueles jogos de linguagem possibilitam para que novos encontros ocorram. Esse resgate é uma forma do *habitus* se “reabastecer” do mundo social, atualizando o senso de realidade necessário para prevenir contra alguma sensação individual de esvaziamento e assimetria entre os conteúdos nocionais do *habitus* e o seu mundo circundante. Os jogos de linguagem que se joga e que se resgata criam, ao nível individual, o sentimento de continuidade entre momentos mais ou menos distantes, assegurando assim a atualização das relações. Anthony Giddens, mesmo crítico a respeito da *etnometodologia*, resume o efeito da retomada desses contextos lingüísticos partilhados com a idéia de “segurança ontológica”.

Embora uma variedade impressionante de procedimentos e táticas seja usada pelos agentes na constituição e reconstituição de encontros, é possível que os particularmente importantes sejam os envolvidos na manutenção da segurança ontológica. Os “experimentos” de Garfinkel são certamente relevantes nesse aspecto. Eles indicam que as prescrições envolvidas na estruturação a interação diária são muito mais fixas e restritivas do que possam parecer, dada a desenvoltura com que são ordinariamente obedecidas. (GIDDENS, p.27: 2003)

O capital lingüístico é flutuante, e, por isso, depende da prática constante e da retro-alimentação de jogos e mercados que lhe reconhece espaço. O acúmulo de capital é proporcional à intensidade e freqüência das práticas o que leva, numa escala ascendente, a um poder simbólico que, em alguns casos, se domina o jogo e os seus envolvidos no interior deles.

Quanto mais um falante possui “capital lingüístico” (capital essencialmente simbólico, razão pelo qual seu poder deve ser reconhecido pelo grupo), mais livre ele é para jogar no mercado, utilizando por exemplo o que Bourdieu chama de “estratégia de

condescendência” (“estamos em casa”, “falamos a mesma língua”), derivadas da manipulação. (CALVET, p.107)

Então, a *licenciosidade* que se cria na dinâmica do jogo; a familiaridade de expressões consagradas que conecta os falantes, permite disfarçar a posição de dominância de alguém no jogo. A quantidade de capital aqui não é mensurável, mas dedutível das colocações dos participantes do jogo. Normalmente, esse tipo de uso, que pode até mesmo ser manipulatório, se traduz, na prática, na conversão de capital lingüístico em lucros simbólicos que podem ser resgatados e transformados em lucros outros fora da esfera puramente lingüística. Ou seja, alguém com capital lingüístico próprio, em sintonia com o meio adequado, consegue “ganhar a simpatia” de quem via esse alguém inicialmente como um estranho. Muito comum no uso feito por políticos que precisam fazer *corpo-a-corpo* com os seus eleitores, é o uso de expressões populares como uma tentativa de aproximação entre realidades (*habitus*) distantes. Quando o então presidente, Fernando Collor de Melo, disse que tinha “aquilo roxo” a uma platéia de uma cidade do interior, Juazeiro do Norte, nada mais fez do que se valer de termos populares para se aproximar lingüística e afetivamente do seu público. A força expressiva da frase tem contornos bastante próprios dos *habitus* que usam e para isso, foram treinados e aprenderam a valorizar e a reconhecer, ao nível prático da linguagem, o que lhes é comum e identificatório, com indica o trecho citado acima.

Não só na política, ter capital lingüístico é, portanto, fazer uso oportuno dos termos idiomáticos que serão, muito provavelmente, aceitos e lucrativos em certos mercados. Essas estratégias estão inscritas tacitamente no *habitus* como disposição geral do agente. É visível que um *habitus* lingüístico pode participar de vários jogos e mercados, mas o bilhete carimbado que “fale ao coração do público” é o capital lingüístico. Então, é possível se apossar (grilagem lingüística?) de jogos de linguagem que lhe são alheios e utilizá-los para conquistar lucros nos mercados adequados.

Habitus semelhantes (nunca idênticos) produzem linguagens semelhantes. O efeito disso pode ser observado quando se vê a afinidade de interesses e gostos em geral como modo de distinção, mas também de pertença, quando os jogos de inclusão destacam aqueles que conhecem o jogo de linguagem daqueles que vêem nele um interesse pitoresco, como observador externo. Ter afinidades com alguém é ter jogos de linguagem que lhes são comuns pelas histórias comuns que compartilham ou pela similitude de suas experiências e gostos e, claro, um certo vocabulário comum de expressões que diminuem as distâncias. Em situações em que a aproximação não pode ser conduzida por “instinto”, o conceito de capital lingüístico pode ajudar a entender as condições simbólicas de sucesso do impetrante nos seus jogos de

linguagem e jogos de *illusio*, seu investimento afetivo e recalcado sobre a validade, a pertinência de se fazer ou participar de grupos etc.

Há jogos mais conservadores e outros que têm mais chances de terem as regras alteradas por alguém poderoso dentro do campo. O capital simbólico em geral não apenas habilita a entrada de participante a um determinado contexto social, mas também, dependendo de suas estruturas exteriores, permite a transformação do próprio jogo. A capacidade de fazer “lances” dentro das dinâmicas sociais, ao contrário do que se pode julgar quanto à rigidez dessas dinâmicas, é proporcional ao capital possuído e reconhecido. Outra característica do capital lingüístico em situações prosaicas é o poder de proporcionar ao seu portador mudar a pauta das conversas, ou mesmo reconsiderar e valorizar o que anteriormente foi visto como desprezível. Estar em casa é poder mandar em casa; é ter a intimidade necessária para trocar os objetos de lugar e fazer com isso uma nova configuração.

O certo é que para algumas pessoas que não têm oportunidade de participar de alguns jogos sociais pela ausência de outros recursos materiais (capital econômico) elas poderiam ainda assim decifrar os jogos de linguagem como meros observadores. Ao contrário de outros domínios sociais dos quais se está completamente excluído, a linguagem e seus jogos podem servir de prêmio de consolação. Talvez seja o único recurso social de que as pessoas não estão totalmente despossuídas, a linguagem veiculada e empregada para falar de assuntos extremamente específicos, no entanto, é assim produzida para públicos bem definidos. A democracia da linguagem é um mito porque o mero conhecimento das palavras não permite inferir que o texto foi entendido. “...não aprendemos apenas palavras, mas adquirimos conceitos...” diz Schopenhauer (p.174: 2003). Os múltiplos discursos estão disponíveis para todos, mas apenas aqueles que têm interesses e afinidades de *habitus* irão concretamente ao seu encontro.

Entender um jogo de linguagem do qual não se participa é saber pelo menos que há várias atividades que sabemos que são importantes (linguagem jurídica, economês, politiquês, jargões médicos etc.) mas que se, não temos a influência necessária para intervir, pelo menos se pode saber dos conteúdos veiculados nessas esferas de poder simbólico. O monopólio e oligopólio desses jogos de linguagem são abertos aos seus constituintes, que, por homologações formais de títulos etc. exercem sobre seu poder não só pelas tarefas de seus ofícios, mas também pela exclusividade e decodificação desses jogos que, por meio de jargões, protegem os seus pares de críticas e contestações externas.

Não saber o que se “cochicha” nesses jogos é semelhante à sensação de que a diferença entre o que é a linguagem corriqueira e o que se diz por meio desses jogos não é uma diferença apenas ao nível da *linguagem*, mas da própria *natureza* criptografada dela,

como as pessoas praticantes desses jogos fossem alienígenas que exercem a exclusividade desse poder por meio do reconhecimento desse desconhecimento. Desconhecimento cujo oligopólio é também condição de sua eficácia para a dominação. Conhecer um jogo de linguagem é mais do que apenas saber o seu léxico, é saber o seu pano de fundo acumulado que é um conjunto de pressupostos não-anunciados que constitui os *habitus* lingüísticos dos falantes. Palavras enfileiradas, como numa tabela, apenas dão o sentimento de familiaridade às pessoas que reconhecem no seu idioma a origem delas. O problema é que, para penetrar num jogo de linguagem, a questão da vivência (a forma de vida, como quer Wittgenstein) também é questão fundamental. Pode-se até entender intelectualmente as intenções mais explícitas do texto, mas permanece a distância social (de vida e utilização da linguagem) que avisa sobre a exclusividade do uso sistemático de certas palavras e expressões. Como esses campos de criação de sentido e de mobilização de recursos no mundo real estão fechados aos estranhos, sendo, portanto, restritos aos seus sócios, a linguagem engendrada nesses espaços será apenas uma curiosidade com um objeto de contemplação, como um objeto exótico, para aqueles que estão de fora.

Essa aquisição de capital lingüístico de “segunda mão”, embora não seja o ideal, já que não se participa ativamente dos jogos, é apenas uma demonstração de que nunca se está totalmente desprovido desse capital. Analogicamente, seria como uma atividade que se aprende pela demonstração, mas que não se pode dispor plenamente, por serem necessários outros registros para que se possa falar como parte integrante de um grupo de especialistas, por exemplo. Sem a prática profissional que lhe dá substância, esse capital não pode se efetivar como recurso simbólico (fora dos seus usos recreativos) e se transformar em ação política, de conscientização política. Ou seja, a realização de todo capital simbólico em potencial é se tornar poder social que interfira na realidade produzindo mudanças que não estavam previstas ou cogitadas.

A conversão de capitais é parte também das preocupações teóricas de Bourdieu. Ele concebe nisso as transferências e transformações de poder simbólico, uma dinâmica social que está ausente nas abordagens que se fixam somente no poder econômico. Assim, talvez fosse o caso de pensarmos que o capital lingüístico é multifacetado e que, quando esse haver apenas apresenta e divulga temas, os jogos de linguagem de especialistas, tem uso informativo, mas também potencialmente político, dependendo do caso.

4. Chavões e a estruturação dos jogos de linguagem

O usuário não simboliza mais o que diz. Talvez pressentindo o fenômeno, Ludwig Wittgenstein afirmou que “é o objeto que a palavra substitui” (...) No nosso ângulo de interpretação isso vai mais além; não há mais a substituição a que se referiu Wittgenstein, as palavras vão se tornando objetos. E é isso que nos propomos a demonstrar no nosso estudo. (TOGNOLLI, p.39)

Para Wittgenstein, pensamento e linguagem são a mesma coisa (embora outros autores também falem de pensamento por imagens visuais, e não apenas signos acústicos). Essa premissa, que tem como objetivo básico resolver um dilema na filosofia tradicional, principalmente a relação entre corpo-mente, também chega a outro tipo de conclusão radical que podemos formular numa tábua silogística: se o pensamento é linguagem e a linguagem é pública, então, os pensamentos são públicos. Isso tem uma dupla implicação: tanto a linguagem é um instrumento social que utilizamos para nossos propósitos, como o nosso pensamento pode estar sendo moldado de fora a partir de padrões de linguagens socialmente compartilhadas. A linguagem, com sua existência exterior ao indivíduo, objetiva e anônima, impõe uma força simbólica a todos aqueles que nela simbolizam impressões, idéias, realidades etc. Isso faz crer que os produtos coletivos lingüísticos, os jogos de linguagem, devem ter padrões mais ou menos constantes, que mesmo considerando os desvios individuais de que fala Bourdieu, esses não são suficientes a ponto de tornar a linguagem tão subjetivamente marcada. A questão sobre o componente lingüístico que se individualiza aparenta ser mais a forma como o agente mobiliza esses objetos lingüísticos, sua maneira de combiná-los e empregá-los por meio da coordenação entre o indivíduo e as estruturas do seu meio social imediato. Os traços sociais que denunciam origem, gênero, faixa etária, profissão, etc. devem ser considerados, mas há também algo que diz respeito a uma cultura geral, que se constitui como o componente que fixa as estruturas do idioma pelo uso. Esse caráter anônimo, e, portanto, mais eficiente e reconhecível, cristalizaria certos jogos, usos, expressões como artefatos lingüísticos que todos podem dele se apropriar.

Sabemos que todos os falantes se expressam a partir de idéias nascidas no mundo social e que só posteriormente podemos marcá-las com nosso toque de personalidade. Porém, é certo que, no aprendizado no interior dos jogos de linguagem, herdamos frases prontas que nos são exteriores – no sentido de Durkheim – fazendo com que boa parte das soluções lingüísticas que encontramos para determinadas situações já está prevista nos mesmos jogos. O senso de “antecipação” que esse aprendizado comporta, a familiaridade que os fazem tão funcionais, deve indicar que esses jogos não apenas habitam os agentes a empregá-los em

situações sociais que os tomam válidos, mas também que ao se referirem sempre a usos padronizados, os jogos contém uma dimensão *reificada* do pensamento. O trecho citado acima traz à luz um aspecto dos jogos de linguagem, uma forma fixa e exaustiva de simbolização do pensamento, que podem ser muito útil para vermos como se dá a estruturação desses jogos.

Recorremos fatalmente que há empréstimos lingüísticos variados entre jogos de linguagem e atentando para a grande possibilidade de haver automatismos lingüísticos nas interações sociais, algumas idéias ficam patentes quando ao funcionamento desses jogos. Mas, inicialmente explorando as implicações suscitadas pela idéia de que a linguagem esteja reificada, teremos que considerar que grande parte do emprego da linguagem ocorre em situações balizadas em “fórmulas prontas”, e que isso implica dizer que:

- a) Apesar de não reduzirmos a experiência social a um conjunto de estruturas objetivas que já prevêm todos os lances, fica patente que boa parte do sujeito lingüístico é resultado de fatos lingüísticos interiorizados, o que significa a reificação da linguagem, ao velho modo marxista do fetichismo da mercadoria;
- b) Não havendo permanentemente a necessidade de refletir sobre a prática, o que suporia escolher através de deliberação a cada momento a reinvenção de respostas novas para as mesmas situações, a linguagem reificada também leva a considerar que, imersos na situação dóxica, a maioria das pessoas não “inventa” pensamentos, mas apenas reproduzem pensamentos alheios disponíveis pela própria historicidade do jogo de linguagem.

Não seria exagero afirmar que nem todos são agentes capazes de “refletir”, mas apenas receber e retransmitir pensamentos cristalizados, validados e reconhecidos pela história. Os *chavões da comunicação*, que são também chavões cognitivos, são artefatos prontos e disponíveis para a manipulação comum. O que é socialmente pensável já foi pensado. Os esquemas cognitivos que foram disponibilizados pela cultura fornecem os recursos nocionais para se ponderar sobre um determinado assunto, mas limitam a profundidade que esse pensamento pode desenvolver. Assim, o que se conclui a partir desse horizonte é o fenômeno do entendimento comum, o senso comum ou a *doxa*, de que fala Bourdieu. Pensa-se comumente, através dos instrumentos lingüísticos conhecidos, mas uma reflexão densa sobre os pressupostos, que levam os agentes a formularem uma determinada idéia de uma forma particular exige um grau de simbolização que é digno de personalidades especializadas, como, por exemplo, o filósofo ou o cientista. Sob esse entendimento dos usos cotidianos da linguagem, os agentes não precisariam simbolizar sobre os conteúdos de sua ação lingüística,

sendo desnecessário pensar continuamente sua prática, já que existe a noção de que as fórmulas garantem ao agente a sua validação numa determinada situação lingüística. Quando se simboliza de forma a evitar as fórmulas prontas, pensa-se *por exceção*, por uma situação de esforço que procura extrair do *habitus* do agente uma nova forma de tratar de uma dada situação.

Longe de imaginar que as afirmações levam ao retorno do estruturalismo, até mesmo porque dentro dessa relação entre indivíduo e linguagem, há que se equacionar a relação entre as estruturas objetivas e as estruturas incorporadas, que, por esse confronto, se individualiza, fazendo o *habitus* ser único, há que se considerar que a dinâmica dos mercados lingüísticos não é apenas questão de ter a “intuição” proporcionada pelo *habitus*, de saber reconhecer qual seria o mercado num dado momento, mas também que há questões adicionais referentes ao capital lingüístico. Com base nas formulações teóricas de Bourdieu, dissemos que o capital simbólico é o resultado do acúmulo de lutas passadas que fizeram o agente mais adaptado a dadas situações sociais cujo ingresso não se dá de maneira pacífica. Na sua versão lingüística, seria o mesmo que dizer que dominar um jargão (economês, juridiquês), gírias usadas por grupos, ou até mesmo o domínio de línguas estrangeiras seriam exemplos de capital lingüístico. Em todos os casos, a capacidade de compreensão e utilização dessas linguagens seria o passe para a participação em universos simbólicos variados.

Ter capital lingüístico significa ter assimilado na prática (ou na observação por outros meios do funcionamento da prática) a dinâmica dos jogos de linguagem, bem como ter incorporação daquilo que Bourdieu chama de “sentido do jogo”¹³. Os jogos de linguagem, os jogos de aprendizado da linguagem têm uma história, uma tradição, e, portanto, não mudam repentinamente o seu funcionamento de uma hora para a outra. Boa parte da linguagem permanece válida e passível de ser usada em momentos oportunos. Não há motivos para sair à caça de formas totalmente novas de emprego da linguagem, sabendo-se que existe um padrão funcional e que pode ser reconhecido por todos. Sendo assim, é crível que os jogos se estruturam passando a servir como “fórmulas” por meio de esquemas lingüísticos funcionais,

¹³ Bourdieu entende que as regras incorporadas que munem um agente da capacidade de agir adequadamente num certo contexto podem ser sintetizadas na idéia de “sentido do jogo”. Basicamente temos um dos desdobramentos da noção de “regra” de Wittgenstein. Sobre o debate a respeito dos sentidos possíveis de regras, Bourdieu conclui: “É um desses dois sentidos que se faz referência quando se fala de regra de jogo. Mas é possível também ter um terceiro, o de modelo, de princípio construído pelo cientista para explicar o jogo. Acho que escamoteando essas distinções, corre-se o risco de cair em um dos paralogismos mais funestos das ciências humanas, aquele que consiste em tomar, segundo a fórmula de Marx, ‘as coisas da lógica pela lógica das coisas’. Para escapar disso, é preciso inscrever na teoria o princípio real das estratégias, ou seja, o senso prático, ou, se preferirmos, o que os esportistas chamam de “sentido do jogo”, como domínio prático da lógica ou da necessidade imanente de um jogo, que se adquire pela experiência de jogo e que funciona aquém da consciência e do discurso (à semelhança das técnicas corporais)” (BOURDIEU, p. 79: 2004)

formando enunciados com sentido. Nessa linha de raciocínio, existiriam porções básicas para formar os jogos; peças lingüísticas que serviriam como linhas-mestras por onde circulariam e se agregariam o conteúdo informacional da linguagem.

Cláudio Júlio Tognolli, autor de *Sociedade dos Chavões*, chama a atenção para um fenômeno que tem como peculiaridade o poder de dispensar maiores esforços lingüísticos e estilísticos para se referir a algum acontecimento jornalístico, que ele denomina de “chavões”. Por chavões, entendamos, pelo que dá para depreender a partir de seu livro, os termos usados para a confecção de textos capazes de concentrar uma significação enfática, que funciona como lugares-comuns da linguagem. Vejamos alguns exemplos contidos na lista ao final do livro: “a ferro e fogo”, “dormir no ponto”, “precisão cirúrgica”, “tiro e queda” etc. As numerosas expressões são reproduzidas nos jornais e trazem, como efeito sociolingüístico, a perda, ou diminuição, da capacidade de simbolização, transformando a linguagem, que teria como uma de suas atribuições falar e significar sobre o mundo, em objeto lingüístico fixo, reificado, e, por isso, manipulável sem maiores problemas. O uso indiscriminado de chavões por parte da imprensa teria também como conseqüência a formação de um acervo lingüístico que se transformaria numa referência para a oralidade e também para a escrita em geral.

Lembremos que a linguagem não tem existência sozinha longe das relações sociais que lhe dão suporte e legitimidade. O caso dos chavões não é diferente. Segundo o autor, essa economia de esforço está em sintonia como o comportamento profissional da sociedade capitalista, que exige rapidez e eficiência como lema do trabalho. Os prazos de entrega de matérias, bem como um público que lê igualmente rápido, seriam os ingredientes que validam a existência de um dicionário de chavões na imprensa.

Na adoção da hipótese de haver chavões na imprensa como maneira de demonstração da técnica jornalística antenada com as demandas por eficiência e rapidez da sociedade capitalista nos seus tempos tardios, há que se perceber que esses profissionais são os que mais influenciam a formação dos traços e estilos da linguagem média corrente, já que detêm o oligopólio da palavra escrita sobre a veiculação de notícias¹⁴. Ou seja, os chavões alcançam um vasto público-leitor de jornais e revistas que pode usá-los de modo recursivo. Os chavões seriam uma das fontes de alimentação de expressões fixas da língua, contribuindo também para a formação das expressões metafóricas cotidianamente utilizadas..

¹⁴ A expansão extraordinária da internet aumentou, no Brasil e no mundo, a produção de textos escritos feitos para a divulgação de diários pessoais eletrônicos, conversação via digitação etc. Apesar disso, não é sempre que se encontra a preocupação de procurar fórmulas alternativas de expressividade individual, uma vez que a escrita para internet muitas vezes é redigida às pressas. De certa forma, a internet proporciona o fim desse monopólio informacional.

Como peças lingüísticas de inúmeros jogos de linguagem, os chavões naturalizam também a expectativa diante de um contexto de notícias. À política é associada metáforas belicistas; à economia, imagens provenientes da medicina, o que, ao exprimir uma certa experiência com esses mundos simbólicos, os qualificam através desses chavões. Ou seja, os espaços simbólicos passam a ser interpretados por meio dessas imagens, o que significa um cruzamento lingüístico de mundos.

O problema da autonomização dos chavões, autêntica realização de uma “epidemia simbólica”, não é apenas a denúncia do empobrecimento da linguagem e das capacidades cognitivas na sociedade contemporânea, mas também o sintoma de mais uma forma de complexificação social. Paradoxalmente, a simplificação pode significar complexificação. Na medida em que a vida toma uma rapidez tremenda sem dar chances para se refletir sobre os movimentos externos, a massa de informações recebidas se perde num amontoado de pequenas imagens caóticas. A assimilação das notícias deve se dar da forma mais familiar possível como estratégia de comunicação reconhecida como válida para o objetivo de localizar no tempo e no espaço os fatos do mundo. Para que se ocorra de forma satisfatória, faz-se necessária uma linguagem que tenha como atributo um canal direto com o universo lingüístico do seu destinatário. Universo esse que também é composto de inúmeros recursos semelhantes. Se a linguagem empregada é eficaz, então se diz que as estruturas lingüísticas objetivas e as incorporadas pelo *habitus* se tocam. Vejamos mais um pouco as nuances da sociedade dos chavões.

Como já apontamos, essas considerações a respeito dos chavões da imprensa têm boas afinidades com o entendimento da noção de jogo de linguagem e sua dinâmica social. O jogo de linguagem mantém sua existência, lembremos, porque “se naturaliza” como uma disposição conclusiva para fazer coisas, praticar ações ou se referir a objetos e idéias. De modo semelhante, as notícias e mensagens recebidas a todo tempo e, em especial, o conteúdo de novidade que elas carregam, estão concatenadas gramaticalmente pelas peças lingüísticas que as fazem funcionar como proposições inteiras. Construimos frases com sentido, referência e correção. Dependendo da demanda de mercado, construimos frases com maior ou menor semelhança com que já estamos habituados a ouvir e reproduzir. Dizemos, então, que a base dos jogos de linguagem são chavões socialmente erigidos que organizam o emprego prático da linguagem. Se voltarmos aos aforismos das *Investigações*, veríamos que os exemplos dados por Wittgenstein sobre os diversos usos da linguagem, apesar de não haver um princípio que unifique a linguagem, grande parte dos usos esbarram num princípio em comum: fórmulas lingüísticas que padronizam a sua aquisição e uso.

Para Tognolli, a hipótese de que haverá algo como profissionais-robôs, cuja ferramenta de trabalho será a manipulação dos chavões jornalísticos para “montar” notícias, tal como um brinquedo Lego™, não pode ser descartada. Os jornais e revistas teriam um padrão reconhecível pela repetição de nuances de texto, configurando um espaço de possibilidades já catalogadas e prontas para o uso imediato. Um computador que poderia substituir o ser humano na rotineira tarefa de adequar chavões às notícias seria a realização da *destopia* do fim da simbolização.

Apesar de residir na imprensa a sua forma mais flagrante e sensível (“... as palavras ficam”), não parece ser uma exclusividade dela o acesso livre ao universo dos chavões, mas o próprio funcionamento prático e gramatical da linguagem teria como condição mínima de funcionamento, para dar conta de uma certa demanda do cotidiano, “falas compactas”, palavras-passe que se dão por meio de expressões desprovidas de maiores elaborações, portanto, por meio de chavões. Nenhum problema até aí, porém, o que Tognolli quer nos despertar é para o abuso desse procedimento, que diz respeito ao desgaste de fórmulas e a reprodução em série de clichês e automatismos frios cujo efeito seria evitar a simbolização por sua demanda de esforço, tendo assim uma economia simbólica, um atalho simbólico, que é o resultado da própria contemporaneidade dos meios de comunicação. Ou seja, os chavões seriam a expressão do trabalho numa empresa capitalista no qual os seus funcionários têm o relógio como inimigo. Saber que as falas usuais do cotidiano são desimbolizadas é fato, mas encontrar o mesmo fenômeno na imprensa e meios de comunicação pode ser pensado como uma postura política. As fórmulas, temas, metáforas, criam a possibilidade de uma ancoragem lingüística capaz de colonizar estruturas cognitivas. Lembremos que quando Wittgenstein chamava a atenção sobre o aprisionamento em nossas próprias regras de pensamento, podemos interpretar isso como as rotinas e de fabricação lingüística que nós seguimos a todo minuto.

Embora se entenda os malefícios do uso excessivo de chavões, não há motivos para condenar a aplicação conscienciosa deles. Criar um policiamento sobre os chavões seria o mesmo que questionar a legitimidade dos jogos de linguagem, que, como vimos com Wittgenstein, não tem sentido. Como dinâmica elementar da linguagem, encontrável em maior ou menor intensidade em todas as instâncias sociais, os chavões seriam, dramaticamente, a condição mesma de aquisição da cultura. Sair do chavão, como atesta Tognolli, seria o mesmo que sair da própria linguagem, da própria cultura: “(...) os chavões fazem parte da própria linguagem da imprensa do próprio falar, e extirpá-los seria ceifar o próprio idioma, a própria cultura. Nossa crítica vai para o abuso dessas formas” (p.121). E como indício de que para

cada anúncio publicitário existe uma fôrma pronta para ser sacada da gaveta, vejamos o que Tognolli encontrou na sua pesquisa:

Notamos que em vários *leads* de matérias de moda, por exemplo, uma fórmula há de se repetir sempre: “Nesse verão as mulheres brasileiras estarão bem vestidas dos pés à cabeça”. “Com as novas estampas, a mulher estará mais florida, nesse verão, de alto a baixo”. “Elegância de ponta a ponta”. (TOGNOLLI, p. 121)

Vê-se que o mercado tem uma tendência a formatar os seus produtos de acordo um padrão fixo de apresentá-lo ao público-alvo. A segmentação da linguagem que se dá ao nível de classe, sexo, idade e interesses pessoais variados é uma amostra que quem escreve, ou monta uma matéria para as diversas audiências mas que não necessariamente participe daquele meio sobre o qual são geradas as notícias, precisa ter como suporte uma linguagem que traduza a experiência daquele público, ou que pelo menos seja facilmente comunicado o que se quer dizer dada a exposição costumeira do mesmo assunto. O *habitus* tem seu tempo de aprendizado; uma vez que certas estruturas estruturantes tenham sido interiorizadas, os usos regulares que aparecerão reproduzidos nas pessoas e nos meios de comunicação; é o componente prático que habilita se entender e captar as imagens associadas a um determinado produto tencionado pelo anunciante tornando tal tarefa mais fácil. As metáforas espaciais (pés à cabeça, de alto a baixo, ponta a ponta) servem para representar a idéia de completude, de integralidade do vestuário para todas as necessidades de sua cliente. Assim, em vez de procurar outras maneiras de transmitir ao público feminino como ele terá acesso a todas as peças do vestuário, saca-se o que economiza a simbolização e que sintetiza de forma prática, sem maiores malabarismos semânticos, o *slogan* do reclame.

Os jogos de linguagem, lugar social de aprendizado ostensivo da linguagem e de seu uso, têm uma dimensão histórica, que, claro, abrange os usos pretéritos e que antecipa lances futuros. Tal como o *habitus*, o grau de previsibilidade contido nos jogos de linguagem dependerá da incorporação dos elementos objetivos, dispostos para aqueles que tenham as bases cognitivas necessárias para percebê-los na dinâmica do jogo. A repetição contínua do uso de certas expressões prevê em quais condições o agente poderá se apropriar com legitimidade de tal expressão.

Não estamos singelamente julgando os chavões jornalísticos como nocivos por si. Mas oligopólio comunicativo exerce seu poder como uma tríade (informam, formam e deformam), sobre os acontecimentos do mundo social. Ao qualificar, de forma automática, determinados conteúdos, se estar definindo como determinados assuntos devem ser exclusivamente tratados.

*

Na área jornalística, vê-se que, além do reconhecimento que pode ser materializado na busca por “credibilidade”, há também o capital lingüístico que comumente teria como manifestação típica a manipulação de chavões, que é a observação feita por Tognolli. A pregnância de chavões que brotam em toda linguagem não deve se restringir exclusivamente ao exercício jornalismo. Há de se questionar até que ponto o que Bourdieu chama de “doxa sociológica” não seria o análogo do chavão para a área da sociologia. Como parte de seu projeto intelectual de combate à sociologia espontânea e todos os maneirismos sociológicos, seria proveitoso ver de que forma as teorias, noções, conceitos etc. se reproduzem criando, por um lado, uma “comunidade lingüística” – o jargão da área – e por outro, a reificação de certas idéias como uma amostra de um mecanismo automático à revelia da simbolização conceitual e precisão na problematização de objetos de pesquisa. Caso se consiga mapear qual é a dinâmica dos chavões sociológicos, ficaria mais fácil de encontrar o que ainda está agindo como *fetiche*, o que poderia denunciar também a preguiça intelectual. Sabemos que os chavões jornalísticos não constituem um mal em si mesmo, da mesma forma os chavões sociológicos, que não precisam ser prontamente enquadrados como nocivos em si mesmo, embora faça parte da doxa sociológica de que falaria Bourdieu.

Tognolli diz que o mal reside não no chavão, mas na perda da capacidade de simbolização resultante do recurso contínuo aos clichês da linguagem. Esse uso carece de maiores reflexões ou preocupações estilísticas. No caso de “clichês” sociológicos, a questão toma um rumo diferente, e a crítica que Wittgenstein faz aos fantasmas metafísicos da filosofia podem ser também traduzidas para o campo sociológico. Tal como outro ramo da linguagem, a sociologia também pode ser vítima dos mesmos males que acometem a filosofia, o que Wittgenstein resume como os “enfeitiçamentos” da linguagem. Aplicar idéias, conceitos que não cabem em certas questões teóricas, seria equivale ao uso indevido de palavras que não cabem fora dos seus contextos habituais, fomentando falar além do que a linguagem permite.

Na sua versão sociológica, a existência de chavões teria algumas diferenças de implicações que iriam desde o efeito de “pertença” ao grupo, por saber manipular os chavões (que seriam conceitos, noções, teorias e de seus usos), até seus efeitos mais negativos, como “fetichismos teóricos”, “reificações conceituais” e outros problemas. Por ser tratar de uma área científica cuja especificidade do trabalho, nas palavras de Bourdieu, é mais próxima do artístico do que a reprodução peremptória de fórmulas, a aparição de chavões sociológicos teria como consequência mais grave o processo que lhes acompanha: a dessimbolização, o

atraso teórico, a deturpação do campo e automatismos teóricos que diminuem ou mesmo anula o papel criativo do sociólogo.

A busca por elementos novos do social que ainda não foram descobertos, pensados e nomeados adequadamente, é uma das tarefas do sociólogo. Isso não pode ser feito de forma mecânica, como se o social fosse simplesmente uma fórmula matemática pronta e acabada. Um dos poucos locais sociais de independência para evitar as fórmulas dos chavões, a sociologia (e a ciência social em geral), pode ser, paradoxalmente, o *locus* no qual teria uma grande dificuldade de vencer o apelo aos chavões de pensamento. Os influxos do pensamento comum, bem como as dificuldades inerentes ao exercício na área que não possui uma formalização semelhante a outras áreas do conhecimento, são as questões a serem enfrentadas na sociologia, bem como o uso não muito crítico dos conceitos e teorias de autores canônicos. A conexão que esse tipo de postura tem com a reificação do pensamento exposto ao modo dos chavões é forte.

A sociologia, sabemos, tem suas diversas correntes teóricas que concorrem no campo por hegemonia e notoriedade. Cada teoria configura um objeto de pesquisa diferentemente. As relações internas que as teorias e seus adeptos têm entre si não são harmoniosas, apesar de Bourdieu criticar essas divergências como falsos antagonismos. Como também está inscrita no terreno da produção cultural, a sociologia disputa igualmente pelo monopólio de *falar sobre a verdade do mundo social*. O meio de apreender e ter a autoridade de falar sobre esse mundo passaria por disputas dentro do campo discursivo. Para que os participantes desse campo possam defender claramente suas posições teóricas, seria necessário se enquadrar em alguma escola teórica. Não basta, algumas vezes, propor temas teoricamente relevantes cuja *illusio* do campo garanta a sua importância, há também que se imbuir numa perspectiva teórica com a capacidade superior de analisar e encontrar os móveis sociais que produzem o fenômeno.

A reprodução de lugares-comuns tanto nos escritos, quanto nas atitudes, ocorreria também dentro do campo científico, porque, apesar de haver a prescrição de que dentro do ambiente científico deve haver espaço para as inovações e as críticas, a força simbólica dos clichês pode pesar mais, já que constitui as estruturas lingüísticas que codificam os saberes e os juízos compartilhados. Assim, a possibilidade de podermos pensar numa doxa sociológica nos leva a imaginar os esquemas de pensamento quase-automáticos que, de certa forma, subestimam a complexidade do social.

Consideremos uma situação hipotética. Sabemos que a linguagem funciona por jogos, e os jogos, por sua vez, por fórmulas padronizadas que chamamos aqui de “chavões”. Bourdieu considera que quando não há codificação das regras do jogo – a formalização escrita que localiza quais são as possibilidades e reais de ser bem-sucedido – a criatividade tem o seu terreno próprio para florescer.

Nas sociedades muito pouco codificadas, onde o essencial é deixado ao sentido do jogo, a improvisação têm um encanto prodigioso e, para sobreviver nelas, e sobretudo para dominar, é preciso ter o dom das relações sociais, um sentido do jogo absolutamente extraordinário. Com certeza, é preciso ser muito mais astucioso do que nas outras sociedades. (BOURDIEU, p.101: 2004)

A capacidade de fugir aos padrões comuns, aos padrões que limitam a improvisação e a criatividade, ou seja, aos chavões de quaisquer espécies (lingüísticos ou não), parece ser o privilégio dos agentes sociais que incorporam, então, regras que não são formalizações explícitas como num código escrito, tal como numa fórmula reconhecida por todos. A vagueza do contexto, a vagueza do jogo, permite formas de lidar com a regra de maneira diferencial. Os esquemas práticos de que fala Bourdieu, o *habitus* tornado a encarnação do jogo que incorporou tacitamente as regras de funcionamento do mundo social, são a indicação clara de que, quando nós falamos de regras e das várias possibilidades de entendimento sobre elas contidas nas *Investigações*, constatamos que o fenômeno dos chavões é um tipo de “formalização” que transforma o caráter mais-ou-menos vago do *habitus* na capacidade de manipulação dos chavões. A capacidade de improvisação se dá num nível do *habitus* em que o agente tem a possibilidade de “jogar com a regra”, usá-la até seu limite.

Com exceção dessa falta de formalização de que fala Bourdieu, vemos que há poucas instituições que plantem nos indivíduos a disposição de romper com o excessivo uso de chavões. O padrão regular da linguagem e da cultura em geral têm marcas fixas, constantes. Não é à toa que algumas pessoas com algumas lesões cerebrais em locais específicos produzem com mais desenvoltura idéias criativas do que pessoas que não tenham sofrido qualquer lesão¹⁵. Estamos mesmo aprisionados às regras da linguagem e da prática social

¹⁵ Tudo indica que a associação entre normas sociais e normas lingüísticas tem uma relação de intimidade muito grande, ao que se pode depreender desse trecho de uma matéria intitulada “Em Busca do Gênio da Lâmpada”: “Recentemente, Bruce L. Miller, da Universidade da Califórnia, em San Francisco, constatou que a demência frontal-temporal danifica seletivamente os neurônios dos lóbulos frontal e temporal – ou seja, regiões cerebrais que controlam, além da linguagem, também o comportamento social. Em decorrência disso, os pacientes com essa rara forma de demência apresentam déficit cognitivo, perda de memória e sofrem a redução de suas capacidades no convívio social. Tornam-se introvertidos, comportam-se de maneira estereotipada e quase não têm barreiras quando se trata de ferir normas sociais. Em contrapartida, suas forças criativas parecem desenvolver-se de maneira muito mais desimpedida, como se somente a doença permitisse que se libertassem dos grilhões formais de sua formação”. Viver Mente e Cérebro n.142, editora Duetto, nov 2004

geral de tal maneira que uma situação de “liberdade” de construção do pensamento necessita de um esforço de um *habitus* que tenha, entre o conjunto de suas disposições, a propensão a romper com a linguagem *objetificada*. Ou seja, romper com os raciocínios comuns.

Tal como se costuma dizer que “a necessidade é a mãe da invenção” (apesar desse provérbio não dizer que raramente quem tem grandes necessidades tem também o poder simbólico e material de modificar sua situação inventando alternativas, que suporia a capacidade de ruptura parcial com suas categorias cognitivas), também faz sentido pensar que, nos usos correntes, a iniciativa de construir, por exemplo, frases que têm coloridos próprios não é uma atividade “prática”. Ou seja, é tarefa que só se torna realmente desejada e perpetrada quando se está em busca de colher um lucro simbólico em vistas de algum público que valorize tal esforço.

Assim, há locais especializados para que se promova a quebra das idéias comuns, como os espaços de produção intelectual e artística. Criar uma nova metáfora, assim como cunhar um novo conceito para uma situação empírica que ainda não tinha sido devidamente apreciada, são exemplos de como se estabelece a necessidade de inventar e inovar no universo da linguagem.

Em comparação com criação de novas idéias no campo científico e nas situações cotidianas, temos o caso da denominação de componentes recém-inventados no ramo da informática como exemplos o modo como a *linguagem* e *necessidade* se juntam para resolver um problema teórico ou prático. Vemos que os termos oriundos da língua inglesa na informática podem servir de exemplo de como usos locais, muito especializados, podem servir de metáforas para outros usos e noções que passam assim a manter um parentesco com o seu uso original. Isso é um exemplo de semelhança de família e de como se dá a formação do entrelaçamento de noções e usos.

O nascimento dos chavões, tanto seu nível formal – com os empregos regulares de certas construções repetidas no interior de um idioma – quanto aos seus usos tomados de empréstimo de outras áreas (combinar o jargão da medicina com a economia, por exemplo) representa exatamente um dos casos possíveis do que Wittgenstein propõe a noção de semelhanças de família. A ampliação de usos que anteriormente estão restritos a determinadas especialidades profissionais gera a difusão de termos recorrentes de uma área para várias outras. Fenômeno semelhante do uso de chavões, ou de “popularização” de usos locais pode ser pesquisados atualmente.

Saber que os chavões de certas áreas se generalizam não significa imediatamente dizer que haja um crescimento expressivo do capital lingüístico. Para que houvesse isso, seria necessário saber em que medida os usos deslocados de sua área de origem, onde seria uso

“puro”, ou seja, “não-metafórico”, dotaria o usuário desses termos da capacidade de compreender a dinâmica de certos contextos. Não parece ser sempre o caso. Os chavões seriam mesmo os elementos constituintes genericamente da linguagem. É mais pertinente dizer que o uso de chavões é uma forma de atalho lingüístico, uma estratégia, quando a dificuldade de transpor uma intenção pré-lingüística não encontra solução aparente.

Num contexto lingüístico como o da medicina, por exemplo, que contem sua própria *doxa* que estão sedimentada nos seus usos de jargões, ter o conhecimento leigo dos jogos que se jogam lá tem, a princípio, um valor informativo. Para se configurar como um incremento do capital lingüístico, não basta que se tenha conhecimento dos termos técnicos, mas há também, por trás dos usos os pressupostos teóricos e epistemológicos da área, ou seja, as *formas de vida* que estão presentes nos estados incorporados nos agentes. Os conceitos de uma área têm uma concatenação interna que forma um todo mais ou menos sistematizado. A transformação de um termo médico num chavão para uso extramuros é possibilidade de captar a coordenação que eles estabelecem entre a função conceitual da área médica e novos usos que tenham alguma semelhança. Porém, a *doxa* médica só é acessível para aqueles cujos *habitus* foram formados dentre dessa especialidade.

Para que a linguagem tenha seu poder comunicativo preservado, deve haver, na sua prática, fórmulas mais ou menos consagradas numa dada comunidade lingüística. De outra maneira, os jogos teriam que ser inventados diariamente a partir do zero a cada vez que a mesma situação se anunciasse. Desta forma, é compreensível que os usos da linguagem tenham um certo acervo de atalhos lingüísticos que facilitem o acesso dessas expressões, como também a economia de esforço de simbolização que o recurso das fórmulas funcionais permitem antever.

A realidade dos chavões parece ser um fenômeno não apenas da imprensa, mas de toda a linguagem. A idéia geral é a de que o treinamento ostensivo do uso da linguagem comporta uma dimensão reificada da mesma, que constitui a condição mesma da linguagem. A repetição exaustiva de fórmulas, mas do que uma deficiência, é uma necessidade inerente aos esquematismos que a todo o momento modelam e manifestam que a linguagem é um bem coletivo.

A habilidade de manipular os chavões, a rapidez com que se acessa a melhor e mais “enxuta” combinação entre substantivos e verbos, aparenta ser a melhor maneira de navegar nos mares da linguagem; é a capacidade de manejar a linguagem como algo *não-problemático*. Os problemas de expressão mais freqüentes dizem respeito à incapacidade de completar frases, de ter um canal direto com uma “norma padrão” que seja reconhecida facilmente por todos. Temos o seguinte quardo: se por um lado a sociedade de chavões limita

os seus usuários na suas capacidades cognitivas, por outro, o não-domínio desses chavões pode acarretar mutismo e limitação verbal.

A sociedade dos chavões também contém outro elemento paradoxal. O interessante é que, embora se faça, de vez em quando, esforço para a simbolização, há, por outro lado e de forma contraditória, a demanda econômica por profissionais “criativos”, que saibam inventar frases de efeitos, que possuam “personalidade”, que demonstre inteligência para as campanhas publicitárias que virem mania pública, ou que pelo menos desperte os espectadores de sua doxa lingüística. A relação que o senso comum estabelece entre “inteligência” como sendo sinônimo da capacidade de se expressar, ou mesmo resolver contas matemáticas, revela que os saberes práticos que não estão ao nível da exteriorização lingüística são apenas reconhecíveis e nomeados como “técnicas”: saber tocar um instrumento, dançar, construir uma casa etc. não parecem gozar do mesmo status de inteligência que a capacidade de comunicação e manipulação de signos matemáticos têm. Ou seja, saber operar signos lingüísticos (capital escolar) parece causar maior impacto na definição comum de inteligência do que os saberes práticos, incorporados não-lingüisticamente.

Esse mercado lingüístico da propaganda no qual o chavão pode ser prejudicial na concorrência do campo se constitui como o local privilegiado para os experimentos mais bizarros. Se pensarmos no princípio desse nicho publicitário como apenas resultado do empreendimento capitalista – que procura apenas criar necessidades nos consumidores –, perdemos de vista que há algo a mais contido na luta pela promoção de um singelo sabão em pó. Na sua prática, cujo *leitmotiv* é uma relativa falta de regras, a subversão delas (numa situação extrema) ou no jogar até o limite com elas, os operadores da publicidade podem delirar à vontade, como um verdadeiros manipuladores de um objeto surrealista, exatamente porque o pensamento criativo e as *criações*, em sentido amplo, exigem tal liberdade e capacidade de jogar. No entanto, para que alguma idéia seja aceita pelo mercado, deve-se observar que há condições sociais e estéticas a serem obedecidas, dotando a idéia do publicitário de seu efeito simbólico desejado. Essa regulação do público faz pensar novamente que, ao contrário de outras áreas de criação cujos consumidores são os seus pares, a publicidade não parece sofrer de problemas relativos à censura interna dos oponentes, restando apenas ver os seus méritos simbólicos na repercussão e recepção na mídia e no público.

Tendo em vista que um método de atrair prováveis consumidores para uma determinada marca é romper totalmente ou parcialmente com a experiência comum da linguagem, os publicitários se lançam em campanhas que têm como mote do produto a própria mensagem. A linguagem da propaganda, apesar de ser montada com a intenção de alcançar

um determinado público-alvo, precisa, mesmo assim, fazer uma economia lingüística que consiga ser de rápida compreensão (uma mensagem publicitária que precisa de “tradutores” especializados corre o grande risco de perder sua eficácia simbólica), mas que ao mesmo tempo provoque uma “quebra” simbólica – semelhante ao que acontece nos ditos humorísticos – que desperte a atenção para um aspecto inusitado da mensagem do produto.

Há casos em que se faz uso até mesmo de procedimentos que remodelam os chavões, ditos populares, provérbios etc. que se transformam em ditos chistosos, com uma “reciclagem” simbólica capaz de ao se valer do *familiar*, para introduzir o que ainda não é familiar¹⁶. Isso atesta que, quando Wittgenstein fala sobre a estruturação da linguagem através de “semelhança de família”, isto é, das conexões parciais que os jogos estabelecem entre si, podemos vislumbrar a transformação do chavão num uso que tem como objetivo se fazer reconhecer pelos falantes. Os chavões estão em todo o lugar, na aprendizagem ostensiva, na *doxa* de uma categoria profissional, nas frases de efeito etc. Portanto, os chavões são uma condição básica para a construção de uma economia lingüística. “Os automatismos verbais e os hábitos de pensamento têm por função sustentar o pensamento, mas também podem, nos momentos de ‘baixa tensão’ intelectual, dispensar de pensar. Embora devam auxiliar a dominar o real com poucos gastos, podem também encorajar aos que a eles recorrem para fazer economia da referência do real.” (BOURDIEU, p.209: 2005a).

5. Os jogos sociais e jogos de linguagem

Para os leitores familiarizados com os textos de Bourdieu, não lhes causam estranheza as inúmeras passagens nas quais aparece a palavra “jogo” como uma noção geral que relaciona a ação do sujeito ao seu meio social. A presença desse termo não é apenas um artifício lingüístico para falar sobre as ações sociais, mas representa a apreensão teórica mais genérica da obra do sociólogo sobre a interação social. Ou seja, os jogos são quaisquer situações que impliquem numa relação mediada por estruturas sociais que demarcam os espaços dos possíveis da ação nas suas muitas modalidades.

A afinidade com a noção wittgensteiniana de jogo de linguagem é evidente. Porém, restam dúvidas sobre o papel que o termo desempenha na sociologia, uma vez que não se trata de um conceito com contornos claros, mas uma noção que vale para toda situação social; e na filosofia sobram interpretações errôneas sobre as intenções originais dos autores. Por isso, é

¹⁶ A *teoria das representações sociais* de Serge Moscovici traria uma boa contribuição como se operar a re-simbolização de uma mensagem construída nessa forma.

importante identificar e esclarecer sobre o valor do termo e sua aplicação central para a sociologia bourdieusiana.

A palavra “jogo” pode precipitar a compreensão do que Bourdieu e Wittgenstein querem dizer e simbolizar com essa palavra. Para leitores mais obtusos, a sociologia de Bourdieu teria uma postura marcada por uma gratuidade sobre a sociedade, como se as práticas socialmente engendradas fossem apenas uma questão lúdica, eminentemente estratégica ou mesmo recreativa. As ações humanas, não passando de “jogos”, seriam destituídas de seriedade e mesmo as atividades mais “sérias”, como a pesquisa científica, não teriam um caráter de objetividade por ser, em último caso, um empreendimento comparável, em alguns traços, a uma partida de algum esporte de quadra. A carga semântica do termo, bem como a referência contumaz na sua sociologia, traria, como conseqüência, para Bourdieu, o juízo de que os fatos sociais seriam bastante frágeis e vulneráveis às vontades individuais; ou pior, como se todos os personagens dos jogos fossem jogadores ardilosos que planejam os seus estratagemas com o máximo de domínio e conseqüência. Ou, por outro lado, a convencionalidade e voluntariedade que se joga daria o caráter ameno de qualquer jogo, diria-se, deflacionariam o peso que as instituições sociais teriam, fazendo-as serem apenas manifestações desprovidas de materialidade social para se sustentarem.

Então, primeiramente vamos retomar a importância que a noção de jogo assume na obra de Wittgenstein e, em seguida, qual seria essa noção de jogo na obra de Bourdieu.

5.1 Jogos de linguagem e Wittgenstein

Em Wittgenstein, os *jogos de linguagem*, nas Investigações, segunda fase de sua obra, ocupam lugar central que desloca as suas primeiras especulações sobre uma essência por trás do funcionamento da linguagem para um patamar menos abstrato e mais próximo da realidade da vivência lingüística das pessoas. Nesta fase, ele demonstra algo que aparentemente seria bastante elementar e que não exigiria maiores esforços para que se construa uma empresa filosófica. Mas, como sabemos, o óbvio só é óbvio *a posteriori*. Isso fica claro quando ele abandona seu projeto de purificação logicista da linguagem, atentando para outras dimensões da linguagem negligenciadas anteriormente: suas aplicações práticas. Para sabemos o que estaria na essência da linguagem, não precisamos de teorias sobre entidades que organizam, às escondidas de nossas vistas, alguma substância etérea que faria nossas idéias terem sentido, mas se observarmos as pessoas, absortas no dia-a-dia, elas nos ensinariam mais do que filósofos envoltos em especulações bizantinas. O contra-feitiço de Wittgenstein é simples:

abandonemos as idéias perfeitas e nos voltemos para o *uso*. Essa recomendação simples é a linha-mestra, que modestamente faria uma revolução na filosofia, é apenas a indicação de que devemos nos reportar ao funcionamento real, corriqueiro, de como a linguagem é aplicada pelas pessoas que não são filósofas. Essa descoberta quase singela é o que redirecionará a filosofia do séc. XX e que trará outras implicações para áreas do conhecimento.

Partindo do *uso*, os aforismos das Investigações revelam também que a linguagem não é usada de forma aleatória. Ela possui um ponto mínimo de coerência, de organização, que fará dos seus usos uma forma tão diversificada quanto são diversos os interesses que ela reflete ao anunciar as intenções de seus usuários. Embora não tenhamos mais em foco a idéia de uma lógica que estabeleça a ligação entre linguagem e mundo físico, há outras formas de nos atermos a sua funcionalidade que prescindam de quaisquer apriorismos inerentes à estrutura do mundo. O uso da linguagem, quando conduzido da forma comum, sem traços de “estranheza”, é normalmente marcado por aplicações bem precisas, que indicam que as pessoas têm uma apreensão ordinária que as fazem competentes para as suas intenções. Isso só pode se dar porque há uma outra realidade que transforma o uso num recurso visivelmente acionável às circunstâncias que lhe é necessitada.

Para Wittgenstein, o ponto-chave de sua filosofia são os *jogos de linguagem*; é o que encontramos como sendo a maneira como o uso está regulamentado; como o uso que comporta limites e graus variados de aplicação e aceitação. Nos aforismos wittgenstenianos, o termo “jogo”, que funciona na sua filosofia como uma idéia-raiz para pensarmos a linguagem e qualquer experimento com a mesma, significa igualmente as dinâmicas em envolvem a criação e transferência de sentidos. As pessoas recorrem às palavras não aleatoriamente, ou como se seguissem usos ideais ditados por um *Logos*, mas com um contorno bem específico de cada caso, como se só naquele caso fosse possível usar a linguagem de tal ou qual maneira que soaria “natural”. Apesar de se poder formular uma idéia de formas diversas, há uma porção de *praticidade* que, quando não é respeitada, causa desconforto ao ouvinte. O jogo de linguagem é o lugar onde as pessoas produzem e reproduzem suas falas. É o ponto elementar a partir do qual as palavras ganham coerência e sentido, saindo do abismo da indeterminação e da sua condição de letra-morta, de ambigüidades que palavras soltas no ar, sem um falante preciso, podem se tornar alvos abertos à especulação. Na prática da linguagem, não se recorre um nível de perfeição gramatical similar às prescrições escolares, mas, em cada caso, temos uma sedimentação histórica que nos avisa sobre o que é o mais aceitável em cada situação, que nos liga ao costume que se faz reconhecer pelos falantes.

Para que uma prática lingüística se constitua numa realidade que faça convergir seus usuários, faz-se necessária uma repetição sistemática que molde tanto os pensamentos

privados quanto a enunciação pública. O entrelaçamento da linguagem não é apenas o conhecimento do vocabulário de um idioma, mas o que deste repertório armazenado serve aos seus usuários. A parte mais perceptível da linguagem é aquela da qual não se pode escapar sem que haja um descompasso entre fala e expectativa. Nos casos normais, as palavras essenciais se fixam como um acervo básico e mínimo de comunicação. Quer dizer que, para a comunicação ter a oportunidade de estabelecer uma linha de transmissão entre as pessoas, ela deve ter a capacidade de criar uma atmosfera que liga essas pessoas por algo em comum; isto é, há algo que amenize as distâncias ao nível da linguagem. O que Wittgenstein descobre é que o que conecta a linguagem às pessoas não é a *forma lógica*, mas a *forma de vida*. As pessoas têm a agilidade de entendimento e resposta em ambientes cotidianos porque estão de acordo quanto à convencionalidade dos usos da linguagem. Estes, no entanto, podem ser fragmentados em milhares de operações que são os jogos de linguagem. O uso, então, ocorre dentro de jogos de linguagem, que guardam as maneiras correntemente consagradas que marcam a dimensão prática; por ser recorrente e passível de reconhecimento por todos (ou uma parte dela) numa comunidade.

Aí teremos ainda a conexão isomórfica da linguagem e o mundo, em que cada fase corresponde a algo que se concretiza no jogo. Mas e se de repente eu apelidar as peças e igualmente o “xeque” e “xeque-mate” de nomes diversos? (posso trocar os nomes das peças por nomes de personalidades políticas, por exemplo). Haveria inicialmente a idéia de que a linguagem está falando de coisa bem diversa. Mas o que está ocorrendo na prática é um condicionamento lingüístico que, por meio de uma brincadeira, transgredir o jogo de linguagem consagrado pela tradição do jogo de xadrez. A linguagem perdeu o seu sentido? Não. O que acontece nesses casos, que são mais comuns do que se imagina, é a criação de sentidos ligados à prática por meio de deslocamentos de sentido¹⁷. O importante é que os jogadores saibam, pela sua intimidade com o uso, que mesmo os usos pouco convencionais que se possa inventar, os lances feitos no jogo, os lances lingüísticos e sua conexão prática com a dinâmica do jogo, recuperam os sentidos das palavras, remetendo-as aos lances dentro do jogo. É isso que Wittgenstein quer dizer quando ele diz que é o contexto de uso o que dá

¹⁷ Claramente se vê que uma parte dos usos comuns da linguagem está impregnada das intenções e pantomimas da prática que não se reduzem à correção dos usos convencionais: “Um heterossexual remeteria a frase ‘Paula atendeu um cliente no escritório’ a uma situação comum num ambiente de negócios ou empresarial. Para o homossexual, há uma deslocação de sentido e a sentença passa a representar uma relação sexual mantida por um prostituto masculino com um cliente eventual num banheiro público ou de algum estabelecimento comercial. Em momentos assim, apenas o riso denunciaria o uso de uma gíria”. (Língua Especial: Sexo & Linguagem, Editora Segmento, Ano I junho de 2006). Nesse exemplo, a criptografia da linguagem assume um dos patamares máximos do que o caráter prático do intercâmbio lingüístico. O que poderia soar como uma mera curiosidade quanto às gírias e usos de grupos, pode mesmo revelar a elasticidade que as intenções práticas podem fazer com os usos e entendimentos mais “denotativos”.

sentido às palavras, e não as essências eternas. O significante lingüístico não encontra seu sentido em si mesmo, mas nas relações criadas em torno de um contexto.

Vê-se que as palavras em si mesmas dizem muito pouco do que delas, a partir delas, pode ser feito. Os usos da linguagem embebidos de sua contextualidade possuem uma carga semântica que foge de sua literalidade. As *expressões idiomáticas* e usos disfarçados são exemplares sobre isso. Imaginemos um caso no qual uma pessoa teve um lapso e não consegue se lembrar de uma palavra e, para se fazer entender, mesmo precariamente, chama o objeto de “treco”¹⁸. Para os propósitos e indicações práticas do jogo, a palavra pode ser perfeitamente cabível, como um “coringa” que dentro da rede de relações dota o discurso de inteligibilidade. O contexto de uso não é só saber que “manga” é uma fruta num jogo de linguagem, mas que pode ser uma parte da minha camisa noutro. Poderíamos ser levados a dizer que, numa situação extrema, as palavras usadas pouco importam, mas sim a dinâmica criada e engendrada em torno delas. Seu caráter intersubjetivo garante que há outros meios auxiliares para lhes conferir sentido. “De *Simplicissimus*: enigmas da tecnologia (Cena: dois professores frente a uma ponte em construção,) Voz vindo do alto: “Deixa ‘tar, pá deixa ‘tar, ‘tou-te a dizer – depois damos-lhe um volta”. – “É na verdade bastante incompreensível, meu caro colega, como é possível executar um trabalho tão complicado e preciso, com uma tal linguagem” (WITTGENSTEIN, p.31: sem data)

Mesmo no caso quando só os radicais das palavras são preservados, como acima, podemos falar em código entre amigos como um artifício para driblar uma presença indesejada. Portanto, o sentido não está no “significante”, mas na concatenação prática entre palavras, contexto e intenção, facilmente identificável para aqueles que compartilhem experiências em comum.

“Mas a expressão dos nossos pensamentos pode sempre faltar à verdade, visto que podemos dizer uma coisa querendo significar outra”. Imaginem as várias coisas diferentes que acontecem quando dizemos uma coisa e queremos referir-nos a outra! – Façam a seguinte experiência: digam a frase “está calor neste quarto”, querendo dizer “está frio”. Observem atentamente o que fazem. (WITTGENSTEIN, p.81: sem data ‘b’).

Até os usos descolados de sua posição normal têm um certo limite, principalmente porque a linguagem tem que guardar alguma relação com usos costumeiros e com a comunicação empreendida. Os equívocos e as falhas de comunicação são ameaças que rondam os usos, que subvertem os padrões sem um aviso prévio.

¹⁸ Igualmente exemplar é o uso de “coisa” para dar conta de vários vazios lingüísticos que possam acometer às pessoas que não pode ser apenas uma deficiência vocabular, mas no português existem modalidades variadas dos usos de “coisa”, como atesta a matéria da revista Língua Portuguesa n.12, Editora Segmento.

*

Essa observação nos leva a outro aspecto da filosofia de Wittgenstein, que versa sobre uma das dimensões do uso prático da linguagem, os *modos de vida*. Se é o contexto de uso que dá o significado às expressões lingüísticas, é ele também que determina a experiência lingüística do indivíduo, apontando o seu grau de envolvimento e familiaridade com a matéria. “§ 241 “Assim, pois, você diz que o acordo entre os homens decide o que é correto e o que é falso?” – Correto e falso é o que os homens *dizem*; e na *linguagem* os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida” (WITTGENSTEIN, 1979).

A vida que recobre os jogos de linguagem teria um poder de predominância sobre a linguagem e os seus atributos lógicos. Os critérios de validade dos homens são baseados numa implicação fundamental que se liga à prática. A *forma de vida*, esta noção que mostra a necessidade de colocarmos um acento sobre a pontualidade dos usos, explicita o fato de que as nossas pretensões de recorrer a instrumentos que formalize a linguagem, para todas as situações, se tornam insustentável. Wittgenstein salienta sempre que não há nada de errado com o que as pessoas falam. Os problemas que por ventura possam daí decorrer, portanto, dizem respeito à discordância entre o que os homens dizem, e seu modo de vida regular. Os atritos entre os envolvidos que daí surjam mostram que os desacordos têm seu estopim quando a fala pronunciada no presente se choca com a história desse modo de vida. A recursividade dos jogos, que está inscrita na história individual e objetiva destes, cria práticas e juízos que têm um poder de acionar as pretensões de validade que um dado modo de vida pode suportar.

A assimilação de contextos seria o mesmo da fórmula marxiana que diz que o *ser social produz a consciência*. No caso em questão, não estamos tratando exatamente de “consciência” no sentido da filosofia da consciência, mas da relação prática com a linguagem e o mundo social. De qualquer maneira, a linguagem é a expressão de usos particularizados que formam a individualidade. Estamos nos jogos; expressamos nossos modos de vida.

Então, entender o “jogo de linguagem” da psicanálise ou qualquer outra organização sistemática de pensamento, por exemplo, é não apenas entender o uso de palavras, mas os conceitos de ordenações mais amplas que não se restringem às palavras e verbos. Os conceitos e as relações entre eles indicam que os profanos podem distinguir as palavras, mas o entendimento do que significam seus usos e as conclusões lógicas (e epistemológicas) que se podem extrair delas ficam muito difíceis. A incorporação de um jogo de linguagem é paulatina.

**

A precisão “matemática” também não é algo que defina o que seja, para Wittgenstein, os jogos de linguagem. As demandas próprias e pontuais de cada situação são o que tiram as palavras de sua suposta imprecisão e as firmam para além das definições mais delineadas exigidas por professores de gramática. As pessoas não estão o tempo todo exigindo uma exatidão nos usos. Muitas vezes o que se precisa é uma simples alusão ao que se quer fazer ou referir. A recepção que poderia ser percebida como parcial e grosseria é esquecida em prol da praticidade que predomina nesses usos. “São muitas as palavras que não têm um significado preciso. Mas isto não é um defeito. Pensar o contrário seria como afirmar que a luz do meu candeeiro não é uma luz verdadeira porque não tem um limite bem definido”. (WITTGENSTEIN, p.61: sem data ‘b’).

Isso não se limita às palavras dentro dos jogos, mas também a própria noção de *jogo*. Nem as palavras nem os jogos, através dos quais as palavras ganham sentido, têm em Wittgenstein, uma delimitação precisa. A noção mesma de jogo poderia suscitar que a unidade básica da investigação do filósofo deveria ter pelo menos uma delimitação de por onde começá-la. Mas o que Wittgenstein quer não é um conceito científico fechado e exato, mas, se lhe for imputável alguma idéia sobre essa noção, é a generalidade dos jogos e, conseqüentemente, a indefinição que daí decorre.

§ 70 “Mas seu conceito ‘jogo’ é deste modo não delimitado, então você não sabe propriamente o que você quer dizer com ‘jogo’.” – Se eu der a descrição: “O solo estava inteiramente coberto de plantas”, - você dirá que eu não sei do que falo enquanto eu não puder dar uma definição de planta?

Uma explicação daquilo que eu quero dizer seria um desenho e as palavras “O solo tinha mais ou menos esta aparência”. Eu diria talvez: “Ele tinha exatamente esta aparência”. Pois bem, estavam lá exatamente esta grama e estas folhas, nesta posição? Não, não é assim. E Neste sentido eu não identificaria nenhuma imagem como sendo a exata. (WITTGENSTEIN, 1979)

§ 71 Pode-se dizer o conceito ‘jogo’ é um conceito com contornos imprecisos. – “Mas, um conceito impreciso é realmente um conceito?” – Uma fotografia pouco nítida é realmente a imagem de uma pessoa? Sim, pode-se substituir com vantagem uma imagem pouco nítida por uma nítida? Não é a imagem pouco nítida justamente aquela de que com freqüência precisamos? (ibidem)

A vagueza dos usos práticos é reconhecida por Wittgenstein sendo uma característica comunicativa analisada pela pragmática lingüística. Wittgenstein insiste que não quer precisar

o que diz com o termo jogo. E como postura que ele julga ser a filosofia possível, não acha digno nem possível encontrar “o” jogo de linguagem. Não há uma essência extramundana para os jogos. A conformação prática, que são as formas que esses jogos são encontrados, é o único critério para identificarmos sua validade social. A ocorrência de jogos, que não precisam ser exatos, como bem nota Wittgenstein, mostra que, no uso da linguagem, se está mais preocupado em atender as reivindicações urgentes do uso regular e cotidiano do que a evocação transcendental de entidades que sustentem idealmente o que se quer comunicar. A preocupação contra a vagueza e imprecisão da linguagem, na primeira fase de sua obra, é aqui claramente substituída pela observância do uso efetivo que está ancorado pelas demandas ordinárias da comunicação. Assim, para o filósofo, o que ele considera “jogo” equivale ao *locus* de aplicação da linguagem, da assimilação e exercício lingüístico, que pode prescindir da presença física de alguém, mas que supõe a presença de um interlocutor, mesmo que virtual (conversar consigo mesmo, por exemplo); a coordenação entre falantes ocasionais ou usuais que convergem suas intenções um ao outro gerando um jogo coletivo.

A cada palavra corresponde um uso socialmente marcado. Podemos mesmo visualizar uma palavra como um núcleo do qual se distribui para a sua periferia vários raios que indicam usos que não coincidem à sua aplicação contextual unitária. A “gramática social” de palavra é que lhe confere um potencial não imediatamente discernível que se tem de experimentar em cada caso. Isso não quer dizer que haja formas obrigatórias, mas que algumas marcas de construção lingüística devem ser respeitadas. É um uso no jogo de linguagem conhecido que elimina de antemão as milhares de variantes que uma palavra qualquer teria e os usos que ela se prestaria.

Se examinarmos a gramática, por exemplo, das palavras “desejo”, “pensamento”, “compreensão”, “significação”, não ficaremos descontentes quando tivermos descrito vários casos de desejo, pensamento, etc. Se alguém nos disser “não é só a isto, com toda a certeza, que chamamos ‘desejo’”, responderemos “de fato não, mas pode, se quiser, construir casos mais complicados”. E, no fim das contas, não existe uma categoria definida de características que seja aplicável a todos os casos de desejo (pelo menos no sentido em que a palavra é habitualmente utilizada). Se, por outro lado, pretendem dar uma definição de desejo, isto é, estabelecer um limite nítido, para o uso da palavra então são livres de o fazerem como quiserem; mas este limite nunca será inteiramente coincidente com o uso real, visto que este uso não tem um limite nítido. (WITTGENSTEIN, p.50: sem data ‘b’).

Há usos regulares prescritos pela tradição; mas há também o contexto de uso, que dá, às palavras, sentido; e que mesmo a noção de jogo não tem uma precisão unívoca, já que todo jogo de organiza diferentemente, então a linguagem e suas relações, nesse sentido prático, não

são passíveis de críticas quanto ao seu aspecto pragmático de uso. Porém, o caráter público da linguagem deve ser respeitado para que haja entendimento. Os equívocos acontecem quando a intenção subjetiva não coincide com a representação pública que a palavra possui.

Outro aspecto é que os jogos de linguagem são irreduzíveis; que não podemos condenar as práticas dos povos e pessoas porque não participamos dos seus jogos e, por isso, não podemos entender as suas razões. Esse argumento, que pode ser encontrado nas visões ultra-relativistas, partem dessas idéias de Wittgenstein sobre a linguagem. Mas é o mesmo Wittgenstein que diz que a linguagem não é uma paragem fixa. Os jogos, apesar de não terem um *prazo de validade* definido, se transformam com o tempo, já que neles está contida a dimensão da historicidade, e não uma linguagem que surgiu desde o primeiro momento acabada e pronta para o uso. Ou seja, os jogos de linguagem têm sua dinâmica.

Tal como a vida, os jogos de linguagem nascem e morrem. Novos jogos surgem com novas formas de vida. Veja o exemplo dos novos termos criados para a informática. A necessidade nasce de maneira mais explícita nos usos especializados. O dinamismo da vida também aperfeiçoa usos antigos, remodelando-os. Não é necessário enumerar as transformações das expressões de modo de vida no decurso da história. Basta sabermos que a linguagem só muda porque a vida muda. As duas, diria-se, correm paralelamente e se encontram.

Considerar que a linguagem existe por meio desses milhares de jogos é ter em perspectiva que a parcela dela que está em nós é o resultado dos nossos encontros com as pessoas e/ou as instituições sociais que nos coagem a adquiri-la e utilizá-la. Pode-se notar que se a linguagem é condição de sociedade, e que também chegamos a ela por intermédio de jogos, então o nosso ser social (na perspectiva do sujeito da linguagem) é igualmente a somatória desses encontros lingüísticos. Não há reducionismo aqui que pretenda hipertrofiar a posição que ela ocupa na vida das pessoas, porque o ser social é mais amplo do que a sua linguagem; porque viver em sociedade não é sinônimo exclusivo de agente lingüístico. Há outras dimensões que extrapolam e atravessam o uso da linguagem (no sentido de linguagem verbal articulada). Há diversas situações nas quais há outros mecanismos reguladores que exigem o mínimo de comunicação. O ser social é maior do que o ser lingüístico.

O abandono da linguagem ideal só poderia levar a investigar qual seria a condição mais básica de linguagem; e isso fez o filósofo se prender aos usos cotidianos onde a vida realmente pulsa. Nessa acepção, jogos de linguagem são os lugares da criação de sentido e de encontro primeiro (deste a terna infância), até às rotinas com a linguagem que constroem a sociedade. Assim, a filosofia do autor não apenas usa esse termo para mostrar quais as condições de linguagem, como também defini-la como a filosofia dos jogos de linguagem.

5.2 Jogos sociais e Bourdieu

Como anunciamos no início, no terreno sociológico, porém, a palavra *jogo* pode ser interpretada de forma equivocada como “manipulação”, “encenação”, “dissimulação” ou qualquer farsa que se revista com contornos de uma seriedade malipulatória, fazendo levantar a suspeita de que os seus protagonistas não acreditam realmente no que dizem e/ou fazem. Converter em *jogos* os encontros sociais seria semelhante a uma peça de teatro na qual todas as falas e papéis, que já estariam pré-definidos, precisando apenas contar com a conivência tácita de todos, que sabem exatamente a máscara da falsidade que recobre a cena inteira, esperando seu momento certo de contribuir com a farsa. Ou seja, numa visão comum, pensar em práticas sociais como jogos é sinônimo de fraude, de performance de atores cênicos. Se se conseguir convencer alguém da veracidade, ao menos das emoções, seria apenas pela qualidade dos atores, que por meio de seu treino e habilidades repetitivamente reiteradas, convencem pela gravidade e fidelidade com que se atua. Mas a cena continuaria sendo fajuta, por mais convincente que fosse.

Nos textos sociológicos de Bourdieu, há vastas aparições do termo “jogo”, que significa, nesse uso feito pelo autor, qualquer atividade coletiva que existe e se perpetua pela contribuição conjunta que anima essa atividade compartilhada. Ao “investimento no jogo”, Bourdieu se refere a isso pelo termo *illusio*. Cada jogo tem seu investimento emocional, a *illusio* que dá significado pessoal e social à ação. Os jogos, por isso mesmo, estão investidos de uma parte essencial do ser humano e de seu ser social. A atribuição de sentido que é dada aos jogos guarda relação com uma condição fundamental de toda ação social: anterior à ação existe um sentido produzido em sociedade para que tal tipo de empreendimento valha a pena ser realizado. As ações dos indivíduos são movidas não apenas por energia física, mas também por energia simbólica, que é o mais forte incentivador e mecenas dos produtos humanos. É o lugar onde se *besuntam* os bens e atividades sociais, conferindo-lhes valor. As ações sociais recebem de seus praticantes, além da reprodução (história incorporada e objetivada), a percepção de que determinada atividade merece ser perpetrada. Os investimentos simbólicos não são feitos *a fundo perdido*, mas, por meio da correlação das estruturas incorporadas e das objetivas, se tornam uma atividade convertida em algo relevante e livre de sua gratuidade e da banalidade de coisas jogadas ao vento. Um dado jogo, então, é a condição social para a reunião de investimentos parciais que se combinam, produzindo a vida

social. É um exemplar no qual se reproduz uma pequena fração da vida social. A sociedade está nos seus múltiplos jogos.

Ao contrário de um espetáculo teatral, as cenas que se desenrolam nos jogos são mais reais para aqueles que estão no palco do que para os que apenas assistem de fora, na platéia. O entendimento de Bourdieu, quando se refere a “jogo”, deixa entrever que o microcosmo dos atores em ação é difícil de ser captado pelos profanos, dada a sua especificidade; a manipulação simbólica de procedimentos pode ser inapreensível para os não-participantes, por conter valores simbólicos que são intangíveis para aqueles que assistem a pessoas que lutam, esbravejam e levam a cabo seus interesses e posições, como se fosse o bem mais valioso que estes últimos teriam. Na verdade, é *exatamente* isso do que se trata. A validade e urgência dos jogos só não são assimiláveis para aqueles que dele não participam ou simpatizam se se levar em conta que a ação humana está envolvida em valores de outras ordens que não se reduzem ao poder econômico, embora haja casos em que estes também constituem uma das motivações. Então, a cena dos jogos é como uma *performance* na qual se acredita verdadeiramente no seu papel. O investimento no jogo, a *illusio*, sustenta as ações, dando-lhe sentido e realidade pois, na ausência da mesma, careceriam de sentido tanto subjetivo (porque os agentes podem dissolver o jogo por apatia e incongruência), quanto objetivo (porque nada estaria sendo buscado pelos envolvidos e a inexistência de um objeto de litígio implodiria o jogo).

Assinalado isso, para Bourdieu, há na sua obra tanto usos comuns de “jogo”, como o acima descrito, como há também a noção de “jogo de linguagem”. No primeiro caso, trata-se, como já frisado, de atividades sociais cujos integrantes investem tempo e recursos para neles participar. No segundo caso, o sociólogo se assemelha ao que Wittgenstein diz sobre o funcionamento prático da linguagem. Tanto no *singular* como no *plural*, o certo é que a dimensão pragmática é ressaltada e acolhida para se referir aos domínios simbólicos que configuram usos e modalizações especiais a cada caso. Ou seja, jogo de linguagem como o repertório lingüístico e conceitual de determinadas pessoas envolvidas num campo ou numa matéria específica, que, ao fazerem isso, demarcam certas nuances que lhes são próprias, a *doxa*. A diferença em relação a Wittgenstein é que, para Bourdieu, falar não é apenas um jogo de aprendizagem e aplicação, mas também um jogo de poder que se dá entre os falantes; que exercem poder social pela linguagem. Para uma leitura a partir de Bourdieu, o mais correto é falar de jogo de linguagem como um acervo lingüístico que seria mobilizado nos espaços sociais como uma forma verbalizada de praticar uma linguagem coletiva, que implique o reconhecimento e a concorrência entre as partes. Bourdieu está mais preocupado com o poder simbólico que está codificado na linguagem e que não se resume apenas ao seu aspecto

arbitrário (como poder que se exerce por desconhecimento da sua origem e historicidade), mas também toda uma visão econômica das práticas sociais que podem ser apreendidas por meio da observação de que linguagem também é poder. Para ele, dentro da sua teoria sociológica, os jogos de linguagem relevantes para a pesquisa são os jogos de poder simbólico. Os jogos sociais têm uma gramática própria que, apesar de serem feitas nos idiomas ordinários – a língua nativa de cada sociedade – e, por isso, não infringirem a concordância comum dos falantes, criptografam outras dimensões (camadas) da mesma, embora não sejam transcendentais, mas sociais. Seria uma gramática *profunda*, que contém elementos simbólicos além da mera comunicação explícita.

Na acepção que trata jogo de linguagem como uma linguagem própria de grupos, os usos de jargões de grupos corporativos acentuam o afastamento entre os iniciados e os profanos. É certo que as divisões que o estudioso pode adotar como critério metodológico encontrarão vários níveis possíveis de classificação para pessoas que tenham *habitus* lingüísticos semelhantes ou, pelo menos próximos dentro da topologia social, àqueles muito afastados. Mas, além disso, haverá também aqueles modos de vida monopolizados ou oligopolizados cuja condição de entrada não é tanto a linguagem característica usada pelos iniciados, mas uma trajetória pessoal que leva em conta outras relações de forças simbólicas. Porém, como expressa um modo de vida dentro de uma sociedade, a linguagem se sobressai com uma das distâncias evidentes que demarcam os usos especializados dos eventuais ouvintes. Pensemos no caso da *economia econômica*, como quer Bourdieu, e na linguagem usada pelos juristas e operadores do direito em geral. O “economês¹⁹” e o “juridiquês” são esses jogos de linguagem que, por sua importância social para as pessoas direta e indiretamente afetadas por sua influência, privilegia um corpo de pessoas capazes de entender a rede de conceitos que lá se instalaram, dando um bom exemplo de como ocorre a filtragem dos indivíduos que transitam em certos jogos de poder. O isolamento dos seus usos aplicações

¹⁹ A tradução de termos técnicos para a linguagem comum é motivo de destaque, principalmente quando há áreas de conhecimento nos quais o jogo de linguagem é tão objetivamente e subjetivamente marcado que não se consegue mais verter numa linguagem para uma compreensão mais simples. O recém-falecido economista norte-americano Milton Friedman teria com um de seus méritos conseguir transpor para a linguagem simples do cotidiano, ou pelo mais acessível para não-especialistas, os termos da economia: “Ele mostrou como quem sabe do que está falando não tem medo de discutir e levar seus argumentos para o maior público possível. Talvez a maior contribuição de Friedman tenha sido para a democracia – levar idéias desenvolvidas nas torres de marfim da academia moderna para o maior público possível” (Língua Portuguesa, número 15, p.49. Editora Segmento, 2007)

e teóricas e práticas numa esfera autônoma da sociedade²⁰ mostra que esses modos de vida e a linguagem, que se faz exprimir suas ordenações e procedimentos, é uma oportunidade para um exame sociológico das relações que se cristalizam na linguagem. A linguagem é poder; e manter os leigos, que provavelmente poderiam ter interesse em saber o que é praticado às suas expensas, também. Deixar um público ignorante sobre o jogo pode ser uma das condições de se manter o monopólio e de afastar as críticas e contestações dos profanos.

Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os actos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir. (BOURDIEU, p. 69: 2005b)

Ou seja, para Bourdieu, penetrar nesses espaços sociais onde se joga é perceber que a tarefa do sociólogo é captar o que os leigos e os próprios jogadores talvez não se dêem conta. Vemos também no trecho citado que, além de compararmos a sociedade a uma idéia geográfica, como espaço de relações, podemos acrescentar que é útil também pensar como espaço de *jogos sociais*. A idéia de jogo como a síntese de arbitrariedade, processo de formação de seus jogadores, investimento psíquico e regras que podem ser explícitas ou implícitas. “Jogo” também porque só faz completamente sentido para os que jogam efetivamente, não despertando maiores interesses para os observadores passivos. Essa noção de jogo, que nos escritos de Wittgenstein são exemplificados principalmente no jogo de xadrez, é o mote para Bourdieu ir além das aparências de normalidade das formas sociais e lingüísticas e investigar o algo que está por trás dos usos e ações.

Todo integrante de uma comunidade tem um repertório comum que o faz ter acesso aos usos igualmente comuns. O interesse sociológico começa quando há usos diferenciais entre as pessoas que podem ser catalogadas em idade, sexo, nível social (educacional e econômico) etc. Ou seja, embora se conheça os jogos e seus funcionamentos práticos, nem todos fazem usos deles, segmentando os usos às pessoas que precisam deles, reproduzindo-os repetidamente. Então, com respeito à prática lingüística, com exceção dos usos mais elementares, a linguagem é usada desigualmente, porque corresponde a desvios individuais diferenciais com a cultura. A inserção social traz como desdobramento, no âmbito da linguagem, a distinção entre saber uma técnica e aplicá-la (ter a oportunidade de). Na acepção de “jogo de linguagem” como o conjunto de linguagem comum partilhado por um grupo,

²⁰ A teoria dos campos de poder de Bourdieu.

significa o segundo estágio dessa relação entre o indivíduo e a linguagem: agora ela é constituinte de uma prática que distingue os participantes dos que estão de fora.

Os jargões profissionais não são o único caso em que encontraremos a distinção do privilégio de manipulação de certos códigos. Na citação abaixo, vejamos como a organização racista norte-americana, Ku Klux Klan, foi desbaratada, e então teremos a noção exata de como um uso particular de um certo jargão pode ser decisivo para a sobrevivência de um grupo que, objetivamente, existe antagonicamente aos que estão de fora. O controle do jogo de linguagem de um grupo é uma das condições dele se manter, como monopólio, e intimidar aqueles que são ignorantes quanto aos meandros lingüísticos e técnicos que lhes permanecem inacessíveis:

Isso não se deu ao fato de Kennedy ser corajoso, decidido ou persistente, embora ele fosse todas essas coisas. Tudo aconteceu porque Kennedy percebeu o poder da informação em si. A Ku Klux Klan foi um grupo cujo poder – à semelhança daquele dos políticos e dos corretores de imóveis ou da Bolsa – em que grande parte resultava da sonegação de informações. Uma vez nas mãos erradas (ou, dependendo do ponto de vista, nas mãos *certas*), boa parcela da superioridade do grupo vira pó. (DUBNER, p.68)

A linguagem secreta da organização caiu em domínio público, se tornando literalmente *brincadeira de criança*, o que abalou profundamente a existência daquela organização.

Você acertou se concluiu que muitos especialistas usam contra você as informações que detêm. Eles dependem do fato de que você não as possui. Ou que fica de tal forma confuso diante da complexidade de operá-las que acaba não sabendo o que fazer com elas. Ou, que, impressionado com a competência que demonstram, não ouse desafiá-los. (ibidem, p.73)

O poder simbólico que se encontra nas mãos dos portadores de informações na forma de códigos, termos técnicos, que estão no acervo daqueles que dominam um jogo de linguagem qualquer, é uma amostra de como a relação entre linguagem e poder é muito estreita. Sendo o ser social topológico e temporalmente finito, a fragmentação das informações fomenta o surgimento de peritos de toda ordem cujo saber é mais o domínio conceitual (o conhecimento dos códigos lingüísticos) do que, às vezes, habilidade técnicas. Ou seja, salvo as situações bem específicas nas quais se exige *know-how*, um saber interventivo (como saber operar um paciente na mesa de cirurgia), há uma parte considerável de procedimentos que é realizada pelo manejo da terminologia do jogo. O poder técnico, nestes casos, atribuído aos especialistas pode ser mais virtual do que real. De qualquer modo, aqueles que estão fora do jogo são potenciais reféns daqueles que estão enredados no jogo. Numa

visão em retrospecto, isso ocorre desde a primeira divisão do trabalho social, quando ocorreram as primeiras formas de segregação de tarefas. Dentre as modalidades lingüísticas que expressam uma carga de poder monopolista, temos também o direito: o jurídiquês também se constrói e se reproduz como o código que sobrevive graças ao uso de arcaísmos e uso de palavras que denotam uma característica que os seus participantes procurarão transmitir à sociedade. Bourdieu não se furta de tecer algumas considerações sobre os traços marcantes desse jogo:

O efeito de *apriorização*, que está inscrito na lógica do funcionamento do campo jurídico, revela-se com toda a clareza na língua jurídica que, combinando elementos diretamente retirados da língua comum e elementos estranhos ao seu sistema, acusa toda uma retórica da impessoalidade e da neutralidade. (...) O efeito da *neutralização* é obtido por um conjunto de características sintáticas tais como o predomínio das construções passivas e das frases impessoais, próprias para marcar a impersonalidade do enunciado normativo e pra constituir o enunciador em sujeito universal, ao mesmo tempo imparcial e objetivo. (BOURDIEU, p.215: 2005b).

O nível de linguagem em cada instância social demarca o que pode *ser dito e como* deve ser a fórmula apropriada. No caso do poder jurídico, a maneira lingüística de manifestar a legitimidade consentida é usar a linguagem de modo que se faça desaparecer o poder do monopólio, a violência contida nele, e que prevaleça, pelo menos ao nível da apresentação de enunciados, a isenção dos julgamentos e vereditos. Seria necessário um estudo sobre o campo jurídico no Brasil, já que, na experiência comum, os membros do corpo jurídico são percebidos com “intocáveis”. Em Bourdieu, já está indicado que, na constituição dos campos simbólicos, há a distinção entre os que participam do jogo, por terem recursos para tal, e aqueles que não preenchem as condições para terem a permissão de jogar. O campo teria como um dos seus traços marcantes a autonomia que goza em relação a outros espaços sociais. Apesar disso, no Brasil, aparentemente, haveria também uma autonomia bem mais incisiva, como no caso do campo jurídico, do que aquelas que aparecem nos trabalhos de Bourdieu.

A divisão social do trabalho cria esses jargões afastados dos usos comuns como inscrição, na esfera da linguagem, daquilo que se expressa como trabalho diferencial na esfera da prática. O campo jurídico é um deles, com suas características distintas quanto à sua modalidade lingüística. Mas o que serve para o direito serve também para entendermos o funcionamento de todos os jogos “sérios”: eles não podem prescindir de dotar sua linguagem de uma organização sistemática, que só quem está profundamente envolvido no jogo conhece

suas lacunas. A coerência da linguagem faz com que o jogo funcione na maior parte do tempo. Mas a produção de sentenças nem sempre cumpre as expectativas dos leigos, que vêem no aparelho judiciário um *locus* de poder que se exerce de cima, que só a poucos está reservado, sendo inacessível às pessoas comuns. Essas pessoas, por sua vez, sob a ótica da experiência de quem experimenta seus efeitos, somente através de especialistas conseguem que suas demandas jurídicas e legais sejam atendidas. A distância entre *direito e justiça* é semelhante à distância que separa as palavras contidas num dicionário das palavras que efetivamente são levadas a termo. As dificuldades para quem precisa recorrer a justiça começam pela linguagem do jogo e monopólio dela e a *doxa* de seus procedimentos, de difícil assimilação para os não-iniciados.

Então, confundir o jogo, *lato sensu*, com essa conotação sociológica não resulta em deturpação ou imprecisão do termo, mas apenas se faz perceber que a linguagem e as práticas sociais existem no seu entrelaçamento entre o indivíduo e seu meio, e, num segundo momento, entre uma linguagem que se organiza para dar conta de demandas mais voltadas para grupos e espaços de poder. Por sinal, o entrelaçamento não tem apenas a propriedade de fixar as palavras de seus usos, mas a própria condição social de existência se engendra nos jogos.

O jogo se apresenta àquele que é “enredado” pelo jogo, absorvido pelo jogo, com um universo transcendente e capaz de impor incondicionalmente seus objetivos e normas próprios: mesmo que o sagrado só exista para o sentido do sagrado, esse último se depara com o sagrado como plena transcendência e a *illusio* só é ilusão ou “divertimento”, como se sabe, para quem apreende o jogo de fora, do ponto de vista do espectador imparcial. (BOURDIEU, p.184: 2001a)

A arbitrariedade dos jogos sociais, a sua base artificial, que é própria da cultura, é o que inicialmente está por trás das críticas sobre a impropriedade de se falar de jogos quando se fala de fatos sociais e afins. Bourdieu está ciente de que, para os que contemplam o jogo de fora, não há razão para imputar qualquer “necessidade” transcendental à existência do jogo que, por ser produto humano, se fixa e se funda em contraposição à natureza instintiva dos outros seres. Sabemos que são nos jogos que se criam as identificações e os sentidos mundanos para os indivíduos (justificações para viver que são dadas pelos jogos de que se participa). Fora deles, é o Nada dos sujeitos entregues à sua liberdade e autodeterminação surda de suas pulsões. Então, sendo a linguagem humana a condição de boa parte da assimilação da cultura, podemos dizer que se vive dentro desses jogos como a condição para a aquisição e fundação da gênese subjetiva. O indivíduo gerado dentro da sociedade tem na sua

história uma exposição ostensiva a jogos, nos dois sentidos, que o faz ocupar certos espaços sociais com os quais criará laços. O jogo só é importante para quem o assiste e o pratica; fora dos seus espaços de legitimidade eles perdem todo o valor. É o ponto de intersecção entre o indivíduo e a cultura.

A diferença entre jogos de tabuleiros e empreendimentos mais sérios dentro do contexto social é que, enquanto que, no primeiro caso, se pode explicitamente declarar que se joga por jogar, pelo prazer de jogar, no segundo caso, embora o prazer seja a expressão ou mesmo uma derivação da *illusio*, a postura de alguém que ocupa um lugar no jogo contém o interesse que não é estritamente só um “jogo”. Os médicos não devem ser somente pessoas que amam a medicina e que, por acaso, ganham salários acima da média, mas também pessoas que têm preocupação com os seus pacientes. Há uma certa retórica do “interesse no desinteresse” como marca distintiva que privilegia algo que seja o bem simbólico por excelência de cada lugar. Embora participar de um jogo não se faça apenas por “vocação”, mas também por outras motivações, como dinheiro e reconhecimento, se preserva, pelo menos ao nível do discurso público, a aura particular que lhe distingue de outros campos. Caso seja dito num contexto que condene o uso do jogo para ganhos materiais, estritamente econômicos, a representação que se tem de quem assim se identifica e se apresenta passa a influenciar o modo como os seus pares percebem e julgam suas decisões e ações. Bourdieu, com sua teoria dos campos, delimita teoricamente que em cada campo há um bem simbólico que é predominante. Se ocorrer um interesse declarado de obter ganhos que sejam externos ao próprio bem que um campo disponibiliza, pode-se considerar que a postura desse participante “traí” o fundamento do jogo. Mesmo quando num campo como o político ou o artístico se quer lucros e bens econômicos, a fala dirigida ao público é mais contida e modesta. Os artistas da música que estão na esfera do campo que produzem músicas “fáceis” e com forte acento popular sempre dizem em entrevistas que o objetivo da sua música é “alegrar e divertir as pessoas”, que escrevem músicas “vindas do coração” e nunca estariam na busca exclusiva por dinheiro. De modo semelhante, os políticos nunca declaram publicamente que o seu objetivo é *enriquecer da política*, mas atuar em prol da melhoria da sociedade. Isso quer dizer que os interesses dentro de um campo são mais amplos do que o seu centro simbólico, no entanto o campo só sobrevive, em graus diferentes, porque, às vistas oficiais, preserva-se a idéia de que as intenções dos cantores e políticos são as mais idôneas possíveis. Essa embromação coletiva é sintoma de que se devem preservar as aparências para aqueles que estão de fora do jogo, mesmo que não engane ninguém; é idéia de que se está praticando e produzindo para o bem comum, e não simplesmente o próprio.

Se se busca alguma coisa que só pode ser conseguida nos jogos, a posição de quem anuncia não estar “jogando” já é estar jogando, mas de uma forma não-declarada, ou não reconhecida como tal. Pensar nas atividades sociais como jogos é uma abstração conceitual, por isso que o sociólogo pode interpretar que, na busca de bens escassos, a única possibilidade de algum êxito é participar do jogo, explícita ou implicitamente. Lembremos que os jogos, como estruturas objetivadas, estão numa condição de constranger e limitar o raio de ação dos envolvidos. Numa agonística social, o meio de ter algum sucesso dentro dos jogos é um respeito mínimo por ele, senão o jogo se auto-destrói, ou se é convidado a abandoná-lo. Então, para permanecer no jogo, pode-se adotar uma postura de “neutralidade”, mas que no momento certo haverá a cobrança do pedágio para que se fique no jogo.

Assim, em Bourdieu, temos aquilo que podemos nomear de jogos “sérios”, que são os campos de produção e reprodução simbólica que podem ser metodologicamente readequados, de acordo com o objeto de estudo, às pesquisas vindouras. Mas, para que o pesquisador tenha sucesso quando adotar as idéias de Bourdieu que contemplam essa topologia das relações, que são os jogos, deve-se observar qual a produção e controle de entrada e saída de bens que lhe é específico. Vejamos as condições da objetividade do campo:

Práticas regulares e duradouramente isentas das sujeições e das pressões diretas ou indiretas dos poderes temporais são possíveis apenas se podem encontrar seu princípio não nas inclinações oscilantes do humor ou nas resoluções voluntaristas da moralidade, mas na própria necessidade de um espaço social que tem por lei fundamental, por *nomos*, a independência com relação aos poderes econômicos e políticos; se, em outras palavras, o *nomos* específico que constitui como tal a ordem literária ou artística encontra-se instituída a um só tempo nas estruturas objetivas de um espaço socialmente regulado e nas estruturas mentais daqueles que o habitam e que tendem por isso aceitar como evidentes as injunções inscritas na lógica imanente de seu funcionamento (BOURDIEU, p.78: 1996)

Jogos sociais possuem a tensão característica das relações, que podem ser um jogo de tabuleiro (o exemplo preferido pelo filósofo), como as mais acaloradas disputas políticas, religiosas, literárias etc. Todas as situações, por mais específicas e distanciadas em suas implicações (uma pode ser apenas a derrota numa partida, enquanto a outra pode trazer conseqüências contundentes para um conjunto bem maior de pessoas), exigem pelo menos um reconhecimento mútuo, ou pelo menos a pressão da concorrência (que pode ser deduzida teoricamente) pela disputa de bens variados. Assim, as mudanças que caracterizam cada jogo, o bem simbólico e/ou material de disputa, e as semelhanças e homologias que possam haver

entre elas representam aquilo que Wittgenstein chama de “semelhança de família”. A ruptura entre eles não seria completa, a mudança não seria de natureza, mas de intensidade.

Wittgenstein recusa achar ou mesmo propor a “essência” comum dos jogos; para o caso sociológico, a noção de jogo, embora não seja um conceito operacional para Bourdieu – basicamente é constituído por *habitus*, campo, capital simbólico e posição –, serve rudimentarmente para concebermos as relações sociais sob outra ótica, liberta das limitações quanto à compreensão da forma, como primordialmente devemos encarar o estudo da sociedade e suas instituições. A idéia de jogo também traz para o teórico a vantagem de fazer a conexão entre o indivíduo e as estruturas objetivas que governam as dinâmicas sociais que não se reduzem apenas a essas estruturas.

5.3 Digressão sobre a ciência e a noção de jogos de linguagem

Dito isso, temos também outra faceta da prática lingüística e conceitual encontrável no espaço científico. Não há um *purismo* conceitual nos usos de termos científicos. Haveria sempre uma tentativa de exprimir em palavras aquilo que melhor se adapta aos nossos propósitos. Ocorre uma espécie de *ancoragem* da linguagem, quando, por exemplo, uma determinada especialidade científica utiliza o jargão conceitual de outra especialidade. A sociologia já tinha se apropriado de metáforas biológicas quando da sua fundação. O próprio Bourdieu faz uso de termos econômicos para dar conta das dinâmicas sociais. Isso significa que a idéia de que as *semelhanças de família*, uma característica dos jogos de linguagem – no sentido de entrelaçamento os componentes lingüísticos de um idioma –, não é somente válida para os casos elementares da linguagem, mas também os esquemas teóricos de campos diferentes se assemelham, por conterem traços analógicos oriundos das estruturas simbólicas similares das idéias e teorias, trazendo intuições a respeito daquilo que muito dificilmente não poderia ser objeto de apreciação teórica sem o recurso dessas analogias. Ou seja, esses empréstimos auxiliam na formação de esquemas cognitivos e interpretativos entre áreas ou matrizes conceituais que guardam alguma semelhança. Isso não se constitui um problema se houver as devidas adaptações necessárias para expressar as especificidades de cada nova aplicação desse jogo de linguagem. Sabemos que nem sempre isso é possível. Podem acontecer usos exagerados que destoam das necessidades da pesquisa, ferindo os limites de cada área teórica. Karl Marx criticava certos filósofos que usavam idéias e conceitos válidos retirados de uma determinada sociedade para teorizar sobre outro contexto histórico e social que, fatalmente, não apresentaria as mesmas condições econômicas e práticas para justificar a

importação de tais idéias. De forma semelhante, pode acontecer a transferência de idéias de outras áreas do conhecimento que em nada contribuem para a elucidação de questões sociológicas.

Bourdieu também observa que, na sua metodologia dos campos, ocorre também um fenômeno interessante quanto ao uso de certas noções originárias da religião – do campo religioso – quando são transpostas para o campo de produção cultural²¹. Existe uma forte estruturação dos campos, seu conteúdo eminentemente sociológico, que nos permite observar o efeito de campo sob o qual seus protagonistas assumem determinadas posições diferenciais, que acabam por transparecer em certas fórmulas semelhantes a de outros campos. Esses empréstimos representam e demonstram que, além dos abusos dos filósofos pós-modernos, existem outras formas de pensarmos sociologicamente como se dão essas semelhanças e incorporações de jargões de outras áreas. De forma geral, ocorre algo que nos remete ao processo de ancoragem lingüística proporcionada pela própria forma como a linguagem funciona. Como os discursos não aparecem por geração espontânea, é de se supor que em algum momento haverá a recorrência desses fenômenos que conectam a linguagem de uma área à outra, que potencialmente podem ser produtivos ou obscurantistas.

*

Estar dentro de um campo é construir um nome dentro dele; é elaborar uma carreira universitária na qual se teve a oportunidade e o tempo para formar um esquema incorporado que servirá de matriz geradora para formas futuras de problematização da realidade. Os esquemas próprios de cada área do saber também exemplificam de que forma a linguagem de certos autores é recursiva e funciona como uma fonte cognitiva de classificação e categorização da realidade, ao mesmo tempo em que limita a probabilidade de propor um problema teórico noutros termos.

O peso das tradições filosóficas, o aprisionamento à nossa linguagem e hábitos mentais, é ilustrado por John Searle, por exemplo, quando ele identifica que, por trás das resistências que se erguem contra sua concepção de filosofia da mente, estão não apenas divergências teóricas, mas resistências da ordem da pregnância dos nossos jogos de linguagem. Vejamos o que Searle diz a respeito de sua polêmica contra o filósofo Daniel Dennett quando este último, entre outros pesquisadores, se recusa a aceitar o argumento de Searle sobre a consciência, a saber, que ela é resultado da atividade causal do cérebro, mas que a consciência não é redutível simplesmente ao funcionamento cerebral, já que a

²¹ Economia das Trocas Simbólicas. p. 120-1

experiência da consciência tem o estatuto de ser apenas acessível para a pessoa que experimenta os seus estados mentais:

... aceitá-lo é muito difícil devido ao poder de nossa herança cartesiana. Em minha experiência, percebi que alunos de graduação podem compreender este ponto com facilidade, os de pós-graduação com uma certa dificuldade, os filósofos profissionais, entretanto, com muita dificuldade. Para eles, minha posição deve ser ou o “materialismo” ou o “dualismo de propriedade”. Como poderia alguém não ser nem materialista, nem dualista – uma idéia tão absurda quanto não ser nem Republicano, nem Democrata! (SEARLE, p. 208: 1998).

Assim, podemos dizer que, a despeito das análises que podemos fazer (e que Bourdieu provavelmente faria sobre o campo filosófico no qual existe a luta pela autoridade de versar sobre algum assunto em particular), há igualmente as estruturas do *habitus* que, uma vez consolidadas na forma naturalizada de abordar algum problema teórico, se constituem, posteriormente, ao que se pode aduzir pelo depoimento de Searle, nas mesmas estruturas cognitivas “conversadoras”, o “aprisionamento pragmático” do pensamento e das práticas. Por trás de contestações lógicas e filosóficas, está um *habitus* formado para defender certas idéias filosóficas, como observa Searle, que podem ser o indicativo do peso “dos mortos nos cérebros dos vivos”: o pano de fundo, o peso da tradição congelada, a herança de que não se consegue se livrar facilmente, tal como os óculos de que não se lembra de tirar, pois aparenta ser a condição natural das coisas. No caso exemplar apontado por Searle, vê-se que o peso da herança cartesiana se transforma com o tempo, sendo *reeditada* nas suas atualizações contemporâneas.

A crítica de Searle a Dennett não diz respeito apenas à resistência apontada no trecho acima, mas há também uma tentativa de usar o jargão da computação para elaborar uma teoria sobre a constituição e o funcionamento da consciência. Esse caso é ilustrativo porque expressa uma tendência, dentro das investigações humanas, que remete à tendência da combinação entre uma área do saber emergente e outra que atualmente está em voga. Da mesma forma que a biologia serviu para ancorar teoricamente as intuições sociológicas de Durkheim, a informática, para Dennett e outros, serve como base e inspiração conceitual (tecnologia informacional) para formular conceitos sobre a existência ou não da consciência. Nos dois casos, temos a apropriação do *jogo de linguagem* de uma ciência que de certa forma expressa, experimenta um *momento de hegemonia*, e que, cada um à sua época, são vistos como o auge do desenvolvimento científico e do prestígio social daí decorrente.

Portanto, o termo “jogo de linguagem”, além de seu sentido mais corriqueiro nas *Investigações*, serve também como um auxiliar para analisar as dinâmicas lingüísticas que existem quando percebemos as semelhanças e dessemelhanças dos usos que na área científica aparecem através dos empréstimos conceituais encontráveis no próprio Bourdieu (uso do jargão financeiro), mas que podem também ser controversos, como nos exemplos ilustrativos citados acima. De qualquer maneira, mesmo os casos problemáticos podem ser abordados sociologicamente, numa sociologia do conhecimento.

III. *Linguagem, Sociologia e Performatividade*

Explorando as influências que podemos apontar entre a filosofia da linguagem e os escritos de Bourdieu, temos algumas considerações a respeito da capacidade que a linguagem teria de influenciar o mundo, de promover mudanças no mundo, ou, de forma usual, como a linguagem exerce poder sobre o mundo social. Então, dentre as características que a linguagem tem de ser um veículo comunicativo, de criar o consenso social, temos também de ponderar como os agentes lingüísticos praticam ações através dela, no sentido de que, após o enunciado lingüístico, alguma coisa nova se instaura no mundo. Assim, vamos apreciar a relação entre linguagem e ação, quando a linguagem não é apenas comunicação sobre estados de coisas do mundo, mas também que, *ao falar*, estamos praticando ações.

1. A performatividade da linguagem

A linguagem, ao contrário do que se pode julgar o entendimento comum, também serve de forma *prática*, no sentido que indica não apenas falar apropriadamente, mas também que o conteúdo traz conseqüências para o falante ou para os seus interlocutores. A corrente filosófica iniciada por Wittgenstein tem seus seguidores. Bourdieu, atento às implicações sociológicas que a conexão entre linguagem e prática social traz, trata de relacionar as contribuições desses autores aos seus próprios estudos. Por isso, é comum ao leitor de Bourdieu encontrar referências a Wittgenstein e a outros autores que se situam próximo às reflexões do filósofo vienense. Encontraremos, por isso mesmo, a *teoria dos atos de fala* ou dos performativos, como uma das variantes da proposta de filosofia que Wittgenstein escreve nas *Investigações*. Apesar do filósofo não ter formulado destacadamente, como uma teoria, termos conceituais que indiquem de que maneira as pessoas praticam ações sociais por meio da linguagem, tudo levar a crer que já nos aforismos das *Investigações* encontramos conotações de uso da linguagem que correspondem ao que se passou a chamar de *teoria dos atos de fala*, proposta pelo filósofo John Austin. Isso quer dizer que uma das possibilidades que a linguagem possui diz respeito ao poder de produzir um resultado que não se reduz ao meramente comunicativo (ou ao seu conteúdo acústico), mas que tem o poder efetivo de alterar uma condição social, a instituir uma nova condição.

Wittgenstein dizia que sua filosofia não poderia ser uma teoria sobre futuras normalizações do uso da linguagem. A linguagem é eterna construção e reelaboração; por isso, não sabemos de que forma serão realizados os mesmos atos, como intenções e objetivos

similares serão expressos através de ações lingüísticas no futuro. O que aprendemos é como, nas diferentes situações, as pessoas fazem efetivamente uso da linguagem. Não há uma prescrição de como deveriam ser esses usos que, em cada contexto, incorporam demandas e influências que se cruzam, próprias do jogo de linguagem. Do mesmo modo, Austin também apenas “descreve” os usos da linguagem, mas, ao contrário de uma das interrogações de Wittgenstein, não estava apenas interessado em investigar quando ela está “em férias”, mas quando ela funciona regularmente, nos usos correntes. Ao fazer isso, Austin deixa sua contribuição para a compreensão ordinária da linguagem.

A linguagem não é só comunicação, nem um sistema simbólico que possibilita o conhecimento. Bourdieu compreende que, além dessas funções, a linguagem também é poder. Num exemplo clássico, no qual a fala de um determinado ator determina o destino de alguém (como num casamento, por exemplo), a capacidade de produzir efeitos concretos no mundo social (e até mesmo no mundo físico) é a passagem de uma enunciação sonora (o conteúdo acústico) para um conjunto de forças sociais cristalizadas na autoridade juridicamente constituída. Ou seja, Austin está ocupado em investigar as condições nas quais o proferimento “eu batizo”, numa cena particular, é efetivamente batizar, e não apenas comunicar algo. Apesar das idéias de Austin não se reduzirem aos discursos de autoridade, haverá casos em que, para se poder falar seriamente certas coisas, não é suficiente apenas o domínio do código lingüístico, nem o conhecimento das fórmulas consagradas do jogo de linguagem, mas, além disso, ter a autoridade reconhecida, que se propõe a usar certas palavras e frases.

Na agenda sociológica de Bourdieu, encontramos o que significa o poder simbólico no seu alto grau: *o poder de nomeação*. É por meio da capacidade e da autoridade jurídica e/ou socialmente reconhecida que ocorre a produção do senso comum, das classificações sociais, dos princípios de visão e divisão sociais que exercem implicações consideráveis quando imaginamos que, para além do simples interesse filosófico que análises lingüísticas possam ter para a compreensão dos processos comunicativos e práticos, acrescentando-se também que muitas atividades sociais concentram energia a fim de *tomar a palavra* e determinar como certos temas, agendas etc. devem ser vistos e pensados. A luta pela classificação, luta pela imposição oficial a partir do enunciado de certos indivíduos, categorias profissionais etc. tem como propósito não apenas a tentativa de consagração social, mas também uma forma de como, a partir do prestígio de uma profissão, por exemplo, passar a ter acesso a certos recursos escassos. Nesse sentido, a luta pelo poder de nomear que encontraremos em diversos campos discursivos é a luta pelo reconhecimento legítimo, pela difusão ampla geradora de consenso. O poder de nomear diz respeito às instâncias estatais, jurídicas, aquelas de iniciativa pessoal, e mesma a ciência.

O cientista, se não quer transformar a ciência social numa maneira de prosseguir a política por outros meios, deve tomar para objecto a intenção de colocar os outros em classes e de lhes dizer por este meio o que eles são e o que têm que ser (é toda a ambigüidade da previsão); ele deve analisar a ambição da visão do mundo criadora – esta espécie de *intuitus originarius* que faria existir as coisas em conformidade com a sua visão (é toda a ambigüidade da classe marxista que é, ao mesmo tempo, ser e dever-ser) – e deve repudiá-la. Ele deve objectivar a ambição de objectivar, de classificar objectivamente, do exterior, agentes que lutam para classificar e para se classificarem. (BOURDIEU, p.151: 2005b).

Quando tratarmos sobre o “efeito de teoria”, poderemos apreciar a questão levantada por Bourdieu no trecho acima. Além dos aspectos formais, das idéias que a seguir discutiremos, existem suas implicações sociológicas. Nomear, como alerta Bourdieu, tem duas dimensões básicas: voluntarismo pessoal de classificar pejorativamente alguém (um insulto, por exemplo), até o poder oficial do Estado de produzir e de fazer reconhecer certas classificações (a concessão de títulos oficiais). Nos dois casos, se destaca uma iniciativa social de realização de efeitos concretos a partir de atos lingüísticos inaugurais. Classificar não é apenas um ato verbal, mas é um ato potencialmente capaz de criar uma “essência” social; é dotar alguém de uma etiqueta social a partir da qual o conjunto (ou uma parcela) da sociedade tomará como referência básica quando houver a necessidade de se referir a ela. Não é gratuito que normalmente a profissão que alguém atualmente exerce é uma maneira de marcar o lugar social que aquela pessoa ocupa²². Nos meios de comunicação, é comum associar rapidamente o nome do personagem de uma matéria ao ofício que ele desempenha.

Assim, vamos discutir como usar a linguagem significa também ter o poder social num sentido que não se limita à questão de capital lingüístico, mas a fatores que pressupõe não apenas autoridade lingüística, capacidade de exprimir verbalmente, mas também a capacidade de identificarmos a relação entre linguagem e ação, o que pressupõe que entendamos que certos usos têm como objetivo produzir efeitos no mundo social; e isso tem uma forte relação com a prática contextual, que indica de que maneira determinadas proposições devem ser entendidas. Ou seja, como o contexto dá os subsídios para que determinadas palavras

²² Na já citada obra de Jessé Souza, *Construção Social da Subcidadania*, o autor defende a tese de que é partir de princípios sociais opacos, como a tendência de classificar o delito do rico de “contravenção” e o delito do pobre de “crime”, que se esconde uma idéia geral da construção da exclusão social no Brasil através da inserção diferencial que as pessoas têm no processo de formação do capitalismo no país. Se uma pessoa de classe abastada, que tenha uma profissão de prestígio, for assassinada, pode causar uma comoção, mas se alguém bem mais pobre morrer em circunstâncias semelhantes, embora não possamos dizer que possa não haver alguma repercussão, o autor do crime, se for de uma esfera social elevada, terá uma probabilidade menor de ser punido. Assim, o peso que os títulos profissionais para a aquisição de prestígio e a bens materiais, no Brasil, ao que indica Jessé Souza, tem a capacidade de dotar pessoas de também serem juridicamente percebido como cidadãos.

anunciadas possam ser entendidas não apenas literalmente, mas como uma forma de ação que se quer exercer.

Antes das devidas influências e paralelismos que possamos traçar entre as idéias de Austin e Bourdieu, vejamos como ocorre a transmissão dos indicativos que estabelecem uma continuidade entre a forma pragmática que Wittgenstein adota para pensar o funcionamento da linguagem e a continuidade e refinamento que recebem por parte de outros autores alinhados à investigação dos usos efetivos da linguagem. Portanto, a teoria dos atos de fala, que tem na figura de Austin a continuação daquilo que estava esboçado em Wittgenstein, principalmente nos já citados aforismos 23 e 27, embora não aceite o rótulo de seguidor de Wittgenstein²³, na sua produção filosófica revela mais afinidades do que descontinuidades.

A primeira coisa que deve ser entendida é que o vienense já manifesta sua idéia de que falar é também praticar ações, como deixa claro no seguinte aforismo:

§ 546: “Assim, diria, as palavras ‘ah, se ele ao menos viesse!’ estão carregadas do meu desejo. E palavras podem nos escapar, - como um grito. Palavras podem ser difíceis de pronunciar: aquelas, por exemplo, com as quais renunciamos a alguma coisa, ou confessamos uma fraqueza. (Palavras são também atos.)” (WITTGENSTEIN, 1979).

Com isso, temos a constatação de que o embrião das análises de Austin já era existente nas *Investigações* de Wittgenstein. Vejamos qual o desenvolvimento dessa idéia e as conseqüências para a sociologia de Bourdieu.

Austin começa sua primeira formulação dividindo os possíveis empregos que as pessoas fazem quando falam em duas categorias principais: *usos constataativos* e *usos performativos*. O uso constataativo é aquele cujo proferimento pode ser verdadeiro ou falso; quando produzimos um enunciado que procure mostrar como o mundo efetivamente é. Esse enunciado tem *valor de verdade* por ter a pretensão de falar sobre como o mundo está configurado. O critério de verdade do enunciado é a adequação entre o conteúdo do que é dito à existência constatável do estado de coisa, semelhante à primeira fase de Wittgenstein. Quanto a isso, não há o que questionar, uma vez que, ao falar sobre como o mundo se comporta, não estamos, inicialmente, produzindo ações sobre ele. Mas quando pensamos de que maneira, através da fala, as coisas podem se comportar objetivamente, diferentemente depois de algo que foi dito, podemos questionar várias coisas.

Os exemplos “puros” que o autor, Austin, nos dá são “o gato está sobre o tapete”, para o constataativo e “eu batizo”, no caso do performativo. No primeiro caso, o proferido tem valor

²³ A Obra de “Wittgenstein como Unidade” de Friedrich Wallner, p. 10

de verdade, pois pode ser confrontado com a realidade e contestado se o gato não estiver sobre o tapete. No segundo caso, Austin conclui que não caberia dizer que “eu batizo” pode ser verdadeiro ou falso. Se algo deu errado no batizado, como, por exemplo, se a pessoa que emitiu a fala não tinha autoridade para batizar, não se diz que o proferido é falso tal como no primeiro caso, mas, para Austin, o ato foi “infeliz”, uma vez que a intenção original era alterar uma condição social de alguém, a saber, não estar batizado e, depois do proferimento, passar a ser batizado. Sendo um performativo, o ato de batizar é uma *ação*; sendo uma ação, não dizemos que uma ação é verdadeira ou falsa. Assim, os performativos não seriam falsos ou verdadeiros, mas *felizes* ou *infelizes*²⁴. Além do caso da inexistência de uma autoridade constituída, há detalhes, enumerados por Austin, sobre de que forma os performativos podem ser infelizes. Haverá casos em que, por não estarem presentes um conjunto de elementos institucionais socialmente reconhecidos, fará o ato ser nulo; mas, por outro lado, quando certos atos são praticados adequadamente, embora o perpetrante não está sendo *sincero* quando o pratica, apesar de não seja nulo, pode ser, no entanto, *insincero*, que, para Austin, também é uma forma de infelicidade.

A seguir, Austin tenta estabelecer critérios que possam balizar os dois tipos de atos para que se possam discriminar concretamente quando um caso é apenas um relato sobre o mundo (constatativo) e quando praticamos ações com palavras (performativo). A fórmula paradigmática é o pronome na 1ª pessoa singular com o verbo performativo no presente do indicativo da voz ativa, e o restante do conteúdo proposicional: “eu batizo de João”. As dificuldades começam quando Austin percebe que não é possível encontrar critérios absolutos que distingam os *constatativos* dos *performativos*. Haverá casos em que os dois tipos se confundem e que a busca por critérios cristalinos de diferenciação se torna inviável. Vendo que tal divisão não era suficiente, uma vez que ao fazer um enunciado constatativo encontraremos, ao mesmo tempo, um conteúdo performativo, Austin propõe uma segunda formulação que será a sua marca mais importante dentro das investigações sobre os atos de fala que abordaremos a seguir.

Mas, vejamos como o filósofo chega a conclusão de que os constatativos se confundem com os performativos. Austin chega a essa compreensão porque mesmo quando estamos falando sobre o mundo, estamos praticando uma ação performativa, a saber, temos

²⁴ A infelicidade do discurso performático não é equivalente ao que comumente se diz que uma pessoa pública pronuncia alguma frase desrespeitosa, que se diz “infeliz”, quando o melhor teria sido nada ter falado. No caso de Austin, a infelicidade no discurso não diz respeito ao agravo que o que foi dito pode causar a alguém, mas a impossibilidade de ação produzir o que é dito na fala se concretizar. Uma fala que atinja alguém de forma desrespeitosa é, nos termos de Austin, um ato “feliz” se a intenção foi essa. Mas quando o que foi dito atingiu involuntariamente alguém, trata-se de outro aspecto que já encontramos nas análises de Wittgenstein: uma falta de ajustes de juízos. O sentido que se atribuiu à sentença não se coaduna com o seu entendimento público. Sobre isso ainda, quando discutirmos as idéias de Austin sobre os “efeitos perlocucionários” da linguagem.

três critérios para que um enunciado produzido por alguém seja um constativo. 1) *implicação lógica*: se eu digo que o gato está sobre o tapete, isso implica logicamente que o tapete está sob o gato; 2) *implicação*: se digo que o gato está sobre o tapete, então eu creio nisso; 3) *pressuposto*: se digo “todos os filhos de João são calvos”, pressupõe que João tenha filhos. Não podemos dizer: “Todos os filhos de João são calvos, mas João não tem filhos” ou “João não tem filhos, mas todos os seus filhos são calvos”. Se essas condições não forem satisfeitas, o proferimento será bastante semelhante a uma “insinceridade”, ou seja, um dos tipos de infelicidade enumerado por Austin, que, embora não torne o ato nulo, o torna “vazio”. Incorrer num dos três tipos arrolados acima é semelhante a *prometer*, mas não cumprir – um caso de infelicidade – e semelhante a dizer que algo *é e não é*. Por outro lado, ainda com os exemplos dados por Austin, se alguém adverte outro de que um touro está por atacá-lo, sendo um caso de performativo – por se tratar de uma tentativa de advertir alguém sobre um perigo iminente – então, o que se pode concluir se o touro não ataca? Não dizemos que a advertência seja nula, mas que a pessoa que advertiu estava *equivocada*. Isso leva a pensar que o performativo se assemelha a algo próximo de critérios de verdadeiro ou falso.

Assim, a fórmula inicial de que verdadeiro e falso são atributos de sentenças, não de ações (como no caso dos constativos), e de que os performativos não poderiam ser falsos ou verdadeiros, se mostraram, no máximo, limitados, tornando essa categorização inicial problemática. Austin passa a considerar que faz-se necessário pôr o problema geral da linguagem, em sua conexão com ações, ou *condição de determinadas ações*, noutro tipo de formulação. Os constativos podem se confundir com os performativos, porque mesmo quando falo estritamente sobre o mundo, algumas condições devem ser obedecidas, e uma delas é que meu proferimento seja, por um lado, verdadeiro e, por outro, “feliz”, já que as condições a serem preenchidas dizem respeito a minha intenção de descrever o mundo, que supõe que eu esteja cumprindo as condições de felicidade, tais como as arroladas acima. Ao dizer algo, preciso levar em conta a *implicação lógica*, a *implicação* e a *pressuposição*.

Para fugir dessa distinção entre performativos e constativos, Austin toma outra direção. O próximo passo foi ponderar sobre essas considerações iniciais e pensar num caminho propício para recuperar a tese essencial: de que por meio de palavras fazemos coisas. A proposta que se seguiu foi abandonar a busca por critérios inequívocos – que se revelaram infrutíferas – e se voltar para o início da investigação, recomeçando de ponto inicial, ou seja, considerar que, para que qualquer discurso seja semanticamente e socialmente relevante, é preciso que ele tenha um sentido dentro de uma gramática de um idioma. Isso é o *ato locucionário*, ou seja, uma unidade completa de significado, que terá sua configuração dependente de um idioma particular, como o português. Isso é a base para que algo se

constitua socialmente como um discurso inteligível, e não um amontoado de ruídos. A seguir, usamos a fala para exprimir uma intenção, uma convenção social, que é o conteúdo *ilocucionário*. Ou seja, *ao dizer algo*, estamos partindo do pressuposto de que existe uma convenção social que permite que se faça uma ação lingüística, que exprime um objetivo do falante, tais como: pedir, batizar, julgar, afirmar, descrever etc. Nos dois casos, do ato locucionário e ilocucionário, trata-se de convenções, mas neste último caso, é uma convenção que diz respeito aos elementos sociológicos do uso, como instituições que prevêm esses proferimentos. Austin enfatiza que o ato ilocucionário é convencional, porque pode haver casos e/ou sociedades que não conheçam certas formas de uso de palavras e intenções a elas vinculadas, e que, por isso, não tornaria possíveis certos atos. Quando nos referimos ao ato ilocucionário, é importante também notar que os atos podem tomar fórmulas variadas. Posso, por exemplo, fazer um pedido de muitas maneiras diferentes, como um pedido *encabulado* a um pedido de tom agressivo e autoritário. O que distingue um ato ilocucionário de outro – que teria o mesmo fim –, é o que se chama de *força ilocucionária*. Por isso que é tão importante levarmos em conta as condições em que tal ato foi proferido, para determinarmos e detectarmos formas não tão explícitas de atos ilocucionários. (A *força* diferencial pode nos dar pistas valiosas em termos de uma economia lingüística, dentro das elaborações de Bourdieu).

E por fim, temos o *ato perlocucionário*, ou seja, o efeito que o discurso causou na audiência. Isso indica que o conteúdo expresso (locucionário) contém uma intenção do falante (ilocucionário) que, dependendo das circunstâncias, pode ter efeitos diversos para públicos diferentes. Assim, podem acontecer fenômenos que escapam à apreensão e/ou à intenção imediata, por ter causado um efeito não visado pelo falante. Há uma distância metodológica, para Austin, entre a intenção visada e o efeito conseguido.

Austin é cuidadoso para não cair novamente nas mesmas dificuldades quando tentou, sem sucesso, encontrar e estabelecer a distinção inequívoca entre constatativos e performativos. Então, haverá diferença entre a intenção expressa no ato ilocucionário, e o efeito produzido nos ouvintes e destinatários da mensagem. Essa distinção diz respeito ao ato ilocucionário e ao *perlocucionário*.

Para que não haja confusão analítica entre ato ilocucionário e perlocucionário, Austin observa que a diferença entre os dois se dá porque o ilocucionário, por si mesmo, não é garantia de que o enunciado causará as reações almejadas na audiência. Essa diferença entre ilocucionário e o perlocucionário, vale lembrar, é que enquanto o primeiro é *convencional*, o segundo não é. Ou seja, enquanto há uma convenção social regular (como batizar, casar, inaugurar etc.), o mesmo não é o caso quando pensamos sobre convencer, persuadir etc., que se tratam das *reações* que os ouvintes tiveram ao ilocucionário. O efeito alcançado é, portanto,

o ato perlocucionário, a capacidade que as palavras têm de não apenas exprimir uma intenção prevista nas convenções e visada pelo interlocutor, mas que, além disso, pode provocar uma reação secundária, tal como convencer, persuadir, levar alguém a agir de um determinado modo, etc.

Em resumo, a teoria dos atos de fala pode ser entendida da seguinte forma: quando falamos estamos fazendo uso de um idioma; temos que construir frases de acordo com as regras sintáticas para que nossas idéias se tornem socialmente inteligíveis. Essa parte se chama “conteúdo locucionário”, que é o respeito às convenções da língua, suas regras. Neste sentido, o ato locucionário é o ato *de dizer algo*. Austin chama a atenção para o fato de que normalmente o ato locucionário é o que se tem como o “significado” inicial que as falas devem ser tomadas. O ato ilocucionário, que Austin abstratamente distingue do locucionário, é a intenção que a fala expressa, que contém uma “força”. O ato perlocucionário é o efeito que a proposição causou no ouvinte, que não estaria previamente discernível em termos de convenções, e que é independente da intenção inauguração do falante. Grosso modo, é basicamente isso que Austin esboça em “Quando Dizer é Fazer”. O próprio autor não considera o seu trabalho como uma elaboração definitiva, que, por sinal, foi alvo de outras revisões por parte de outros autores.

Bourdieu, no livro “Economia das Trocas Lingüísticas”, faz várias considerações sobre como as formulações da lingüística e de filósofos da linguagem podem contribuir à discussão sociológica, principalmente quando, na linguagem, pode-se extrair indícios valiosos para entendermos questões políticas e religiosas, por exemplo.

Apesar de, em várias ocasiões da obra do sociólogo, termos a indicação de que uma das peculiaridades dos fatos humanos é a capacidade de produzir mudanças de estado social por meio da linguagem (os performativos) – o que está flagrantemente em sintonia com as idéias de Austin –, em vários momentos Bourdieu acusa as premissas do filósofo de reducionismo, ou pobreza analítica, quando se trata de fazer as correlações entre linguagem e mundo social.

Eis o princípio do erro cuja expressão mais acabada é dada por Austin (em seguida, por Habermas) quando acredita descobrir no próprio discurso, isto é, na substância propriamente lingüística (se é que se pode usar tal expressão) da palavra, o princípio da eficácia da palavra. Tentar compreender lingüisticamente o poder das manifestações lingüísticas ou, então, buscar na linguagem o princípio da lógica e da eficácia da linguagem institucional, é esquecer que a autoridade de que se reveste a linguagem vem de fora, como bem o demonstra concretamente o cetro (skeptron) que se oferece ao orador que vai tomar a palavra na obra de Homero. Pode-se dizer que a linguagem, na melhor das hipóteses, representa

tal autoridade, manifestando-a e simbolizando-a (BOURDIEU, p.87: 1998).

Para pensar a origem dos discursos da autoridade, é necessário resgatar os conteúdos sociais que possibilitaram o reconhecimento social indispensável para que a palavra pronunciada alcançasse o status de poder simbólico. A crítica de Bourdieu é endereçada aos filósofos e cientistas sociais que se prendem exclusivamente na linguagem para dela tirar conclusões que conferem um peso substancial às fórmulas lingüísticas, esquecendo que o intercâmbio lingüístico não é apenas comunicação racional ou o uso correto de frases, mas também representam uma condição diferencial do agente. O princípio de eficácia da palavra, de que fala Bourdieu, encontra na expressão lingüística, no entendimento do sociólogo, apenas o momento final de exteriorização da autoridade, e não sua substância. Porém, a crítica que Bourdieu faz a John Austin diz respeito a questões sociológicas, que só poderiam ser devidamente exploradas por estudiosos da linguagem que investigassem os fundamentos ocultos que garantem a atuação legal e/ou legítima de quem a fala está investida de autoridade. Veremos que, dentre os objetivos de Austin, estão as elucidações filosóficas nas situações em que apenas a autoridade não garante a eficácia completa do ato de fala. Isso implica pensarmos nas condições lingüísticas e pragmáticas, que supõem o manuseio adequado de recursos lingüísticos, que apesar de não serem condição última para que o ato lingüístico tenha eficácia, simbolizam a ação humana, ou são concomitantes a ela. Haverá casos em que até mesmo o poder institucional precisa recorrer a fórmulas lingüísticas para fazer sua autoridade efetiva. Porém, esse é apenas um caso do universo de atos de fala que se pode analisar dentro de uma teoria social da linguagem. A natureza dos atos de fala compreende um montante de práticas e influências, passíveis de teorização.

Além disso, para Bourdieu, algumas autoridades reconhecidas nem mesmo precisam fazer malabarismos lingüísticos para o seu público (tal com um professor cujo capital lingüístico é posto à prova), pois suas condições diferenciais já teriam o pressuposto de que a eficácia da palavra é relativa à autoridade e às expectativas e investimentos que lhe são revestidos.

Sendo a competência legítima assim definida e tendo como lastro a eficiência conferida ao performativo, compreende-se porque certas experiências de psicologia social tenham podido estabelecer que a eficácia de um discurso, o poder de convencimento que lhe é reconhecido, depende da pronúncia (e secundariamente do vocabulário) daquele que o pronuncia, ou seja, através desse índice particularmente seguro da competência estatutária, da autoridade do locutor. (ibidem, p.57)

De fato, no caso acima, falar, para provocar um efeito performativo no paciente, exige a autoridade reconhecida e atribuída, não só técnica. Por isso que haverá casos em que o *conteúdo* pode ser menos importante do que a *pessoa* que fala. O fetichismo dos títulos é garantia de que as insígnias (os capitais simbólicos garantidos juridicamente) dotem o seu portador da capacidade de antecipação da eficácia do que é dito, que é exatamente o componente sociológico. No entanto, sabemos que pessoas que ocupam posições de autoridade nem sempre têm a liberdade irrestrita de falar negligentemente a todos os públicos. Não serão todos os públicos que aceitarão alguém, na condição de autoridade, falar sem um mínimo de senso de adequação à sua posição hierárquica; ou mesmo, profissionais da oralidade que não provam sua competência preteritamente atribuída.

Durante todo o percurso de *Quando Dizer é Fazer*, encontramos Austin relativizando e reelaborando suas idéias, com o fim de torná-las mais claras e inequívocas. Além disso, a teoria dos atos de fala, que ele propõe, não ignora a existência de instâncias sociais legitimadoras e garantidoras da eficácia ritual do ato, mas, pelo contrário, toma como condição de eficácia do ritual, como um “ideal”, as proposições produzidas por autoridades, como um dado concreto para que os enunciados sejam felizes.

Além do mais, apesar das observações de Bourdieu estarem corretas, atentando para o fato de que a leitura que Bourdieu fez da obra de Austin focaliza as falas de instituições formais, o filósofo também tece observações, ao contrário do que acredita o sociólogo, que não se restringem aos atos de fala de instituições, ou autoridade que necessitariam de seu reconhecimento e legitimidade quando representam uma instituição por meio da fala. O que Bourdieu esquece é que, para que alguns atos sociais sejam eficazes, precisa-se recorrer à linguagem. Austin já tinha percebido que certas ações poderiam ser feitas sem uso da linguagem. Porém, haverá outras necessidades sociais para que os atos de fala sejam eficazes: elas precisam ser anunciadas adequadamente, caso contrário, o ato não se realizaria perfeitamente. Austin, ao contrário de Bourdieu, não fixou suas considerações sobre quais seriam as condições sociais capazes de fundar uma autoridade e inculcar no seu público o reconhecimento requerido para que o ritual possa transcorrer normalmente, mas quis simplesmente dizer que haverá situações em que “mutismo” da autoridade, por mais reconhecida que seja, não garante a eficácia do ritual ou do performativo.

Bourdieu argumenta que a eficácia do efeito de consagração se deve mais às condições sociais do exercício de poder, do que às fórmulas lingüísticas do ritual. Poder-se-ia, então, falar qualquer coisa para um público treinado e educado para que este acate – mesmo que não entenda o proferimento – para que encontremos a garantia da felicidade performativa, logrando, assim, o sucesso do ritual, que, portanto, não seria prejudicado. É correto que

mesmo um discurso ininteligível pode ser performativo, pois não se arvora ser sempre *informativo* (só no sentido demarca uma informação sobre a nova condição social inaugurada pelo performativo), como nas situações rituais, mas todo o uso performativo não diz respeito a esse caso, já que não é necessário ser diplomado, após prestar algum tipo de concurso público, para se dizer que “está chovendo”. E mesmo, quando pensamos sobre o exemplo dado por Bourdieu, haveria também outros elementos sociais que participam do fenômeno da crise religiosa de que fala o sociólogo. O argumento do autor é que o fracasso dos performativos de cunho religioso advém do desmoronamento das relações sociais entre os clérigos e os leigos. Vejamos a sua conclusão:

A eficácia simbólica das palavras se exerce apenas na medida em que a pessoa-alvo reconhece quem a exerce como podendo exercê-la de direito, ou então, o que dá no mesmo, quando se exerce de si mesma ou se ignora, sujeitando-se a tal eficácia, como se estivesse contribuindo para fundá-la por conta do reconhecimento que lhe concede. Tal eficácia repousa completamente nas crenças que constitui o fundamento do ministério, esta ficção social, e que é muito mais profunda do que as crenças e os mistérios professados e garantidos pelo ministério. Eis a razão pela qual a crise da linguagem religiosa e de sua eficácia performativa não se reduz (como frequentemente se acredita) ao dismantelamento de um universo de representações; ela acompanha a destruição de um mundo de relações sociais do qual era um dos elementos constitutivos. (BOURDIEU, p.96: 1998).

A transformação das práticas rituais, que Bourdieu cita da obra de R. P. Lelong, dizem respeito à perda de credibilidade e, portanto, das condições de felicidade que, no caso citado, se devem à licenciosidade (práticas e lingüísticas) e ao tom de informalidade, que predominam em todos os exemplos dados, cuja nova forma, aos olhos dos fieis, perderiam o ar de *sacralidade*, tornando-se uma atividade na qual a demarcação entre sagrado e profano, que os ritos garantem, desapareceriam. Poderia-se questionar se, no caso brasileiro dos movimentos religiosos carismáticos dentro da Igreja Católica, não seria um contra-exemplo de que a linguagem religiosa e a adoção de estratégias *pop* para recuperar público dentro do espaço no mercado religioso podem ser entendidas e interpretadas, por uma economia simbólica e lingüística, como uma roupagem informal que surte exatamente o efeito contrário do exemplo dado por Bourdieu.

Se preferirmos pensar sobre como a perda da aura de sacralidade, e os improvisos dos religiosos, podem ter um efeito bem diverso no caso de Igrejas neopentecostais, talvez no texto de Pedrinho Guareschi (Vários Autores, 2003) cujo artigo, “Sem dinheiro não há salvação: ancorando o bem e mal entre os neopentecostais”, texto integrante deste livro, no qual encontremos pistas que mostram exatamente a relatividade da instituição formal de uma

Igreja que obtém lucros materiais e simbólicos, sem os problemas apontados por Bourdieu sobre o desmoronamento das relações sociais entre os religiosos e os profanos. O tom de informalidade, quase caricata, que predominam nesses nichos de mercado religioso, mostra uma faceta desconhecida do reconhecimento da autoridade legítima, para ocupar uma posição diferencial dentro de uma tradição religiosa institucionalizada. Ao contrário dos efeitos deletérios, como no caso citado por Bourdieu, uma economia simbólica da manipulação de credices populares, aliada ao tom informal, é a combinação perfeita para obter o reconhecimento dos seus fieis, que é o local ideal onde a *performance* individual (praticado por líderes religiosos) tem mais chances de sucesso. Sem entrar no mérito de uma sociologia da religião, vemos, no entanto, um caso no qual as autoridades não precisam de uma chancela oficial de uma religião hierarquizada para funcionar.

Sobre a possibilidade de pensarmos o fenómeno da perda da autoridade religiosa, como oriundo de uma fratura das configurações tradicionais em razão de um certo grau de liberdade que se passou a adotar na condução dos rituais, Bourdieu cobra o que Austin não tinha se proposto:

A despeito de sua engenhosidade puramente formal, a análise de Austin das condições de validade e de eficácia dos enunciados performativos parece bem pobre e insossa quando comparada à análise e à crítica reais desencadeadas pela crise da Igreja ao dissociar os componentes do ritual religioso (agentes, instrumentos, momentos, lugares etc.), até então indissoluvelmente unidos num sistema tão coerente e uniforme quanto à instituição incumbida de sua produção e de sua reprodução. (BOURDIEU, p. 93: 1998)

Se pudermos abstrair o que se passa nas considerações duras contra as idéias de Austin, distinguiremos uma intenção de afastar a possibilidade de se concluir que o fato de se empregar fórmulas lingüísticas sem as devidas considerações sobre como a autoridade foi constituída, poderia, ingenuamente, absolutizar e autonomizar os usos performativos da linguagem. Por atrás da condenação das elaborações de Austin, está uma visão sociológica que procura eliminar qualquer sobredeterminação fora do horizonte teórico da sociologia. Como no caso da teorização sobre os agentes religiosos, Bourdieu critica a idéia weberiana de “carisma”, como uma noção fraca, porque dá ensejo para interpretações que não são estritamente sociológicas.

Na verdade, assim como o sacerdote alia-se à ordem ordinária, o profeta é o homem das situações de crise quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto. (BOURDIEU, p.73; 2005a).

Em resumo, o profeta não é tanto o homem “extraordinário” de que falava Weber, mas o homem das situações extraordinárias, a respeito das quais os guardiões da ordem pública não tem nada a dizer, pois a única linguagem de que dispõem para pensa-las é a do exorcismo. (ibidem, p.75).

Muito embora a análise erudita possa revelar que o discurso profético não traz quase nada de novo que não estivesse contido na tradição anterior, seja sacerdotal, seja sectária, isto não elimina o fato de que ele possa produzir a ilusão de novidade radical, por exemplo ao vulgarizar junto a públicos novos uma mensagem esotérica. A crise da linguagem ordinária exige ou autoriza a linguagem de crise e a crítica da linguagem ordinária. (ibidem, p.75).

Para Bourdieu, o que parece ser correto, insistir na premissa do poder carismático de um líder, que seria dotado de qualidades tidas como excepcionais, engendra, por definição, que os efeitos simbólicos produzidos pelo profeta seriam a explicação plausível para o seu sucesso. Bourdieu argumenta que o que Weber consegue é uma teoria *psicossocial* do carisma religioso. Pois, a crítica de Bourdieu parte do pressuposto de que sem as condições sociais produzidas pela desorientação de uma crise, o líder carismático não teria tanto poder e autoridade que os fiéis e seguidores nele reconhecem. Então, a crítica que Bourdieu faz a Weber tem um caráter de reescrever todas as variações do campo religioso à dimensão estritamente sociológica. Evita-se sair, dentro do campo científico, dos limites sociológicos.

De forma semelhante, o formalismo de Austin levaria a um reducionismo lingüístico, na medida em que pensar em “força ilocucionária”, é cair na idéia de que a linguagem teria o poder de autoridade, sem fazer menção às condições sociais que propiciaram o estabelecimento da autoridade socialmente reconhecida. Mas, como se dar a entender aos leitores de Austin, a preocupação do autor diz respeito aos usos “sincronicamente” considerados. Ou seja, não lhe cabe investigar *como* a autoridade se constitui, mas, quando já está constituída, quais as fórmulas rituais que devem ser respeitadas para que tudo corra adequadamente aos objetivos do ritual, ou do uso mais trivial.

Parece que Bourdieu não foi muito “feliz” quando criticou Austin na sua obra, reconhecendo isso posteriormente:

A propósito, gostaria de aproveitar para corrigir a impressão que possa ter dado de discordar da obra de Austin em meus trabalhos sobre linguagem. De fato, se Austin fosse realmente lido, ele que certamente é um dos filósofos que mais admiro, ficaria claro que o essencial do que tentei reintroduzir no debate sobre o performativo já havia sido dito por ele, ou sugerido. Eu visava na verdade as leituras formalistas que reduzem as indicações sócio-lógicas de Austin (na minha opinião, ele foi tão longe quanto podia) a análises de pura lógica; que como é freqüente na tradição lingüística, não pararam antes de terem

esvaziado o debate lingüístico de todos os fatores externos, como Saussure, mas, neste caso, de modo absolutamente consciente. (BOURDIEU, p. 42: 2004).

Posso, num sentido amplo da palavra “instituir”, *me instituir* uma nova condição de saúde ao dizer: “a partir de hoje não como mais carne vermelha”, ou mesmo deixar de comer carne vermelha sem nem mesmo fazer uso dessa fórmula lingüística. As condições de instituição que Bourdieu exemplifica são públicas e de ampla abrangência social, mas como os performativos não se restringem aos usos institucionais, tais como uma organização militar ou religiosa, temos uma situação que demonstra que as idéias de Austin compreendem os usos mais vastos do que apenas os discursos de autoridade institucionais.

De fato, embora seja bastante interessante investigar – dentro do terreno filosófico – como poderíamos estudar as possibilidades de *quando dizer é fazer*, para os fins pretendidos pela sociologia, o redimensionamento do estudo se propõe a pensar a prática lingüística, os seus meios e usos sociais. O mais importante é saber quando a linguagem é decisiva para produzir ações sociais, e quando ela não é. Numa relação social em que a linguagem está dentro dos padrões aceitáveis (o ato locucionário e o conteúdo ilocucionário), o foco de análise se volta para mais exatamente as aclamadas “condições de felicidade”, para que o que se diz tenha realmente efeito, produzindo resultados. Como os propósitos iniciais de Austin visavam uma análise que demonstrasse como seria possível classificar e clarificar os usos pragmáticos da linguagem, as observações de Bourdieu procuram captar de que maneira a teoria dos atos de fala poderia colaborar para elucidar questões sociológicas mais formalizadas. Mas, preliminarmente, a teoria dos atos de fala traz idéias elucidativas para mostrar as condições em que a linguagem é decisiva para produzir ações sociais. Deste modo, se tratariam de todos os casos com os quais a linguagem está visceralmente envolvida com a ação. Sabendo que Austin se enquadra na “virada lingüística”, a crítica que Bourdieu teria feito às análises do filósofo inglês é semelhante à autocrítica de Wittgenstein, quanto à pretensão deste em reduzir a filosofia que estuda a linguagem a uma visão logicista. Porém, Austin tem um objetivo mais discreto comparativamente às investigações e teorizações de Bourdieu. No entanto, para os filósofos modernos, essa contribuição é muito importante.

Assim, com relação ao exemplo já aduzido (sobre o caso das forças ilocucionárias desgastadas dos clérigos), podemos ver que noutros contextos essas novas formas de tratar do sagrado teriam chances de alcançar êxito por outros motivos sociais, tais como uma nova forma de adequação do mercado religioso para cumprir demandas diferenciais de novas gerações, se comparadas ao *habitus* religioso construído no passado que estranham e deslegitimam os casos citados por Bourdieu. Novas gerações e novos fatores sociais

engendram novas formas de praticar a religião, que aparecerá também na linguagem empregada.

A confusão de Bourdieu ocorre quando ele não percebe que há diferenças e divergências entre o uso performativo da linguagem, quando há transformação objetiva e subjetiva que ocorre em proferimentos cerimoniais, e os usos performativos que não são necessariamente cerimoniais, mas que podem também ser felizes ou infelizes. A crítica de Bourdieu vai de encontro ao argumento da “força ilocucionária” porque, segundo ele, as condições seriam puramente sociológicas, e não lingüísticas. Se houver alguma tendência a reduzir o efeito social à força ilocucionária, significa, para Bourdieu, reduzir todas as nuances sociais que possibilitam o ato ter eficácia a escolhas das palavras adequadas. Porém, no cotidiano, não praticamos ações lingüísticas sempre exercendo poder dentro de instituições hierarquizadas. Basta empregar, num determinado contexto social, a carga ilocucionária adequada para que sejamos entendidos em nossas intenções. Os atos cerimoniais são um dos tipos de performativos, mas não a definição total de performativo.

Além das investigações sobre a teoria dos atos de fala, é interessante notar que quando Austin toca na questão de atos cerimoniais, atos enfatizados por Bourdieu quando trata de mostrar como os performativos estão investidos de poder social, percebe-se que certos atos de fala são *exclusivíssimos*, salvo quando não são usados para fazer gracejos e jogos lingüísticos²⁵. Essa camada de atos de fala, atos que concentram o poder da instituição, é a manifestação social de como as palavras não servem apenas para praticar ações de modo genérico, mas ações que podem influenciar os destinos de muitas pessoas, que até mesmo desconheçam a origem desse poder, mas que apenas sentem e sofrem seus efeitos concretos. Esse caso não inclui aqueles em que um operador da bolsa de valores, que faz apenas um clique num teclado de computador para que haja uma especulação contra uma moeda atingindo uma parte considerável de um país, por exemplo. Não há necessidade um efeito de linguagem performativa; em muitos casos que os mecanismos podem ser utilizados sem a ocorrência de performativos. Mas imaginemos uma pessoa cuja trajetória de vida pode ter sido determinada a partir da maneira que seu ser social foi coordenado e cooptado por atos performativos lhe foi introjetado. Isso é o que Bourdieu mais se interessa quando o assunto toca na questão dos performativos (abordaremos essa idéia mais adiante).

Mesmo com as críticas feitas a Austin, Bourdieu continuamente se refere aos rituais de passagem como “ritos de instituição”, porque, segundo ele, na verdade, esses rituais são performativos, pelo fato de inaugurarem uma nova forma de relacionamento com os seus

²⁵ Austin chama esse fenômeno de “estelionamento da linguagem”, quando não usamos a linguagem seriamente, mas para fins não-sérios, como o humor e gracejos em geral.

demais e de se pensar a própria condição social. É disso que efetivamente se trata os rituais iniciáticos de povos primitivos, e mesmo em sociedades industriais, pois, explicitamente, é por meio de performativos desta natureza que se determina os destinos sociais de alguém, bem como o entendimento lingüístico, de consequência *existencial*, se fixa, quando, por exemplo, se diz: “agora você é um homem”.

Além desses atos cerimoniais, temos também aquelas situações observadas por Bourdieu em que o ato de fala pretende ser apenas uma enunciação constatativa, mas, por meio do contexto e da força ilocucionária contida nele, tem efeitos performativos. Falar da condição social de alguém, do cargo que ocupa numa empresa, da forma como o enxergamos e fazemos juízos sobre ele, não é apenas constatar um fato, mas também determinar tacitamente quais são suas atribuições e os limites de sua competência, e sua posição dentro do seu meio. *Constatar* é fixar uma essência; é criar um espaço restrito de possibilidades que esperamos que seja seguida por alguém. É nesse sentido que o poder da linguagem tem um efeito *essencializador*. Ao dizer como alguém *é*, estamos, potencialmente, dizemos como ele *deve ser*, como um performativo que inscreve o que se pode esperar dele ou, o que é a mesma coisa, o que imaginamos que alguém seja capaz de fazer.

Portanto, não há somente performativos institucionais, ou, se quisermos, efeitos perlocucionários oriundos de instâncias legais. Outra forma de vermos como performativos provocam efeitos sociais são as tentativas, conscientes ou inconscientes, de produzirmos performativos ao nos referirmos a pessoas e fatos. O que é o senso comum, senão uma forma de *ao* descrever o mundo, prescrever como ele deve ser visto? Especialmente para algumas ciências humanas, os efeitos de performativos, que obtiveram resultado por surtir um efeito simbólico, que ocorrem quando em razão de uma repreensão, xingamentos etc, (como na fórmula: “você não passa de um...”), é exemplo de como um conteúdo lingüístico leva a uma forma de condenação social não-ritualizada. Esse uso performativo terá uma eficácia relativa, uma vez que afeta a imagem social, distintamente de uma sentença jurídica. Nos termos de Austin, poderíamos dizer que o ato ilocucionário produziu uma reação perlocucionária, que não apenas tem efeitos no presente, mas, dependendo de outros fatores, podem influenciar o curso de uma vida, como os traumas infantis e a inculcação do processo de formação do *habitus*. Se o performativo está amplamente presente no cotidiano de formas variadas – pensemos na diferença entre perguntar pelas horas e um veredicto jurídico –, é fácil perceber que, para os fins almejados por Bourdieu, selecionar os casos em que os performativos estão envolvidos na produção de algum fenômeno sociológico de grande impacto, tem maior relevância acadêmica. Porém, observar que ação e a reprodução social estão continuamente sendo subsidiada pela linguagem, não é dizer que proposições lingüísticas poderiam explicar

todo o progresso de formação do *habitus*. Bourdieu salienta que o processo ostensivo de formação do *habitus* não se pode reduzir à parte linguagem da cultura.

Explorando um pouco mais esse aspecto da teoria dos atos de fala e a sua conexão com a sociologia, seria interessante coletar os performativos que foram importantes para a formação de um *habitus*. Ou seja, a história individual que deve parte de sua constituição aos efeitos performativos da linguagem. Essa capacidade de *ao dizer* estarmos inadvertidamente dizendo como as coisas sociais devem ser, é toda a história da formação de crenças que se instala como “o” sentido unificado do mundo, que será um dos princípios de estruturação do *habitus*. Assim, contextos sociais diferentes terão processos de inculcação diferentes, de modo que os performativos – com suas devidas forças ilocucionárias – que a criança ouve de seus parentes, e do contexto social onde vive, serão o cerne de como a linguagem é instrumento de construção de agentes sociais. Por exemplo, uma criança convivendo num contexto de violência assimila *formas de ser* e de *não ser*, devido aos efeitos perlocucionários que estão embutidos nos proferimentos, que, como já concebia Austin, é o conteúdo não-convencional da linguagem. Novamente, poder-se-ia objetar que trata-se de efeitos psicológicos derivados de um meio social específico, cuja linguagem seria apenas a expressão acabada. Cada classe social – em ampla acepção – tem sua *forma de vida*, expressando sua visão, crenças, suas expectativas e o seu senso de lugar que ocupa no mundo social através das disposições corporais e lingüísticas. A experiência social que moldou os traços do *habitus* conterà elementos que combinam a assimilação prática de suas disposições como também uma parcela de inculcação oriunda do entendimento de como reagir a certas expressões, idéias, falas de autoridades, etc. O aspecto performativo da linguagem está em todos os lugares.

Isso indica que, se formos nos ater aos usos expressivos no que tange a questão de como a linguagem é ação e que por meio dela exercemos poder, encontraremos o rastilho que liga a linguagem, no seu caráter performativo, à construção do *habitus*.

Ou seja, dentro das possibilidades inspiradas por Austin, temos uma forma de abordar o conceito do *habitus* – caro a Bourdieu –, quando pensamos que os esquemas cognitivos e seu conjunto de disposições são formados também pelo auxílio da linguagem que, mesmo indiretamente, funciona como forma de inculcação, ao nível individual, de seu lugar no espaço social. Além disso, podemos pensar também que para as ciências cognitivas, que tratam do psiquismo, os performativos podem ter um papel mais importante do que têm na sociologia de Bourdieu. Partir do princípio de que uma parcela das disposições individuais é constituída por meio da linguagem, abre-se uma área de pesquisa sobre os aspectos da inscrição do indivíduo na cultura e a formação de sua subjetividade.

Outra forma seria a psicanálise. É certo que a psicanálise se vale da linguagem como o recurso para descobrir o que foi esquecido – ou recaiado –, e que provocaria conflitos inconscientes. Nessas análises, se encontrariam as falas que foram *substanciais* para o analisado, e que revelariam os traços de efeitos da ação da linguagem sobre ele. Os pais, ou os responsáveis pela criança, teriam o papel privilegiado de repassar aos pequenos um conjunto amplo de idéias e representações, que se assemelha aos ritos de instituição, com a diferença que não se trata sempre de casos cerimoniais, como artefatos simbólicos tal como ocorre em sociedades primitivas, pois estes usos performativos ocorrem apenas quando há uma ritualização formal. Ao se referir à criança de maneira a lhe dizer como ser e pensar, se está incutindo pressupostos que estão inseridos na linguagem, que produzem um entendimento tácito, mas que acaba por produzir efeitos duradouros que podem culminar, dependendo do caso, numa sessão de psicanálise na idade adulta. Ou seja, é lícito dizer que certas disposições, ou “partes” importantes do *habitus*, têm sua origem nas interações sociais de viés lingüístico, que podem formar ou deformar uma vida. A teoria dos atos de fala seria uma contribuição interessante, tanto para as ciências cognitivas, quanto para às intenções teóricas de Bourdieu; tanto nos usos cotidianos, rituais, políticos, jurídicos etc., quanto na investigação sobre os elementos lingüísticos cruciais da formação do *habitus*.

Essa noção de performatividade que influencia os rumos individuais e, conseqüentemente, sociais, pode ser compreendida também, dentro dessa visão proporcionada pela virada lingüística ou pragmática, como um enfeitiçamento causado pela nossa relação de dependência da linguagem. Wittgenstein queria se livrar dos efeitos gramaticais que nos fazem procurar o que está por trás das palavras, como as essências puras que supostamente dariam base para o nosso entendimento. Bourdieu percebe que a linguagem não é só comunicação, mas também se exerce poder através dela. Austin e os filósofos alinhados à perspectiva da teoria dos atos de fala notam que por meio de palavras, e as situações sociais adequadas, pode-se praticar ações. Nos três casos, o que importa é o efeito social alcançado, que se torna possível porque todo o contexto social, se não permite tudo, pelo menos possibilita certos usos.

A questão levantada por Austin, apesar de sua intenção de apenas estabelecer critérios de quando falar é também fazer, nos leva a outras questões que se pode formular a partir dessa idéia. Para uma teoria orientada para desvendar os mecanismos constituintes da ação social, a relação entre ação e linguagem produz uma análise que não pode ser puramente pautada na idéia de que os móveis da ação social se encontram na linguagem; há também a referência aos contextos particulares cujos domínios simbólicos diferenciais não permitem que apenas a correção gramatical seja suficiente para que uma ordem seja obedecida. A autoridade

reconhecida é o requerimento para que a ordem seja cumprida. Por outro lado, nos contextos em que não ocorre a necessidade sacramental do posto hierárquico para que se produza – nos termos de Austin –, certas ações, a dependência de seu formato adequado em termos de linguagem se torna mais forte.

Aparentemente, quanto mais o contexto é marcado pela familiaridade dos falantes (e de todo um conjunto de jogos de linguagem compartilhados de longa data), menos explícitas se tornam certas construções lingüísticas, tal como destaca Bourdieu que, em certos casos, basta alguém se referir indiretamente à janela aberta para que o outro a feche. A força ilocucionária, num caso semelhante, diríamos, é interpretada pelo convívio prático e prolongado com aquele contexto, dotando o interlocutor da capacidade de interpretar formas sutis do ato ilocucionário. A intimidade dos usos cotidianos leva a uma aplicação quase automática do que é dito e de como deve ser entendido, tal como a situação ilustra por Wittgenstein:

§ 19 E agora: o grito “lajota!” no exemplo (2) é uma frase ou uma palavra? – Se for uma palavra, então não tem a mesma significação da palavra do mesmo som da nossa linguagem costumeira, pois no § 2 é na verdade um grito. Mas se for uma frase, então não é a frase elíptica “lajota!” de nossa linguagem. – no que diz respeito à primeira questão, você pode chamar “lajota!” de palavra e também de uma frase; ou talvez melhor, de uma ‘frase degenerada’ (como se fala de uma hipótese degenerada), e isto é exatamente nossa frase ‘elíptica’. – Mas esta é, no entanto, apenas uma forma abreviada da frase “traga-me uma lajota!” e essa frase não existe no exemplo (2). – Mas porque deveria eu, inversamente, chamar a frase “traga-me uma lajota!” de um *prolongamento* da frase “lajota!” – Porque aquele que diz “lajota!” quer dizer realmente: “traga-me uma lajota!” – Mas como você faz esse querer dizer, enquanto diz “lajota!”? você pronuncia interiormente a frase inteira? E por que devo, a fim de dizer o que alguém quer dizer com o grito “lajota”, traduzir essa expressão para uma outra? E se as duas significam o mesmo. – por que não devo dizer: “quando ele diz ‘lajota’, ele quer dizer ‘lajota!’”? Ou: por que não poderia querer dizer “lajota!”, uma vez que você pode querer dizer “lajota!”, uma vez que você pode querer dizer “traga-me uma lajota!”? – Mas, quando grito “lajota!”, o que quero realmente é que *ele deve me trazer uma lajota!* – certamente, mas ‘querer dizer’ consiste o fato de que você pensa de alguma forma numa outra frase que não aquela que você pronuncia? – (WITTGENSTEIN, 1979).

O contexto fornece as condições para que a intenção do falante seja compreendida. Com exceção das situações nas quais não se interprete o “grito” como a atitude de quem fala sem objetivo aparente, a relação prática comunica o que deve ser entendido para que aja continuidade dos procedimentos entre os agentes de uma interação. Para as elaborações de Bourdieu, o trecho acima também serve para mostrar de que forma a linguagem é “prática”,

ou seja, fácil de manusear, o que também diminui as chances de que encontrarmos muitas fórmulas lingüísticas para um mesmo ato ilocucionário. Ou seja, podemos expressar o desejo de “receber a lajota” de diversas maneiras, porém, haverá os usos mais econômicos que fatalmente serão os escolhidos. São nesses usos abreviados que Wittgenstein não vê problema nos usos vagos e supostamente imperfeitos detectáveis no cotidiano. Por isso que, na prática, a linguagem funciona sem dificuldades, dispensando a intervenção de filósofos. É dessa forma não-explicita, econômica, vaga, não totalmente consciente de seus efeitos pelos falantes e ouvintes, que a linguagem é performativa. Produzimos ações e também, como já anunciado, efeitos perlocucionários, ritos de instituição, como quer Bourdieu, quando falamos – que podem variar de um pedido pelos horas, a uma condenação ritual, como uma excomunicação religiosa.

Lembrando sobre o convencionalismo da linguagem, a força ilocucionária faz parte de um repertório social adormecido que, quando mobilizado de forma adequada nas circunstâncias igualmente adequadas, gera a possibilidade de que o conteúdo falado se adeqüe e surta o efeito perlocucionário que, em casos de controvérsias políticas, podem variar desde a indignação, a indiferença ou uma revolução. A política, a crítica social, as frases de efeito etc., são formas de não apenas relatar fatos e intenções, mas também têm o objetivo adicional de provocar alguma reação no seu público. É certo que não foi apenas a linguagem que causou a reação no público, mas é possível imaginar que o efeito não fosse o mesmo caso a explicitação contida na força ilocucionária não escolhesse a forma certa de antecipar os lucros simbólicos, que estão latentes nos usos expressivos deste tipo. Sob a ótica de Bourdieu, isso só foi possível porque o público, para quem o proferimento foi destinado, possuía no seu repertório os anseios pré-verbais, que o orador soube formalizar lingüisticamente, catalisando através de uma forma “ótima”, que objetive aquilo que ainda restava como apenas um sentimento bruto de revolta. Talvez fosse o caso de dizer que a força ilocucionária dessas formas de contestação contribui para a formação de uma revisão dos esquemas cognitivos do *habitus*, dos juízos costumeiros que autorizava e reconhecia na figura de alguém a imagem idônea da legitimidade. A luta política é uma luta que também se desenrola pela posse do monopólio da palavra que, quando imaginamos o poder criativo de produzir aquilo que anuncia, encontramos o fundamento do verdadeiro poder simbólico, que é tornar reais as ações coletivas idealizadas. O poder simbólico por excelência é o poder de provocar reações nas pessoas sem o desprendimento de energia que num *continuum* material encontraríamos sua ligação com a física:

As leis da física social escapam apenas aparentemente às leis da física, e o poder logrado por *certas palavras de ordem* em obter trabalho sem dispêndio de trabalho – e nisso consiste a ambição da ação mágica – encontra seu fundamento no capital acumulado pelo grupo mediante seu trabalho, e cuja mobilização eficaz está subordinada a todo um conjunto de condições, justamente aquelas que definem os *rituais da magia social*. (BOURDIEU, p. 89: 1998)

A verdadeira magia social não é artifícios que bruxas, xamãs ou feiticeiros produziram por meio de fórmulas mágicas (efeitos concretos sobre o mundo material que para os não-iniciados seriam interditas). Pelo contrário, são perfeitamente localizáveis nos contextos sociais mais corriqueiros. Para Bourdieu, como para Weber, esse poder mágico é o poder social mais importante, pois é aquele que tem ligação com a dominação social. Se dominação é a possibilidade de obter consentimento sem o uso da força física, então o poder social da linguagem de produzir dominação tem sua forma específica na anunciação, na invocação, ou seja, no seu efeito perlocucionário da linguagem. As condições sociais que precisam ser satisfeitas para que o performativo tenha esse efeito criativo encerra o ponto de encontro entre uma imagem acústica e a produção de efeitos no mundo social. Então, o ato performativo é *imane*nte, diferentemente das estórias e lendas fantásticas que falam de poderes miraculosos, que constituem grande parte da religião, tal como o *fiat lux* divino, presente também nas estórias infantis; o sonho humano de realizar atos no mundo por meio de palavras mágicas nada mais são do que algo que a transfiguração do poder social em poder mágico.

Uma dessas manifestações podem ser equiparadas ao poder social criativo, que tem sua face exposta nessa modalidade de análise de linguagem que chamamos aqui de *performatividade*. As condições sociais para que os performativos tenham sucesso não precisam ser poderes sobrenaturais. Eles se fazem presentes cotidianamente, e são, portanto, empiricamente observáveis, mesmo que pouco compreendidos, por causa do efeito de desconhecimento que os automatismos sociais produzem. Eles são exatamente o equivalente, para as ciências sociais, do *efeito mágico*, que parece estar nas palavras, mas que elas representam um conjunto de circunstâncias para obterem o efeito que têm. A crítica de Bourdieu se dirige ao mesmo problema que afeta aqueles que desprezam as condições sociais de produção da linguagem quando ela tem a função de ser séria. Ou seja, para esses autores, os performativos teriam um poder intrínseco de criar modificações concretas no mundo, e de até mesmo contrariar leis físicas em geral: fruto de alguma revelação mística reservada para algum feiticeiro arcano revelado nos segredos devidamente vetados para os não-iniciados. A exclusividade de feitiços e suas palavras mágicas põem esses agentes acima dos meros

mortais entregues às intempéries vulgares do batente diário. A experiência destes últimos é do sentimento de tabu e de inacessibilidade estamental, que os coloca na condição de subordinação e desconhecimento, que, segundo Bourdieu, é o que exatamente confere poder aos performativos. Aos privados das condições de apropriação e entendimento da materialidade dos discursos performativos, resta a apreensão “fenomenológica”, ou seja, puramente passiva.

Abandonando uma abordagem mítica sobre os poderes supostamente inerentes e aprisionados às palavras mágicas, encontramos uma atualização moderna que versa sobre a capacidade criativa de invocar entidades, de selar o destino de réus, de conduzir uma metamorfose de pessoas para outra condição de vida etc. que é o próprio uso da linguagem nas mais diferentes facetas performativas, em que a invisibilidade da origem do seu poder é acompanhada pela invisibilidade das condições concretas de sua declamação.

Portanto, Bourdieu se apropria das idéias da *virada lingüística*, também no caso do uso performativos da linguagem, a partir das investigações iniciadas e esboçadas nos escritos de Austin. Embora não se possa reduzir gratuitamente as relações sociais à lingüística, é certo que há uma relação de mão-dupla entre a linguagem e o mundo social. Da mesma forma que o ser social determina a consciência, a linguagem pode, em algumas condições, formar o ser social, principalmente pelo efeito performativo, ou seja, constitutivo da subjetividade, do *habitus*, que absorve uma forma de vida na qual a linguagem é um de seus componentes.

É certo que apenas a linguagem não teria poder de alterar as relações sociais, uma vez que, como Bourdieu repete constantemente, o efeito característico da inculcação de estruturas duradouras e da própria prática cotidiana, contida no *habitus*, não se transformam apenas por meio de um ato performativo voluntarista. Seus esquemas cognitivos, aprendidos e inculcados, se fixam como uma *segunda natureza*. Essa segunda natureza é o que ao mesmo tempo fornece recursos para os agentes, mas também limitam o grau de abrangência das possibilidades; é a parte naturalizada de um conjunto de instâncias sociais que fornecem as condições de felicidade para os performativos sociais. Por outro lado, como também se deduz a partir das ideias de Bourdieu, somente através de uma mudança cognitiva, uma revolução simbólica que reinterprete as instituições sociais, por meio, portanto, da transformação de idéias e valores contidos tradicionalmente na história social, é que se alcança uma possibilidade de transformação política. Nesse sentido, a linguagem tem o papel fundamental, uma vez que ela é o mecanismo simbólico por excelência de reconfigurar a percepção e os juízos que se tem do mundo social.

Em resumo, a tradição filosófica, que é criticada por Wittgenstein, quer se referir ao que não pode ser alcançado por meio da linguagem; Bourdieu critica a tradição sociológica

que vê na linguagem apenas comunicação e consenso; Austin percebe que linguagem teoricamente pode se encarada como ação, e não apenas como a definição de certos proferimentos com sentido e referência. Assim, os usos performativos são as condições e o foco da linguagem para que encontremos, na linguagem, os meios possíveis e apreensíveis de que há uma relação dialética entre linguagem e mundo social, e não apenas um determinismo unidimensional.

2. Efeito de teoria: quando teorizar é fazer

O conceito de *habitus* não é apenas válido para a exclusividade do agente social na sua situação dóxica, ou seja, nos automatismos de pensamento e ação no cotidiano. Mesmo nas atividades intelectuais mais insuspeitas, pode ocorrer a inclusão de aspectos pessoais, pré-reflexivos, que se manifestam nas escolhas dos objetos de pesquisa, e mesmo nas reduções e generalizações, e outros problemas referentes à atividade científica. As escolhas teóricas e profissionais podem revelar não apenas a história individual de como se deu o processo de formação e propensão à seleção de certas escolhas profissionais, como também, no caso de discussões teóricas, a predileção por determinadas teorias ou esquemas de pensamento que, dentro do terreno científico, pode elaborar visões de mundo e guias de ação a partir de uma parcialização produzida por intelectuais que queiram “continuar as lutas políticas por outros meios”.

As escolhas de uma carreira universitária, mesmo que apenas por um período relativamente curto de tempo, também podem revelar uma disposição originária de uma visão social pré-acadêmica. Até mesmo os cientistas podem tentar fazer da sociologia um meio de praticar e continuar as batalhas e queixas políticas por meios acadêmicos. Não raro, o *elã* que motiva novos estudantes para se inscreverem na sociologia é a busca por meios legitimamente consagrados pela acadêmica – os instrumentais teóricos aí disponíveis de intervir no mundo social – ou, pelo menos, ter a posse de um título que garanta um reconhecimento presumido de falar adequadamente, ou seja, “cientificamente” sobre determinados assuntos. Anthony Giddens, preocupado com os rumos da sociologia no que diz respeito aos seus temas e às motivações que levam os neófitos a optar pelo curso de sociologia, faz o seguinte comentário:

A matéria vem se tornando a morada dos descontentes, um ponto de encontro de grupos com assuntos específicos em pauta, que vão desde de defensores dos direitos dos homossexuais até simpatizantes da teologia da libertação. A sociologia está se decompondo porque vem se transformando justamente naquilo que seus críticos sempre

disseram ao seu respeito, isto é, uma pseudociência”. (GIDDENS, p.13: 2001).

Essa disposição é parte da confusão comum que confunde os problemas sociais (e mesmo pessoais) com os problemas sociológicos. Pelo que crêem os seus entusiastas, as análises sociológicas, que também têm como característica revelar os mecanismos de poder e dominação nas suas várias manifestações, devendo dotar alguém da garantia, através de suas conclusões teóricas que são também “diagnósticos”, de legitimidade na construção de manuais de resistência às opressões sociais de diversas origens e naturezas, discerníveis ao nível do recorte sociológico. A suposta vocação “militante” da sociologia, embora não totalmente equivocada, pode, no entanto, impedir que se cumpra até o fim a sua plena obrigação de teorizar sobre as causas sociais que produzem fenômenos sociais mais amplos. Mas isso não parece ser ordinariamente claro para os neófitos, nem para os que vêm na sociologia uma fonte de saber para serem aplicados a fim de realizar uma “engenharia social”.

Um dos fazeres e compromissos da ciência é não *confabular* sobre o mundo, criando realidades artificiais *ad hoc*, que não resistem muito tempo quando em confronto objetivo com o mundo, pois poderá negar a plausibilidade de suas conclusões. A realidade social, sendo pensada à luz de uma teoria que queria desvendar (e descobrir até mesmo aquilo que não se quer aceitar), não é feita por meio de agendas determinadas por problemas estritamente sociais. Apesar de sabermos que os temas e mesmo as teorias, quando se trata de etiquetá-las por meio de sua suposta orientação política, podem afetar o *juízo* que se terá posteriormente aos estudos sobre determinado fenômeno social, não parece ser a postura mais científica e criticamente relevante tentar justificar ou condenar determinadas práticas por meio do carimbo que garanta “cientificamente” os resultados procurados e perseguidos por um *habitus* que seleciona suas estratégias para chegar ao seu objetivo previamente almejado, embora não se tenha consciência plena disso. Para o caso das ciências médicas, não existe um “tumor de direita” e outro “de esquerda”, mas o comportamento militante dentro das ciências sociais pode classificar teorias antigas, e elaborar teorias novas de modo a torná-las representações políticas.

Assim, dentro dos campos variados das ciências sociais, há uma tendência a fazer uso dos instrumentos intelectuais para a criação de juízos taxativos e politicamente engajados sobre o mundo social, que sem a ajuda da autoridade do discurso científico, ficaria inviabilizada, em termos que angariar legitimidade fora do ambiente propriamente político. Na medida em que a linguagem pode ser usada para *descrever*, pode *prescrever*. Os problemas sobre as “férias” da linguagem reaparecem aqui no campo da ciência. Wittgenstein falava que problemas filosóficos desapareceriam se a linguagem pudesse voltar à sua

aplicação regular. No caso de teorias que tem como intenção falar sobre o real, o problema é mais grave por suas implicações práticas. Às vezes o desejo de encontrar, na ciência, os meios necessários para justificar a tomada de posição política deturpa o empreendimento científico como um tudo, através da ânsia de provar seus enunciados pré-científicos, como também as conseqüências desastrosas que uma idéia falsa sobre o mundo teria em longo prazo. A legitimação de “pré-conceitos” acarreta a possibilidade de legislar sobre o mundo social, desencadeando processos que podem ser nocivos para seus próprios idealizadores. Fazendo isso, não apenas há grande chance de uma visão prática errada supostamente justificada por posições políticas que não compreendem a complexidade e sutileza do real, como corre-se o perigo de criar uma situação pior do que a original, que é um tópico caro para a sociologia, a saber, as *conseqüências não-intencionais da ação*, de onde se seguem os *efeitos perversos*.

O retorno de fantasmas metafísicos na sociologia sinaliza que a “performatividade” da área é algo que, inadvertidamente, se almeja nesse âmbito. Diferentemente dos atos jurídicos, que geram intervenções concretas no mundo social, a sociologia, apesar de em grande parte ter uma existência “secular”, deveria, inicialmente, apenas se limitar a reconhecer qual é o mecanismo de reprodução de seus objetos de pesquisa para fins de entendimento científico. Se a partir daí se pode fundar uma visão sociologicamente balizada, é uma questão que no mínimo sucinta polêmica: a sociologia não pode fazer previsões, mas apenas traçar tendências que podem não se concretizar. Ao contrário da previsão que temos de uma pedra que, se preservadas as leis físicas, continuará a cair caso se lance uma ao céu: na sociologia isso não é uma postura cientificamente aconselhável. Trabalhar com previsões não é o forte da sociologia, que em geral tem mais afinidade com o resgate de acontecimentos passados como uma forma de organizar os condicionantes e variáveis causais mais importantes que interferiram no fenômeno.

Assim, temos uma noção da maneira como a sociologia pode, por meio de sua autoridade que possa ter para determinados públicos, exercer um *efeito performativo*. Temos, como uma das possibilidades contidas no uso da linguagem, a arbitragem, no que toca à sociologia, quando ao descrever, pretende, em alguns casos, prescrever. Quando ocorre uma desconexão ou recalque entre a teoria e a pesquisa rigorosa e cautelosa sobre as práticas sociais, as descobertas teóricas já não têm um fim em si mesmo, mas, ao teorizar pretendendo tacitamente querer falar e propor coisas sobre o mundo social, cria-se a possibilidade da teoria ter uma propensão performativa. A sociologia gera a crença de que o discurso de autoridade tem o poder de esgotar os meandros da realidade. A teoria e as conclusões *sócio-lógicas* que se chega a partir de alguns empreendimentos intelectuais muniria o seu aspirante à reação prática, à mobilização política. Localizado numa instância superior em que estaria o investido

o estudioso, comete-se abusos teóricos, uma forma de “enfeitiçamento” da linguagem, passando a confundir, como sendo a própria realidade, aquilo que é real apenas ao nível do pensamento. Precisamos separar a realidade concreta dos instrumentos intelectuais disponíveis para problematizar essa realidade e também os agentes. Ou seja, ciência é uma coisa, os operadores humanos da ciência, outra coisa.

De fato, não há que escolher entre a arbitragem objetivista, que mede as *representações* (em todos os sentidos do termo) pela “realidade” esquecendo que elas podem acontecer na realidade, pela eficácia própria da evocação, o que elas representam, e o empenhamento subjetivista que, privilegiando a representação, confirma no terreno da ciência a falsificação na escrita sociológica pela qual os militantes passam da representação da realidade à realidade da representação (BOURDIEU, p.118: 2005b)

Bourdieu não esconde como ele interpreta qual teria sido a conseqüência das idéias marxistas quanto à existência efetiva de classes sociais. Além de uma abstração teórica para dar conta da posição que as pessoas ocupariam dentro do sistema de produção, a noção de classe, no sentido marxista, também seria, em estado de latência, um grupo político que poderia se representar por meio da “tomada de consciência” de sua situação no processo de produção e na história.

O sucesso histórico da teoria marxista, a primeira, entre as teorias sociais com pretensões científicas, a ter-se realizado de modo tão completo no mundo social, contribui assim para fazer com que a teoria do mundo social menos capaz de integrar *efeito de teoria* – que ela exerceu mais do que qualquer outra – representa hoje, sem dúvida, o mais poderoso obstáculo ao progresso da teoria adequada do mundo social, progresso para o qual, em outros tempos, ela contribuiu mais do que qualquer outra. (BOURDIEU, p.161: 2005b)

Ou seja, apesar das contribuições ao pensamento social quanto à materialidade das relações de produção e de todas as conseqüências que se pode tirar e desenvolver a partir dessa premissa (como a idéia de que o ser social é produto de suas relações materiais), os autores alinhados à idéia de que podemos concluir que as abstrações teóricas (classe-em-si) são facilmente transferíveis ao nível político-prático (classe-para-si), segundo as críticas de Bourdieu, abandonam a investigação das práticas concretas e se fixariam na teoria. Um dos aspectos do *efeito de teoria* é que, imerso no universo da teoria pura e da linguagem afastada das preocupações mundanas imediatas, tira-se conclusões políticas a partir de premissas lógicas. Ou seja, a ambição da possibilidade de tirar conclusões políticas de observações pertinentes, embora ignorando outras condições que devem ser preenchidas para que o fenômeno se desenvolva. O que Bourdieu nos deixa entrever é a pretensão que visa encontrar

o *mecanismo final*, que proporcionaria aos seus ouvintes a condução irrefutável a partir de uma teoria que, uma vez anunciada, seria segura o suficiente para a sincronia perfeita entre pensamento e ação, uma *práxis*.

O *efeito de teoria*, a propensão de transformarmos os construtos teóricos em práticas políticas concretas, é uma das formas que a sociologia pode interferir na realidade social. O problema é que as formulações teóricas nem sempre são exatamente fiéis ao mundo, porque, devido aos recortes que se faz para realizar um projeto de pesquisa, não temos posse de todas as variáveis que até mesmo desconhecemos. Mas, uma vez que nem todas as intenções são claras, nem para o próprio agente, há de se considerar que uma teoria que se incumbe de encontrar ou formular o ponto principal gerador de mudanças sociais precisa resolver muitos problemas teóricos e empíricos, até que se possa chegar a alguma conclusão que se aproxime da multicausalidade do mundo social. Esse anseio objetivo presente na sociologia incute a idéia de não apenas saber como as relações sociais se organizam, mas também, por entender esses mecanismos, dispendo, teoricamente, dos pontos nevrálgicos do mundo social, ter-se-ia assim os recursos para intervir praticamente.

Os problemas teóricos nas ciências sociais, diferentemente de outras áreas do conhecimento que versam apenas sobre objetos materiais, matemáticos ou entidades cósmicas etc., trazem consigo não apenas implicações intelectuais – a pura discussão teórica, como nas ciências naturais, mas causam também, como resultado agregado da teorização sobre o social, uma nova visão pública sobre o problema teórico, que pode se transformar também num problema de natureza política. Diferentemente da descoberta de uma fórmula química, que pode ajudar na síntese laboratorial de um novo medicamento, não é a mesma coisa quando se discute formulações que contrariem ou motivam nossas convicções mais íntimas. Na química, por exemplo, se nossos cálculos estão corretos, ou seja, fiéis aos mecanismos causais das moléculas, o resultado se produz; caso contrário, por mais que se tenha a certeza de que os seus cálculos estão corretos, os fatos contrariam a expectativa criada e nada acontece, ou, se ocorre, não é muito satisfatório. A objetividade científica é um horizonte de todos os estudiosos. No caso do *efeito de teoria*, a ilusão teórica diz respeito ao interesse que origina o investimento que o indivíduo faz no campo científico. Bourdieu não é idealista de pensar que as pessoas que ingressam em determinadas matérias acadêmicas só estão absolutamente interessadas em encontrar a *verdade científica* somente. O jogo da ciência é um jogo interessado. Seja no sucesso profissional, seja a realização libidinal da descoberta, o empreendimento científico não parece ser o trabalho de agentes desprovidos de paixões. Então, para entender a propensão que se pode ocorrer para formular princípios teóricos, que sirvam como móveis práticos, é necessário pensar sobre a formação do *habitus* científico

dentro da sociologia. Assim, embora seja errôneo supor que por trás de uma determinada investigação sociológica esteja algum entusiasta de um programa político que encontraria os meios acadêmicos de *confirmar* sua visão pré-científica (por exemplo), é lícito pensar que, como fez Max Weber ao anunciar suas pretensões políticas, o estudioso possui, como qualquer pessoa, convicções políticas que ele não pode confundir com o seu trabalho científico. Deve-se investigar os motivos que animam o pesquisador a dividir e categorizar a realidade de uma certa maneira. Ou seja, se os motivos alegados são racionalmente e cientificamente sustentáveis.

Quando isso não acontece, trata-se das disposições do *habitus* que procuram, no cachimbo científico da sociologia, uma forma de formalização de impressões pré-científicas. Para os políticos militantes alinhados ao desejo de possuir a autorização do ato de fala descritivo-prescritivo, a academia é o seu lugar de reprodução.

Vale dizer, a ciência está destinada a exercer um efeito de teoria, embora de uma forma bastante peculiar: ao manifestar por meio de um discurso coerente e empiricamente validado o que era até então ignorado, isto é, conforme os casos, implícito ou recalcado, a ciência transforma a representação do mundo social e, ao mesmo tempo, o próprio mundo social, ao viabilizar práticas ajustadas a essa representação transformada. (BOURDIEU, p. 122-3: 1998).

Ou seja, a ciência tem essa propriedade de *ao* falar, produzir um efeito de reordenação das percepções, uma vez que dizer como determinado fenômeno *é*, num certo tempo e espaço, pode gerar um efeito performativo, que é inerente ao ato lingüístico. Ou seja, informar como tal fenômeno ocorre, pode ter o efeito de dizer qual é a forma “correta” de julgar tal fenômeno social. É certo que não é qualquer coisa que se pode justificar como “provado cientificamente”, mas, quanto mais for possível contemplar e recolher dados que corroborem a visão teórica, tanto mais capaz será uma teoria de exercer seu efeito performático, profético. Quando pensamos sobre as generalizações e vulgarizações que ocorrem quando uma teoria se transforma num discurso público, detectamos como teorias sociais são “reabsorvidas” pelos integrantes de uma dada sociedade. É interessante notar que apesar do efeito de teoria ter, no caso marxista, exercido sobre os seus entusiastas um efeito de mobilização política, existem outras disputas políticas, que seriam exatamente uma forma de *contestação* da teoria em virtude da ofensa a visões religiosas. A teoria darwiniana da evolução das espécies experimenta resistência em certos grupos religiosos, negando a capacidade explicativa da teoria por meios de críticas não-científicas. Isso demonstra que há casos em que a ciência é

objeto de litígio político. Por outro lado, a forma eficaz de contestar uma teoria é dentro do próprio campo científico, tal como indica a teoria do falseamento de Karl Popper.

Não há como testar, em laboratório, se as premissas das propriedades lógicas de uma teoria reproduzem, com algum grau de acerto, o fenômeno social em questão. A sociologia apenas isola variáveis e teoriza sobre quais seriam os elementos que influenciam o curso do fenômeno. É uma ciência que não possui ainda leis causais consensuais, exigindo do cientista muita habilidade e sensibilidade para que suas pesquisas levantem questões teóricas e empíricas que dêem nova luz sobre os mecanismos atuantes nos empreendimentos sociais.

Mas qualquer conclusão, por mais parcial, pode exercer um efeito performativo. Dizer como uma determinada instituição está funcionando não é apenas descrever um estado de conformação dentro do mundo social: estamos também destacando uma representação, que pode se tornar pública, sendo passível de incorporação, como um guia de entendimento e de ação. Essa é propriedade que a linguagem tem de essencializar e eternizar certos comportamentos sociais. Ou seja, numa palavra, a linguagem funciona também *reificando* realidades. Como exemplo de que falar sobre os méritos de alguém é também exerce um efeito performativo, vejamos novamente Bourdieu:

Os sociólogos da ciência chegaram à conclusão de que as maiores realizações científicas eram de autoria de pesquisadores egressos das instituições escolares de maior prestígio. Tal fato se explica em ampla medida pela elevação do nível de aspirações subjetivas que determinam o reconhecimento coletivo (isto é, objetivo) destas aspirações e a atribuição a uma classe de agentes (os homens, os alunos das grandes escolas, os escritores consagrados etc.) aos quais não apenas tais aspirações são concedidas e reconhecidas como direitos ou privilégios (em oposição às pretensões pretensiosos dos pretendentes), mas também atribuídas, impostas, enquanto deveres, mediante reforços, encorajamentos e incessantes apelos à ordem. Fico pensando no desenho de Schulz no qual se vê Snoopy dizer, encarapitado no teto de sua casinha: “De que maneira ser modesto quando se é o melhor?” Seria preciso dizer simplesmente: quando é de conhecimento público – eis o efeito de oficialização – que se é o melhor, *aristos*. (BOURDIEU, p.101: 1998).

Dizer que alguém é o “melhor” é também fazer com que esse alguém continue sendo o melhor. O performativo contribui para que se aja de acordo com o que se espera de alguém que ocupa, por exemplo, uma posição social elevada. Ao constatar que determinado grupo acadêmico tem um desempenho superior, gera-se a obrigação de que a marca reconhecida publicamente deva ser respeitada. Semelhantemente funciona o efeito de teoria que contribui para que o fenômeno ocorra. O que é específico neste caso é que ao ressaltar as propriedades lógicas da construção teórica pode-se argumentar que o fenômeno existe efetivamente, ou,

pelo menos, “tudo” indica que ele existe, ou melhor, *teoricamente ele existe*. Ou seja, o processo de formação do performativo se dá quando uma teoria consegue ser visível e publicizada o suficiente, a ponto de adeptos se mostrarem dispostos a levar a cabo os móveis necessários para a realização da teoria. Embora não seja suficiente, basta que um grupo se pautem em princípios teóricos para que passe a produzir o fenômeno que anuncia.

A linguagem, para a sociologia, não tem apenas o interesse de fundar mais uma de suas sub-especialidades, uma “sociologia da linguagem”, mas, para além de seus pretensos méritos, há de considerar que o próprio fazer sociológico está intimamente dependente e envolto em questões lingüísticas. Pratica-se sociologia – como qualquer outra atividade intelectual – lingüisticamente. A linguagem, assim, é a ferramenta de trabalho do sociólogo. Apesar dessa observação banal (trivialmente verdadeira), veremos que as idéias e discussões que Wittgenstein nos legou pode nos ajudar a entender certas questões teóricas e práticas, desenvolvidas por Bourdieu na sua sociologia.

O efeito de teoria é uma espécie de performativo, mas sem as qualidades jurídicas dos tribunais. Esse performativo que conclama para a existência *na prática* do que é visto na lógica da teoria precisa ter a adesão de simpatizantes, por se tratar, inicialmente, de deduções lógicas ao subteorizar a realidade social. É como se o fiador da teoria tivesse uma garantia formal, dispensando-se de maiores preocupações empíricas. A partir daqueles que enxergam na teorização sociológica a oportunidade de embasar sua libido política, por meio de construções teóricas, cria-se um problema adicional para o campo científico. Se a ciência progride por meio de críticas às noções comuns, ou, se adotarmos a forma popperiana de analisar a história da ciência, ou seja, por meio de “conjecturas e refutações”, o que podemos concluir de um grupo de pessoas que adota uma visão política cuja base é uma construção científica, e, portanto, passível de crítica e de refutação? É possível imaginar, como uma das conseqüências da não-compreensão que o efeito de teoria pode ter, é a fundação de uma comunidade que tente defender a teoria que dá lhe base, como se essa teoria fosse uma escritura inatingível, tal como um dogma de uma religião, mesmo que seja uma *religião secular*. Sem a possibilidade de crítica aos enunciados “científicos”, será criada uma religião, já que para acreditar é preciso *querer* acreditar e ignorar os ataques que versam sobre a parcialidade da teoria.

Não é à toa que Bourdieu fala que os problemas da falta de formalização na sociologia se devem a vários fatores. Um deles é relativo às criações das falsas antinomias entre os autores, uma vez que as escolhas teóricas são estigmatizadas como um efeito inconsciente das escolhas políticas. Os autores representariam orientações *políticas* e não somente teóricas. Ou seja, aparentemente, o *habitus* sociológico, em alguns casos, intuitivamente seleciona as teorias e seus autores de acordo com a possibilidade deles não apenas ajudarem a explicar tal

fenômeno social, mas também, a partir delas, como certos fenômenos podem se *beneficiar* das teorias; tal como um político conservador que busca, em certos autores, uma forma de demonstrar a pertinência de suas posturas, ou, contrariamente, quando militantes pretendem ancorar sua visão política por meio de certas idéias que apontem para uma tomada de posição logicamente fundada. Isso quer dizer que poderemos não saber exatamente quando um problema sociológico é a manifestação concreta das práticas sociais, ou quando é um refluxo inspirado num efeito de teoria. Além disso, as teorias que querem legislar sobre o real também contribuem negativamente sobre as divergências teóricas e as tomadas de posição práticas, que em virtude do que foi dito, podem estar profundamente equivocadas, desaparecendo quando as condições sociais, ou seja, *condições acadêmicas*, deixam de ter representantes legitimados, que garantiriam a sobrevivência da teoria e de seu efeito. Pode-se esperar sem maiores problemas a água ferver a 100° C; porém, propor políticas de intervenção que estejam baseadas em fragmentos da realidade hipertrofiando-os em detrimentos de outros fatores que podem estar contribuindo no fenômeno, é sinal de miopia que teórica, que pode mesmo negar a existência de fatores adicionais que não foram contabilizados, pela insuficiência do trabalho, que pode ser teórico e empírico.

Assim, para poder “legislar sobre o mundo social” deve-se respeitar as condições de “felicidade” que são os fatores objetivos do mundo social. Em condições normais, quem tem esse poder são líderes políticos, que têm a posse do capital simbólico necessário para transformar palavras em ação, ou nos casos da teoria dos atos de fala de Austin, de instituir por meio de verbos que são ações.

Então, o efeito de teoria é uma tentativa de se valer do poder simbólico dos intelectuais para fazer valer suas idéias, que podem ser carentes de substância social. O curioso é que caso o fenômeno tivesse realmente a *necessidade* concreta de se realizar, como é descrita na teoria, não haveria razão para que se formasse um grupo cujo objetivo é defender o que é descrito na teoria²⁶. Mas o efeito de teoria tem justamente a característica de transformar uma leitura parcial da realidade, mesmo que empiricamente fundada, numa prova cabal de que a explicação lógica não se limita às especulações do investigador. Através da teoria, cria-se um elo entre a abstração e a realidade. Esse elo é a abertura para que uma teoria possa pretender explicar um fato, e, ao fazer isso, reafirmar sua realidade plena. Assim, talvez a particularidade que se encontra nas ciências sociais seja o efeito de teoria, na medida em que os objetos teóricos que estão circulando no mundo social não são apenas o produto resultante das práticas anônimas, mas os objetos sociológicos que podem ser resíduos de efeito de teoria,

²⁶ Anthony Giddens tem uma visão diferente sobre esses fenômenos sociais que são influenciados por uma teoria. Retomaremos esse ponto mais adiante.

que retroagem em novas pesquisas. Será uma nova forma de pesquisa imaginar que alguns trabalhos sociológicos serão estudos sobre os efeitos de teorias de engendrados no passado. Estudos focados nos efeitos de teoria não parecem estar tão distantes. Pelo contrário, são muito freqüentes.

Quando o efeito de teoria se revela inócuo, ou seja, por exemplo, quando as teses não encontram o respaldo desejado no público a quem se destinava, se tem a impressão de que as conclusões tão peremptórias que se tinha defendido são, na verdade, apenas uma imperfeição temporária, superável por novas pesquisas e reformulações teóricas que preservem seu núcleo explicativo. Porém, para aquele que não vê a confirmação de suas aspirações no plano político, o que resta é negar a própria realidade ou reduzir o grau de alcance de sua teoria para um nível mais modesto²⁷. Diríamos que o ideólogo está nu. Semelhante ao conto de Hans Christien Andersen, somente aqueles que não compactuam com os integrantes e simpatizantes em geral da teoria são quem teriam a autoridade de desmascarar a impostura, e criticar o mau trabalho desses teóricos.

Criar teorias que não se coadunam com a lógica das coisas, mas apenas com as coisas da lógica, é erigir entidades metafísicas que podem servir de incentivo para intelectuais que podem ser também “militantes ávidos” por uma brecha teórica, que poderia levá-los a uma atuação prática que ainda não foi descoberta. Como essas entidades não têm peso completamente objetivo, carecendo, portanto, de uma conexão com estruturas objetivas que lhe dêem o suporte objetivo, algumas construções teóricas se assemelham mais a cartilhas políticas do que a formulações que de fato trazem alguma contribuição científica relevante.

O efeito de teoria não é uma atitude de má-fé, mas é devido também à dificuldade corrente, complexa até, de construir o objeto de pesquisa e levar a termo uma teoria que seja robusta o suficiente para conciliar as necessidades da pesquisa, com as intenções interventivas. O atalho mais comum é fazer das *hipóteses* a configuração final da teoria. O resumo das implicações dos que seguem por esse caminho é que, a partir de uma fração da realidade, pretende-se deduzir um conjunto de premissas que podem ser *logicamente* viáveis, mas que podem se revelar *sociologicamente* inconsistentes. (“você combinou com o outro time antes?”). A realidade pode ser mais complexa do que aparenta.

Assim, um grupo criado por meio do efeito de teoria precisa ser o tempo todo lembrado de sua existência, para que se mantenha vivo e não volte o seu limbo conceitual. Ou seja, o fenômeno existe enquanto durar a disposição dos seus seguidores em prestar reverência

²⁷ No livro “Ilusões do Pos-modernismo”, Terry Eagleton mostra como o fracasso dos eventos na década de 60 do séc. XX provocaram um profundo niilismo intelectual no qual uma teoria que não se confirma e que provoca ou a negação de suas idéias antigas, ou a teimosia de considerar que só uma postura mais irredutível é capaz de mostrar o que a realidade não permite.

às idéias logicamente sustentáveis e com algum respaldo na realidade. A própria vagueza de alguns conceitos sociológicos, que precisam ser corroborados pela pesquisa, alude para a possível idéia de que a falta de rigor pode incitar o pesquisador a dar a “sua” interpretação social, que pode abrir caminho para a produção e reprodução de suas idéias e posicionamentos políticos.

Bourdieu não tem dúvidas quanto ao fato de que as contribuições dadas pelo marxismo tempos atrás foram valiosas, mas a persistência em reificar a realidade não é uma postura que se coaduna com a ciência que se desenvolve por meio de reformas e rupturas. Vejamos mais um comentário do sociólogo:

... ser ou não marxista é uma alternativa religiosa e de modo algum científica. Por definição, a ciência é feita para ser superada. ... se há algo na realidade semelhante a classe, é em grande parte graças a Marx, ou, mais exatamente, ao efeito de teoria exercido pela obra de Marx. Dito isto, eu não diria, no entanto, que a teoria das classes de Marx me satisfaz. Caso contrário, meu trabalho não teria nenhum sentido. (BOURDIEU, p.66: 2004)

Como essas afirmações, Bourdieu alerta aos seguidores firmes das premissas de Marx que se a realidade social não for problematizada por meio de outros instrumentos e teorias, tudo que restaria à sociologia é repetir inexoravelmente sua fórmula materialista sobre a luta de classes. A força da teoria marxista de classes reside também porque, a partir do momento em que os fenômenos observados no século XX tiveram grandes impactos, entra em cena o poder que a linguagem tem de transformar idéias abstratas em realidade. Ou seja, não são apenas as condições de inserção no processo produtivo que motiva as revoluções, mas, como estamos discutindo aqui, as idéias também contribuem para a existência do fenômeno, por seu efeito propagandístico.

Como a motivação para encontrar a fonte definitiva de salvação pessoal ou social, a avidez pela teoria que, sob encomenda, cria a disposição de que as formulações mais pessoais guardam um princípio de realidade, e que os motivos mais ocultos – que muitas vezes não é relevado nem a si mesmo – são confirmados pela chancela simbólica, dentro de círculos acadêmicos ou intelectuais. Assim, transforma-se as impressões pessoais em concepções prontas para guiar as mentes daqueles sintonizados pelos mesmos ideais. Um dos subprodutos do efeito de teoria é o efeito do *auto-engano*. Sobre isso, o economista Eduardo Giannetti comenta:

É a exacerbação da crença de que a verdade foi encontrada – de que as certezas e convicções que nos impelem à frente tem um valor

cognitivo de uma revelação divina ou de um teorema geométrico – que trai a ocorrência de algum processo espontâneo e tortuosos de filtragem, contrabando e auto-engano. (GIANNETTI, p.154) Duvidar dói. Se a certeza que me toma é tão íntima, veemente e arrebatadora, então ela só pode ser verdadeira. Se meu entusiasmo pela causa é tão intenso e as convicções que me movem à frente são tão fortes, então elas não podem ser falsas.(p.155) crenças saturadas de desejo podem ser verdadeiras, falsas ou indecidíveis. Mas o simples fato de que estão saturadas de desejo é sinal de que temos um enorme interesse – e ínfima isenção – na determinação do seu valor de verdade. (ibidem)

Numa especialidade como a sociologia, que ainda não tem seus postulados adequadamente formalizados, não é raro constatar que quem seleciona a teoria na qual foi academicamente formado, ou que mais se coaduna com seu interesse, está condicionado pela *illusio* da escolha; é o *habitus* que foi construído no interior dessa área, que após assimilar os esquemas intelectuais, serão esses mobilizados na forma de conceber o objeto de pesquisa sociológico. Assim, os efeitos de teoria têm chance de prosperar, pelo menos por algum tempo. Quando as paixões teóricas se somam às paixões políticas, o efeito de teoria tem chances reais de, pelo menos, ser ouvido por uma audiência particular que seja nela uma alternativa, ou menos um alento no plano das idéias. Um cientista que fala com convicção e que exponha suas razões para pensar a partir de uma lógica sistemática sobre um assunto pode mesmo ser eficaz na produção de políticas. A sua autoridade dos títulos, enquanto homem da ciência, é a “permissão” para narrar sobre o mundo, antes mesmo de ter mostras concretas de que suas idéias foram avaliadas exaustivamente sob sua verificação empírica. Os títulos *juridicamente* garantidos autorizam esse exercício no campo das ciências sociais (embora não se deva reduzir e confundir a ciência ao que é praticado por alguns acadêmicos). Como outras especialidades científicas, luta-se e pesquisa-se por *classificações*; pela detecção material de um microrganismo, ou materiais de construção que se mostram eficazes. Porém, as conseqüências objetivas diferem, já que os fatos sociais trazem implicações diferentes de outros ramos científicos na prática: um erro médico traz conseqüências mais visíveis do que um erro sociológico (que nem como “erro” propriamente pode ser visto, mas como uma limitação em confronto com outras teorias).

O interessante é que o cuidado que deve rondar os sociólogos é se precaverem da limitação do campo sociológico a que estão sujeitos para lidar com a confusão entre uma teoria e uma visão política. Ou seja, as escolhas teóricas podem ser sinais de inclinação, não apenas da formação coordenada por uma tradição apresentada ou sugerida por algum grupo de professores, mas também uma escolha que extrapola o pretense interesse científico, conduzindo, assim, para alguma polarização política. A busca por legitimidade, a autorização

expressa que tenta sair de uma compreensão puramente subjetiva para se tornar algo virtualmente aceito por todos, é um dos componentes do efeito de teoria, mas também de toda a ciência que procure mostrar resultados mesmo que não tenham aplicação imediata. De qualquer forma, a legitimidade da autoridade científica está cotidianamente presente. Isso é bem mais notório quando se ouve falas do tipo: “está comprovado cientificamente que...”. A chancela científica seria a legitimação social de um conjunto de demandas sociais. Uma vitória da ciência, sem dúvida.

Por outro lado, identificar os possíveis efeitos de teoria é também sinal de uma vitória científica, principalmente para a sociologia. A performatividade da linguagem é algo que não se pode evitar, mas que se pode reconhecer, para que os produtos da pesquisa não sejam meras construções abstratas que se pretendam objetivas, porém carecendo de maior problematização sobre a realidade. Mas a união entre pesquisa e teoria pode minimizar esses efeitos.

**

Nas considerações de Bourdieu sobre o efeito de teoria, percebe-se que quando o sociólogo se ocupa das idéias nascidas de contextos intelectuais que produzem um efeito político por uma pura dedução lógica, sem maiores problematizações, elas se tornam alvo de críticas do sociólogo francês, principalmente quando se depara ele com a possibilidade de fabricação concreta de um fenômeno social, podendo transformar-se em atividades programáticas. Tal empresa é julgada como um empecilho para o desenvolvimento da sociologia, como um *fator negativo* que deve ser contabilizado na pesquisa.

Para Anthony Giddens, o tema do “efeito de teoria” não se constitui num problema teórico, ou um elemento disfuncional no trabalho sociológico. Segundo o sociólogo inglês, esses elementos teóricos que são assimilados à prática social são parte da ação humana, na medida em que os agentes sociais tomam os esquemas teóricos como uma maneira de resolver problemas práticos, que podem ser também de natureza político-institucional. Os efeitos performativos que a teoria social exerce sobre seu público são parte da agenda de Giddens no interior de sua discussão maior, que é a “reflexividade”, que é a capacidade de automonitoramento que, segundo o sociólogo inglês, todos os membros de uma sociedade são capazes. Os agentes que absorvem princípios teóricos, como guias de ação, não é exclusividade de líderes e militantes operários inspirados na teoria de classes marxista. Existem usos “contemplativos” de idéias nascidas em ambientes, diríamos, “escolásticos”, como também idéias que ajudaram a formar ativamente aspectos importantes da realidade social contemporânea. Como exemplo, Giddens observa que na constituição do Estado

moderno houve o empenho de construir teoricamente a organização funcional e hierarquia dele.

A história mais remota das ciências sociais esteve vinculada ao surgimento da teoria política nos séculos XV e XVI. Nos escritos de Maquiavel e de outros autores, despontou um novo discurso político, compreendendo noções como soberania e a própria noção de política. Um cientista social da linha ortodoxa poderia supor que aqueles teóricos estivessem descrevendo apenas mudanças que ocorriam na vida social. Claro que descreviam tais mudanças, porém não era só isso que estavam fazendo. A invenção do discurso da ciência política contribuiu para formar o que hoje chamamos de Estado moderno. Os pensadores não estavam descrevendo um mundo que lhes havia sido dado de modo independente. O Estado moderno é inconcebível, por exemplo, sem a noção de soberania. Além disso, a noção de soberania é algo que, em certo sentido, todos nós aprendemos a dominar atualmente. Sempre que usamos um passaporte para viajar de um país para outro, demonstramos algum domínio prático da noção de soberania, de cidadania e de uma série de outras noções a elas associadas. (GIDDENS, p.112-3: 2001)

Vê-se o elo entre o *teórico-filosófico* e o que atualmente tomamos como *factual*. A participação ativa da escrita teórica na formação do Estado moderno nos desperta para o fato de que a intromissão de construções lógicas, que anunciam formas alternativas ao que está em voga, é muito freqüente para um conjunto de instâncias, noções, práticas e relações sociais do que inicialmente poder-se-ia imaginar. Aqueles que transformam o discurso teórico num ideal desejável de organização política precisaram, antes, ter um mínimo de instrumentos intelectuais para não mergulhar o meio social no caos, após a superação de modelos políticos passados. Ou seja, o elemento performativo da teoria, que existe de forma potencial, espera somente a adesão de personagens com os poderes suficientes para realizar praticamente aquilo que a princípio era apenas um projeto idealizado, servindo este como o modelo que irá ser a nova base racional, codificada, em substituição aos esquemas anteriores. O trabalho político necessário para que uma gama de mudanças se dê exige muitas condições favoráveis para que o projeto “saia do papel”. Por outro lado, a atividade política já foi nomeada como a “ciência do possível”.

Não apenas na constituição do Estado, mas na *economia* contemporânea também aconteceu algo semelhante ao “efeito de teoria”. Os modelos econômicos, utilizados em larga escala por países e sociedades, procuram também estabelecer o elo entre a teoria e a modelação de atividades práticas. Os elementos empíricos que são retirados do funcionamento concreto são uma parte das teorias econômicas, que possuem também uma porção de “idealização lógica”, que serão conjuntamente trabalhados na construção de um modelo.

Sobre isso, Giddens detecta: “O discurso econômico ingressou como elemento constitutivo no que se conhece hoje como sociedade industrial. A sociedade industrial não poderia existir se os autores sociais do cotidiano não houvessem dominado os conceitos de investimento, risco, custo e, até mesmo, o próprio significado de economia.” (GIDDENS, p.113: 2001).

Assim, para as teorizações de Giddens, são perfeitamente ajustáveis os conteúdos teóricos que são captados, incorporados por meio da difusão, na sociedade, do trabalho sociológico corrente. O importante nesse cenário é perceber que não se trata de algo “disfuncional”, mas de práticas muitas vezes corriqueiras, ou já cristalizadas que se naturalizam ocultando sua origem arbitrária.

A chamada “profecia auto-realizada”, a concretização de algo como simples efeito de ter sido esperado, a cujo respeito Merton e outros escreveram, é um caso especial de um fenômeno muito mais genérico nas ciências sociais. É uma interação interpretativa mútua entre ciência social e aquelas cujas atividades constituem seu objeto de estudo – uma “dupla hermenêutica” (p.xxxvi-ii) não existe uma clara linha divisória entre a reflexão sociológica levada a efeito por atores leigos e as diligências similares por parte dos especialistas. Não quero negar que *existam* linhas divisórias, mas elas são inevitavelmente vagas, e os cientistas sociais não têm um monopólio absoluto sobre as teorias inovadoras nem sobre as investigações empíricas do que estudam. (GIDDENS, p. xxxvii: 2003)

Então, o conhecimento produzido pela rubrica das ciências sociais não tem apenas a destinação “contemplativa” que se faria parecer. A possível reapropriação das pesquisas sociológicas, por parte de não-cientistas, é real. Uma maneira de analisar esse fenômeno é ter em mente que é necessário identificar de que forma, quais as idéias que são absorvidas e qual seu grau de influência. Assim, imagina-se que haja pesquisas e idéias que tenham retroagindo, passando a fazer parte do repertório social, e outras não lograram tal destino. Então, existem condições sociais para que uma determinada idéia possa servir de guia de ação para os agentes: quando sua pertinência e/ou sua construção teórica estão ajustados quanto aos mecanismos efetivos da reprodução social. Desta forma, pode assim se tornar, por exemplo, numa política de intervenção.

A possibilidade de modificar a prática social por meio de teorização prévia, como no caso exemplar do marxismo, pode realmente cumprir os anseios de determinados segmentos sociais. Mas, para que isso se concretize, não são suficientes boas intenções se os móveis da ação social não forem devidamente identificados e teorizados. Uma teoria do Estado é diferente, digamos, de teoria que pretenda fazer a revolução social. São questões diferentes e implicações diferentes. Nesse sentido, haverá idéias nascidas no ambiente acadêmico que

poderão afetar distintamente o mundo social: desde de uma informação útil sobre os meandros sobre o setor imobiliário, até os mecanismos sociais de reprodução das desigualdades no capitalismo avançado. As teorias sociológicas que pretendam captar as formas de relacionamento entre produções intelectuais e sua eventual efetivação prática deve mediar sobre esse aspecto “recursivo” e saber como idéias sobre o mundo social retroagem nele.

É justamente isso que está nas observações de Wittgenstein e Giddens quando as *regras* que foram formalizadas abstratamente acabam se transformando numa interpretação possível sobre determinado aspecto da realidade; algo que passa a ser visto sob um prisma mais explícito. Ou seja, além de identificar os atores sociais seguem regras, como anuncia Wittgenstein, eles também podem propor novas regras (teoria do Estado, e as construções legislativas que regulam as práticas de uma dada sociedade), mas também interpretar práticas e assim agir sobre elas a fim de otimizar desempenhos (teorias econômicas). As interpretações de regras implícitas ocorrem regularmente.

Nesse sentido, diríamos que interpretar o funcionamento e reprodução de fenômenos sociais é estar “mais perto da realidade”. As discussões sobre *regras*, que existem nos escritos das *Investigações* de Wittgenstein, reforçam a noção de que o trabalho sociológico, apesar de não ser redutível a busca de “leis”, pode ser, no entanto, equiparada à elaboração de princípios interpretativos capazes de reconstruir abstratamente as várias dimensões da prática social. Isso pode ocorrer quando esses móveis da prática social ocorrem à revelia da consciência e cálculo de seus agentes. As “interferências” motivadas por interpretações, cujos cálculos ocorriam anteriormente num nível infraconsciente, é uma forma do agente se reapropriar *formalizadamente* de suas práticas. Ou mesmo quando uma determinada construção teórica pretenda novas formas de práticas institucionais, como sugerem as teorias sobre a constituição do Estado.

Após essas considerações baseadas nas idéias de Giddens, revela-se a necessidade de ancorarmos a prática social como uma contínua apropriação e descarte de idéias, cuja dinâmica e dialética ainda não foram devidamente analisadas. Essa apropriação de idéias deve constituir numa parte importante de uma sociologia engajada na pesquisa de intervenção entre idéias e práticas concretas. Dessa forma, poder-se-á detectar de que forma, em quais condições e em qual intensidade teorias e artefatos “escolásticos” são absorvidos pelo mundo social.

Assim, do *efeito de teoria* estudado por Bourdieu que se deduz teoricamente a possibilidade prática do fenômeno, é, numa leitura feita a partir de Giddens, uma questão que deve sempre ser equacionada na pesquisa sociológica. Os fenômenos que lhe são aparentados, que se sustentam pela sua retroalimentação social – pela incitação provocada pelo anúncio de

que existe uma base intelectual para que o fenômeno exista (ou passe a existir) –, são também maneiras de percebermos que no mundo social não se encontrará “pureza” da ação humana. As produções teóricas ou mesmo quaisquer idéias criadas por não-especialistas podem ser incorporadas à prática cotidiana, bastando para tanto que existam condições e disposições necessárias que transformem intenções subjetivas em ação.

Nos casos em que a generalização teórica do fenômeno, sua codificação formal, não é ainda conhecida explicitamente pelos atores sociais, o teórico terá temporariamente o monopólio sobre suas descobertas, que podem ter apenas o caráter “contemplativo”. Porém, uma teoria social pode influenciar o mundo social (tanto aquela que promove um *dever-ser*, como é a teoria do Estado moderno, quanto é aquela que apenas formula os caminhos para a compreensão do fenômeno, *theorein*), porque, lembremos, que toda teoria é linguagem, e, por isso mesmo, *performativa*. Giddens entende isso por meio de sua sociologia, que pretende ser uma “dupla hermenêutica”: o sociólogo deve interpretar as idéias que são interpretadas e absorvidas pelos agentes; Bourdieu, como vimos, encara o fenômeno do efeito de teoria como uma anomalia, que deve ser estudada com os devidos cuidados para que não haja a incorporação de suas proposições cognitivas, que fariam, em última instância, uma reprodução da *doxa* social e sociológica. Por isso que a sociologia de Bourdieu propõe uma “dupla ruptura”. Em todo caso, a questão presente é uma luta no interior da linguagem que cujo seu poder performativo deve ser equacionado.

3. Mistério do ministério: a metonímia como fonte de dominação simbólica

A temática que sugere como a linguagem (ou certas práticas lingüísticas) está vinculada ao poder de criar artificialmente, ou seja, socialmente, entidades abstratas, capazes de substituir a existência material de grupos, ou mesmo, num caso-limite, criar grupos ou entidades *ex nihilo*, contém uma das formulações de Bourdieu, que nos ajuda a compreender os mecanismos sociais envolvidos na produção dessas entidades, que fazem parte da agenda de Wittgenstein dentro dessa visão panorâmica de usos correntes da linguagem. O “mistério do ministério”, denominação que Bourdieu dá aos problemas que envolvem a representação política, principalmente quando os representantes se autonomizam de seus representados, criando um fosso entre os dois, é sugestivo, uma vez que dá o exemplo de usos políticos da linguagem, trazendo à luz da análise a afinidade sintomática entre a metafísica (como substancialização de relações sociais em artefatos quase materiais) e o desenvolvimento de formas abstratas de discursos políticos. Vejamos o que Bourdieu diz sobre isso:

O mistério do processo de transubstanciação que faz com que o porta-voz se torna no grupo que ele exprime só pode ser penetrado por uma análise histórica da gênese e do funcionamento da representação, pela qual o representante faz o grupo que o faz a ele: o porta-voz dotado de pleno poder de falar e de agir em nome do grupo e, em primeiro lugar, sobre o grupo pela magia da palavra de ordem, é o substituto do grupo que somente por esta procuração existe; personificação de uma pessoa fictícia, de que ele pretende representar, permitindo-lhes agir e falar, através dele, como um só homem. Em contrapartida, ele recebe o direito de se assumir pelo grupo, de falar e de agir como se fosse o grupo feito homem: *Status est magistratus*, “l'État c'est moi”, “O sindicato pensa que...” (BOURDIEU, p.158: 2005)

Assim, o mistério do ministério é semelhante ao que nos remete os discursos míticos e infantis de palavras que teriam propriedades mágicas de realizar aquilo que anunciam, como no caso dos performativos, mas com o diferencial importante: as palavras e a posse da condição de representante servem como uma conversão de um grupo de pessoas para a unificação num indivíduo particular. O efeito mágico é, na verdade, o que corresponde à tentativa de uniformizar as diferenças e contradições que existem dentro da esfera de um grupo de representados. Porém, o discurso que se põe acima dessas diferenças, e que anuncia um estatuto unificado, toma uma distância cada vez mais maior de sua origem social. Isso quer dizer que por meio de mecanismos sociais, que geram essa autonomia de poder, encontraremos um uso lingüístico característico, que produz a tendência de reduzir a importância atribuível e atribuída aos representados, bem como a propensão de transformar as suas ações e decisões do representante num discurso autofundador: a autoridade que representa um grupo passa a representar a si mesma.

Como a precondição para que grupos de pessoas físicas se tornem existentes, temos o caso ilustrativo do *mistério do ministério*: uma prática política que devido aos processos de inclusão e de surgimento da delegação de poder encontrável nas práticas democráticas (e na impossibilidade de todos os integrantes estarem presentes num contexto). Cria-se a figura desse porta-voz, que passa a ser a condição de existência socialmente reconhecida em algumas situações litigiosas. Sabemos que a representação da coisa não é a coisa mesma. Haverá um *déficit* nessa tradução, que ocorre quando um conjunto de subjetividades precisa delegar a um procurador os seus interesses. Isso fará com que esse grupo de indivíduos passe a ter uma materialidade social reduzida, dando lugar a um procurador agir em nomes deles, com todas as implicações que isso pode trazer. Uma delas é a autonomia política, que dispensa o cumprimento estrito dos interesses dos representados, uma vez que sua posição privilegiada lhe permite arbitrar eliminando as diferenças existentes dentro de um grupo em nome de um princípio unificador que, em última instância, se torna o seu próprio.

Além dos problemas já apontados, temos também que perceber que ao se auto-intitular representante de um grupo, este agente já inclui a sua autofundação, já que a existência real e presumida de tal grupo só se torna possível através dele. O papel de representante pode ser crucial em momentos-chave, digamos, numa mesa de negociações. A impossibilidade física e prática de incluir todos aqueles que ficam à sombra do representante traz a pauta o fenômeno social que possui também propriedades “mágicas”. As circunstâncias operantes que tornam possível a materialização de vários indivíduos numa única pessoa é um exemplo de como através de uma delegação de poder se cria a entidade metafísica que concentra atributos diferenciais.

Sabendo que é improvável que se possa cumprir adequadamente tal função representativa, a situação de “ministro” o dota de poderes que extrapolam suas capacidades de gerência. Assim, sabendo que o poder simbólico que um representante de uma determinada categoria usufrui, uma brecha surge para que se resolva a questão sobre se tal grupo existe ou não. O enunciado metafísico pode gozar de uma garantia real de que o tal grupo é verídico. Com isso, temos não apenas os crimes que se cometem ao se fundar empresas e entidades fantasmas (em situações extremas), como também o efeito simbólico de não estar diretamente defendendo interesses pessoais, mas de terceiros; ou, de forma inversa, depender de outrem para ter seus direitos e intenções defendidos.

... durante os acontecimentos de maio de 68, surgiu um certo sr. Bayet, que, ao longo das “jornadas”, não deixou de falar em nome dos *agrégés* enquanto presidente da Sociéte des Agrégés, sociedade que, pelo menos na época, praticamente não tinha base. Temos aqui um caso típico de usurpação, com uma personagem que faz crer (a quem? no mínimo à imprensa, que só reconhece e conhece porta-vozes, condenando os demais à “livre opinião”), que possui “atrás de si” um grupo, pelo fato de poder falar em seu nome, enquanto pessoa moral, sem ser desmentido por ninguém (tocamos aqui nos limites: quanto menos adeptos ele tiver, menor será o risco de ser desmentido; a ausência de desmentido manifesta, na verdade, a ausência de adeptos). O que se pode fazer contra um homem como esse? (BOURDIEU, p.193: 2004).

Ao nível da linguagem, os usos políticos de princípios semelhantes ao mistério do mistério são freqüentes. Quem parte da premissa de que é o representante legítimo de um grupo ou uma idéia corre o risco de se *transformar* naquilo que anuncia e diz defender. Ou seja, as suas justificativas formais remetem à sua base social a qual inicialmente esteve vinculado. Saber exatamente que o destino de muitos pode estar concentrado nas mãos de muito poucos é ter uma real dimensão da importância que o assunto tem para a sociologia. O que parecia ser apenas uma forma prática de se fazer representar, pode se transformar na

dispensa efetiva dos representados, que só são citados e lembrados e, assim, *recuperados*, quando se procura as justificativas para defender certas posições, que podem se tornar cada vez mais voláteis e artificiais; haja vista a transformação que a intenção do grupo original sofreu. Isso quer dizer também que é possível haver contextos sociais nos quais o destino de toda uma sociedade pode ter sido o resultado da decisão de um *procurador*, alguém que ocupa uma posição privilegiada que tem o monopólio das decisões que afetarão profundamente os rumos de uma determinada nação ou grupo menor. Em todos os casos, esse “desaparecimento” social chama a atenção para o fato de que ocorre, nas investigações históricas e sociais, uma relação de *metonímia* entre o grupo e o representante, como se as idéias e perspectivas defendidas pelo representante apagassem os conflitos e divergências que comporiam as relações socialmente recalcadas sob o manto do ministério. De qualquer forma, o ministério é o indicativo de quem efetivamente exerce poder social, conduzindo as dinâmicas dos jogos humanos para desfechos que passam a simbolizar uma pluralidade unificada do qual servirá como referência social e histórica; que alimentam as pesquisas sobre determinados acontecimentos, que serão, portanto, identificados apenas com algumas figuras históricas.

A *relação de metonímia* que o representante estabelece com os seus representados traz implicações adicionais, quando pensamos sobre o caráter social e performativo da linguagem. Os problemas políticos não são problemas lingüísticos (uma vez que não podemos reduzir toda atividade humana à articulação verbal), mas sim problemas oriundos da delegação política, que acabam transparecendo, para uma leitura superficial, problemas lingüísticos. Falar “em nome de...” aparenta não deixar dúvidas quanto à legitimidade formal que o representante possui para ser autorizado a fazer uso de tal expressão. O problema de toda representação política é que *ao* falar em nome de um grupo, elimina-se o conjunto de interesses divergentes que deve haver em toda sociedade plural, dando a oportunidade de eleger uma *agenda* que supostamente interessaria aos representados. O que se nota é que essas falas significam, ou podem ser compreendidas além do seu aspecto comunicativo (cuja importância pode ser até mesmo irrelevante), uma manifestação furtiva do poder simbólico, e das conseqüentes violências que esse processo de manipulação acoberta. Analisar os discursos e as manifestações lingüísticas, oriundas de pessoas numa situação de poder, leva-nos realmente à cautela quanto à representatividade social do conteúdo exposto. Suas falas não representam meramente os seus representados, nem mesmo a sua pessoa, mas todo um contexto de forças simbólicas que dizem respeito à sua posição diferencial que possui frente aos seus pares e aos seus representados.

Devido ao fosso criado entre o representante e os representados, se abre a possibilidade daquele se valer do cargo sem o inconveniente de ter de prestar contas aos indivíduos que inicialmente lhe concederam o poder. Assim, nas conjunturas sócio-políticas, nas quais os representantes, ou mais propriamente, representantes políticos que caem em descrédito, temos um exemplo desse fenômeno. Sob à análise dos problemas sociológicos que se pode sugerir a partir do “mistério do ministério”, observa-se os fenômenos da “alienação política” e a apatia que se segue. Em outras instâncias, podemos encontrar outros fenômenos dentro do campo religioso. Mas nesse caso a configuração seria outra devido à especificidade de cada contexto social.

O ponto central do mistério do ministério é que tendo sido consolidado na situação de poder, pela necessidade institucional de reconhecimento frente a outros organismos sociais, o representante pode legislar em causa própria, fazendo com que o destino e as demandas de seus representados simplesmente esteja sob o arbítrio de um homem só. Porém, seus proferimentos pretendem, pelo menos ao nível do discurso, legitimar sua condição diferencial. Ou seja, são nesses casos em que encontramos as *imposturas legítimas*, amparadas por instâncias legais e formais que garantem o exercício da sua auto-representação.

As decisões que podem afetar e atingir um número indeterminado de pessoas pode ser circunscrito a um número bem determinado de personagens sociais. É a encarnação do grupo de representados numa figura monolítica, que passa a ter plenos poderes, uma vez que a forma de representação possível se dá através dessa figura. Em conseqüência, ocorrem processos de ocultamento das relações que possibilitaram essa delegação de poder, através de meios expressivos próprios, capazes de recalcar a sua verdadeira origem. A linguagem que o representante adota, como exemplifica Bourdieu nos trechos citados mais acima, terá que abarcar tanto a condição diferencial do “ministério”, quando as pessoas que lhe deram inicialmente a procuração²⁸.

É certo que isso também não esgota uma investigação sociológica sob as indicações metodológicas de Bourdieu, que teria que incluir no início do trabalho a noção de “campo” para discriminar os contextos sociais propícios para esse fenômeno. Além disso, o que temos no caso da delegação de poder, ou mesmo no caso da aparência que um poder assume – no caso de regimes monárquicos – é o monopólio de gestão política e social, é uma forma de anulação dos mecanismos sociais que foram necessários para que se constituísse em poder como tal.

A possibilidade de o representante ser a própria condição do grupo existir, ser reconhecido como um grupo, seria um exemplo capital de como a transmutação mágica, que

²⁸ Para uma análise de como personalidades políticas fazem uso do termo “povo”, MARCONDES, p.55-88.

opera em algumas práticas, se transforma numa realidade lingüística. Esse enfeitiçamento confunde o que realmente ocorre quando o representante, cuja função se origina da base social que lhe deu inicialmente existência, se torna, num segundo momento, a condição de existência do grupo. O desaparecimento do corpo dos representados quando há delegação de poder é um dos problemas da democracia em geral. Cria-se um fosso entre os dois capaz de gerar, na prática, a independência e a autonomia que normalmente é a marca dessa inversão.

Para o primeiro Wittgenstein, a linguagem tinha por função ligar imagens acústicas a estados de coisa, o que caracterizaria o isomorfismo da linguagem. No mistério do ministério, a independência da linguagem a qualquer satisfação com o mundo assume forma máxima: o que era para “representar”, acaba se auto-representando! Então, toda a representação é um simulacro que contém o germen da falsificação: *traduttori, traditori*. Há um déficit que pesa sobre o ministério, possibilitando que encontremos nele o retorno dos usos abusivos, que o filósofo denunciaria na sua primeira fase de pesquisa, e que dentro do terreno sociológico não se trata apenas fantasias inocentes de pensadores que acabam por cair nos enfeitiçamentos da linguagem. Nesses casos, os fins visados não são proposições errôneas ou inexatas.

Esse fetichismo político, que é derivado da nossa intimidade de nossa linguagem, beneficia, ao nível das relações humanas, o surgimento desse discurso autofundador, que é um grupo ser unificado num único ser. Assim, para Wittgenstein, a pretensão de demolir os discursos metafísicos, ou pelo menos determinar que não podem encontrar expressão na filosofia compreendida por ele, não seria apenas um capricho derivado da reação a má formulação de questões filosóficas, que não traria maiores conseqüências. Porém, como fica claro no “ministério”, a possibilidade de representar um conjunto de subjetividades sintetizado num plano unitário, que elimina as diferenças internas ao grupo, é declarar que ele tem o poder de fazer as vezes de porta-voz; é uma manifestação metafísica.

Dessa forma, o aparecimento da figura que substitui o grupo de representados por um indivíduo, que ao receber a procuração de atuar pelo grupo, se arvora o direito determinar quais serão os próximos passos e posições sobre determinados assuntos de interesse do grupo, e pelos quais o grupo foi formado, permite que se perceba de que maneira se irá encontrar na boca do “ministro” a conversão das reivindicações de um grupo na síntese unitária de uma pessoa. Ou seja, novamente temos que constatar o efeito *performativo* de inversão das relações através desse mecanismo, que faz desaparecer o grupo em favor de um indivíduo que carregará a condição social de existência desse grupo.

Isso invoca, além da crítica já anunciada que Wittgenstein faz sobre a possibilidade da linguagem se referir a objetos do mundo, também sua crítica, nas Investigações, dirigida contra os defensores de uma visão “nominalista” do uso da linguagem.

§ 40 Permita-nos falar primeiramente sobre o ponto desta argumentação: a palavra não tem significação quando nada lhe corresponde. – É importante constatar que a palavra “significação” é usada incorretamente quando se designa com ela a coisa que “corresponde” à palavra. Isto é, confunde-se a *significação* de um nome com o *portador* do nome. Se o sr. N. N. morre, diz-se que morre o portador do nome, e não que morre a significação do nome. E seria absurdo falar assim, pois se o nome deixasse de ter significação, não haveria nenhum sentido em dizer: “O sr. morreu”.

§ 43 pode-se para uma grande classe de casos de utilização da palavra “significação” – se não para *todos* os casos de sua utilização –, explica-la assim: a significação de uma palavra é o seu uso na linguagem. E a *significação* de um nome elucida-se muitas vezes apontado para o seu portador. (WITTGENSTEIN, 1979)

Ou seja, apesar de não podermos atribuir um significado inequívoco quanto ao uso de noções vagas e amplas como “nação”, “povo”, etc., essas palavras têm significados, quando encontram uma validade perante um público pouco exigente, ou que silencie quando o ministério toma para si a autoridade, justificando sua postura por meios de termos genéricos. Do mesmo modo, o representante do grupo e, conseqüentemente, as atribuições que lhes foi delegada, passar a ser, socialmente, a existência pelo fato de possuir um efeito de *sentido*: primeiramente, (“eu represento o grupo dos...”) e, a partir daí, e exatamente ao fazer isso, estabelece os limites de possibilidade de ação e o formato das demandas do grupo.

As observações que Bourdieu faz sobre o mistério do ministério servem para ver como os poderes se transferem ao plano lingüístico, assumindo o tom de usos hipertrofiados, que seria um traço importante de políticos e líderes em geral. Falar e fazer “em nome do povo” é um dos enunciados mais recorrentes, revelando que a “metafísica” das falas dos políticos partidários nada mais são do que a tentativa de legitimar a arbitrariedade, que busca legitimidade por meio da expansão do espectro de seu interesse privado a um grupo maior que inadvertidamente, sem consulta prévia, é incluído “à força” nas decisões particulares.

Apesar de haver um juízo social comum de que certas falas de líderes teriam apenas um efeito simbólico, puramente decorativo, sendo, portanto, desprovido de conteúdo, o que se esconde na verdade é uma forma de *apropriação*, que através da aparência de vacuidade dessas falas, que se apresentam em nome de entidades metafísicas, cria-se um monopólio ao reduzir toda uma complexidade social à existência de um posto vicário. Nesse sentido, lutas políticas são também lutas pelo monopólio pela justa aplicação de termos e da conversão de demandas em reivindicações políticas.

Combater politicamente falsificações promovidas por representantes é também combater os processos sociais que lhe base.

4. A terapêutica filosófica e a terapêutica sociológica

Nas teses sobre Feuerbach, Karl Marx dizia que “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”. (MARX; ENGELS, 1999) Wittgenstein diz que “a filosofia deixa tudo como está”. Essas posturas antagônicas não apenas expressam compreensões diferentes do trabalho filosófico, mas também as concepções sobre as potencialidades intelectuais da filosofia divergem; ou seja, a função da filosofia no universo intelectual e social. Muitos vêm na filosofia a fonte primeira para desvendar os segredos da estrutura do mundo, e também o lugar intelectual para questões fundamentais da experiência humana. Quem já não ouviu ou nunca se pôs essas três interrogações: “Quem somos? De onde vivemos? Para onde vamos?”. O que poderia ser meros clichês singelos, é a força motriz para aqueles que são tocados por essas indagações, que buscam na religião ou na filosofia se não uma resposta, pelo menos um consolo.

O desejo pelo entendimento de questões cruciais, como nota Marx, sempre foi a tarefa dos filósofos; poderiam eles acrescentar às suas investigações não apenas o *ser*, mas também o *dever-ser*. Marx também acreditava que a filosofia teria também – caso se voltasse para a materialidade das relações de produção – respostas para os problemas sociais por meio da prescrição dos mecanismos da revolução social. *Entender para transformar. A dialética hegeliana*, recondicionada para analisar as relações de produção, seria, além do efeito interpretativo, uma indicação precisa de como poderia acontecer a transformação radical do *status quo*. A teoria seria condição da ação.

Contrariamente a Marx, Wittgenstein compreendia que a sua filosofia cumpria uma tarefa muito singular e humilde: a elucidação do funcionamento da linguagem. Isso não apenas indica que a filosofia não teria os instrumentos de manipulação da realidade, tal como as ciências, mas também que não seria crível conceber que ela poderia mesmo diminuir ou aumentar as possibilidades de transformação social.

§ 124 a filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo.
Pois também não pode fundamentá-lo.
A filosofia deixa tudo como está. (WITTGENSTEIN, 1979)

Preservando a impossibilidade da linguagem não pode fundamentar quaisquer teorias, já dito no *Tractatus*, o texto das Investigações continua a defender a idéia de que procurar na filosofia as respostas para os problemas do mundo não seria prudente, por comportar, nessa

busca, a necessidade da filosofia ser *prescritiva*, ou ter comportamento semelhante às ciências. Ou seja, a idéia de que a filosofia poderia dar respostas e fabricar usos perfeitos remeteria novamente às essências ocultas da linguagem.

Ao contrário disto, Wittgenstein entende que as próprias especulações filosóficas são nocivas às pretensões dos consertos do mundo. As invectivas dos filósofos criariam a idéia de que através da filosofia se poderia transformar, prescrever e direcionar a atividade da ciência, como era a intenção original contida no *Tractatus*. Para os entusiastas da melhora da sociedade, a filosofia e a ciência dariam as bases para transformar as relações sociais. Nessa perspectiva, a ambição marxiana poderia ser apenas um *erro lingüístico*, um erro de elaboração quanto à possibilidade de falar sobre o mundo a partir do terreno filosófico. Os problemas filosóficos, muitas vezes, podem surgir quando os usos da linguagem corrente – a trama prática em que está enredada a linguagem no seu uso atual – são desviados para construções que deturpam os usos comuns. Ou seja, os filósofos criariam artificialmente os problemas insolúveis que desde sempre acompanha a história da filosofia. O perigo de falar sobre o mundo social numa linguagem filosófica é que se pode perder de vista a distinção entre o que ocorre de fato e o que gostaríamos que ocorresse. A objetividade do mundo não se dobra facilmente, quando se quer intervir nele desprovido de armas que possam, nele, surtir algum efeito. De modo semelhante, por mais que se queira transformar a sociedade a partir de um horizonte estritamente filosófico, teríamos que sair necessariamente dos seus marcos, para ter alguma chance de sucesso. A filosofia não seria o lugar, nos termos de Wittgenstein, para reformadores sociais encontrarem um refúgio para suas intenções. Quem assim se porta ficará desapontado com a filosofia, sendo preferível a luta política propriamente dita (apesar dos elementos performativos contidas em toda a linguagem – o que também inclui a filosofia – que podem servir de guias de ação, como exemplificado por Giddens).

Na fase tractarina, o austríaco já dizia que a sua obra teria resolvido todos os problemas filosóficos, apesar de não poder justificar filosoficamente a linguagem, pelos motivos já expostos. Na fase das Investigações, mesmo repensando sua postura inicial à sua nova perspectiva filosófica, continua valendo a sua afirmação quando à falta de poder de fundamentação da filosofia. A filosofia só pode falar dos usos da linguagem. Os problemas que pairam na filosofia são os mesmos: abusos de linguagem. Na primeira fase, a filosofia não poderia fundamentar a linguagem, porque isso requereria sair da própria linguagem, o que é uma impossibilidade. Ou seja, não há como encontrar, se é que existam, algo anterior à linguagem. Por isso que Wittgenstein diz que os problemas filosóficos surgem por imperícia dos filósofos no manejo linguagem, ou seja, fora de seus usos correntes. Quando se usa a linguagem de modo não-convencional, ela perde suas características sociais reconhecidas e

usuais, passando a voltar-se contra si, atrás de algo que estaria oculto nela. A ânsia causada por não se convencer que de tudo que temos acesso é a linguagem na sua funcionalidade prática, é o que gera os problemas sobre essências pré-lingüísticas. Essas essências extramundanas, perseguidas pelos filósofos, seriam as quimeras da linguagem. O caráter representacional da linguagem traria, como conseqüência, a confusão de que a palavra, por representar a coisa, poderia prescindir desta última, dando acesso a uma realidade que ultrapassaria a coisa designada. Ou seja, os problemas filosóficos são no fundo confusões lingüísticas ligadas à nossa tendência de confundir as palavras com as coisas mesmas. É a nossa relação de intimidade com a linguagem, nossa relação naturalizada, que dá margem às perguntas que tentam extrapolar o que pode ser dito. No fundo, a fetichismo da linguagem é resultante de nosso fetichismo gramatical.

O Wittgenstein tractariano alimentou a crença de que a linguagem teria como única prerrogativa falar sobre o mundo. Mesmo neste caso, a ilusão persiste. As suas descobertas na fase das *Investigações* contrariam essa visão, que também é reflexo da falta que teria cometido pela ausência da observação prática e efetiva da linguagem. “§ 304 O paradoxo desaparece apenas quando rompemos radicalmente com a idéia de que a linguagem funciona sempre de *um* modo, serve sempre ao mesmo objetivo: Transmitir pensamentos – sejam estes pensamentos sobre casas, dores, bem e mal, ou o que seja”. (WITTGENSTEIN, 1979). Assim, além de estar fundamentalmente ligada à prática, a linguagem não serve apenas para descrevê-la, mas essa prática é multifacetada a ponto de não haver consenso sobre um centro comum que unifique seus usos. Por isso que Wittgenstein prefere o termo “jogos de linguagem” para se referir às múltiplas possibilidades que o falante têm.

A não-percepção de que a linguagem está ligada à prática, e que funciona primordialmente ligada a usos e contextos, é uma limitação recorrente de quem busca algo que superaria seus usos práticos. Ou seja, como se por trás desses usos particulares houvesse uma matriz unificadora. Tentar escavar nela, mais do que se pode mostrar nos seus usos práticos, é cometer a confusão recorrente de que as palavras não devem ser somente palavras. Se elas podem falar sobre o mundo, é porque deve ter algo diferente delas que lhes dá suporte.

Com base no que foi dito, Wittgenstein conclui que o encargo possível para a filosofia deve ser uma análise da linguagem; é esse o momento em ocorre a mudança do papel da filosofia. A figura do filósofo perde o seu caráter de realeza, para assumir as atribuições de um profissional da linguagem: um crítico da linguagem. A tarefa filosófica passa a ser reconduzir aqueles usos que destoam de sua aplicação comum e que, por isso mesmo, possam gerar alguma má-compreensão. Nas condições normais, a linguagem funciona sem que se questione seus fundamentos. O indivíduo médio não se faz perguntas sobre o que está por trás das suas

palavras. Logo, o filósofo seria como *um guia* que reconduz os transeuntes perdidos aos caminhos ordinários da linguagem. “§ 309 Qual o seu objetivo em filosofia? – Mostrar à mosca a saída do vidro”. (WITTGENSTEIN, 1979).

A terapêutica lingüística é a proposta feita por Wittgenstein para se referir ao que ainda restaria à filosofia fazer: um tratamento da linguagem. A metáfora médica não é uma mera força de expressão, mas algo que se coaduna perfeitamente com a postura profissional desse novo filósofo, que está preocupado com as patologias lingüísticas, que atravessam séculos e confundiram mentes. “§ 255 O filósofo trata uma questão como uma doença”. (ibidem).

Poderíamos também compará-lo a um *exorcista*, já que a imagem a que nos remete a idéia de “enfeitiçamento” lembra que a atividade filosófica precisa trazer de volta à terra os vãos e devaneios da linguagem. Os principais são as ameaças das entidades metafísicas. A ilusão de que a linguagem tem como função comunicar verdades sobre o mundo se opera quando as palavras querem designar, por meio de substantivos, seres que efetivamente existiriam em algum mundo fora da linguagem. As proposições sobre o “Bom”, a “Beleza”, a “Razão” etc. teriam uma correspondência real, e não uma realidade relacional, *imane*nte, que se define por meios de agentes e suas relações de forças, por meio das classificações práticas que organizam as percepções. No primeiro Wittgenstein, o autor definia que proposições éticas careciam de sentido, porque a elas nada poderia ser correspondido. Isso não quer dizer que elas não tenham importância, mas que no terreno lógico da sua filosofia não haveria como contemplar idéias que não existem no mundo material.

“O que é o Belo?”. “Qual a essência do Belo?”. Por mais que se especule sobre essas frases, elas querem nos indicar que atrás dos exemplares de artefatos que consideramos belos há algo anterior que define antecipadamente que o que seria o Belo essencial. Seriam exemplos de que a linguagem se esvazia de sentido, começando a versar sobre assuntos voláteis. As entidades metafísicas serão o modelo contra o qual Wittgenstein define sua filosofia terapêutica. Se se quer saber o que é o “Belo”, devemos nos conformar em procurar em quais contextos, sob quase condições, essa palavra é usada. Ou seja, novamente, as palavras que a princípio parecem ter uso metafísico, como entidades, podem ser entendidas quando redirecionadas ao mundo social, porque se fixam em usos bem particularizados. O *contexto de uso* será o local onde está o entendimento prático do que é tido como belo. O belo é sempre uma experiência, e uma experiência imanente.

A filosofia de Wittgenstein tem, por isso, pretensões menores sobre a sua função na sociedade, em comparação a de outros filósofos. Assim, a filosofia não produz uma teoria sobre a linguagem porque, como já anunciado pelo filósofo, não há como fundamentá-la. Ela, a filosofia, não cria nada, apenas trata dos descaminhos dos usuários da linguagem, mostrando

os seus usos corretos de acordo com as convenções válidas, que se materializam nos jogos de linguagem, que exprimem *formas de vida*.

Resta pensar no funcionamento prático, que tem exatamente a intenção de romper com o seu entendimento inicial de que a linguagem sempre fala de estado de coisas. Tudo que podemos pensar sobre a linguagem é a investigação de sua gramática convencional dos lingüistas, aliado aos usos efetivos da linguagem. Ou seja, pensar o funcionamento dos jogos de linguagem é ter em mente que eles expressam formas de vida e maneiras práticas de conectar ação, propósitos e necessidades. Poderemos saber o que é feito da linguagem quando eliminarmos nossa superficialidade de não levarmos em consideração as nuances e modalizações de uso, que podem revelar detalhes preciosos sobre uma determinada forma de vida.

Como exemplo de que forma pode ocorrer o vôo metafísico a partir de nosso fetichismo lingüístico, vejamos os seguintes aforismos sugeridos por Mauro Lúcio Leitão Condé (CONDÉ, 1998). Este autor indica uma distinção presente na obra de Wittgenstein, que não está sempre formalmente anunciado, mas que revela um dos casos em que aparece a “deixa” para postulações metafísicas. Temos então, em Wittgenstein, a *proposição autêntica* e a *proposição gramatical*.

A primeira é do tipo apresentado no aforismo § 251: “esta mesa tem o mesmo comprimento daquela” (WITTGENSTEIN, 1979). E o segundo tipo é, ainda no aforismo § 251: “‘Toda barra tem um comprimento’. (...) mas não chamamos nada de ‘comprimento de uma esfera’” (ibidem). Wittgenstein salienta que normalmente podemos representar uma barra, sendo isso suficiente. Não pensamos mais a respeito de uma idéia outra por trás de “comprimento” que uma barra qualquer possui. Alguns podem ser tentados a imaginar que possamos alcançar algum conhecimento quando dizemos que “toda barra tem um comprimento”, porém, tudo o que conseguimos é um enunciado gramatical, vazio de conteúdo, que pode ser usado como modelo para a formação de enunciados que tenham a pretensão de serem autênticos. É exatamente nesse ponto que reside o giro em falso da linguagem: num uso corrente, não há necessidade de recorrer a especulações sobre a natureza do “comprimento” da barra, já que se trata de uma convenção usada para determinados objetos, como uma barra. Novamente, estamos diante da ilusão causada por sentenças gramaticalmente corretas, mas vazias de sentido. Só podemos exprimir frases autênticas quando abandonamos as interrogações sobre as essências e nos voltamos para a possibilidade de produzir sentenças que se dirijam para uma forma regular de uso.

O trabalho do filósofo é, portanto, explicitar as regras pragmáticas de uso da linguagem. Mostrar de que forma certas expressões são usualmente usadas. Assim, a *terapia*

wittgensteiniana se define como a explicitação das regras de uso. Nesse sentido, os seus alvos em potencial são as proposições filosóficas enganadoras, cujo remédio é a dissolução delas, uma vez que a linguagem funciona muito satisfatoriamente bem nos usos regulares dos falantes. As especulações que se queria fazer sobre os usos ordinários nada acrescentam aos jogos de linguagem; apenas podem servir de pretexto para se questionar, absurdamente, nos termos de Wittgenstein, a validade deles.

*

Análogo a Wittgenstein, Bourdieu encara a sociologia também com a possibilidade dela ser uma terapêutica. Apesar de que a sociologia ter aspectos em comum no trato de questões relativas à linguagem – que Wittgenstein identifica na filosofia –, as tarefas da sociologia não se restringem apenas a desfazer enfeitiçamentos lingüísticos. São as relações sociais, na sua complexidade, que ataçam esse empreendimento científico. Ao contrário da filosofia, na sociologia os problemas sobre os fundamentos teóricos são amenizados. Os estudos sociológicos não precisam de fundamentações transcendentais para se firmar, desde de Durkheim que traçou as diferenças entre fato sociológico, psicológico e a filosofia. O exercício sociológico não se limita apenas ao trabalho de campo, construções teóricas etc., mas, desde que se percebeu que as relações sociais estão eivadas de poder simbólico e que elas escondem diversos meandros ocultos na sua circulação, sua tarefa ganha uma dimensão mais ousada do que a da filosofia.

A sociologia de Bourdieu pretende desmascarar os mecanismos sociais de poder simbólico; as formas mais sutis de poder, que desafiam a observação e a compreensão imediata. A realidade social é um cruzamento complexo de vários elementos causais, que podem ser mais ou menos autônomos mas que também podem participar conjuntamente no desenrolar de um fenômeno. Um dos mais importante deles é o poder econômico, que também é uma forma de poder simbólico, tendo a particularidade de influenciar em vários “mercados” por onde sua influência é sentida. Os outros mercados, cada um a sua maneira, são formados por um conjunto de relações invisíveis para seus participantes envolvidos na *illusio* própria de cada caso. Por serem invisíveis, a prática dos agentes não são imediatamente exprimíveis, mas permanecem no estado prático. Nesse caso, faz-se necessária uma teoria que interprete causas e conseqüências, pois, a experiência prática impede que se veja do que, de fato, é feito o jogo. Nessas instâncias sociais, perde-se uma dimensão importante, na qual encontraremos o palco das “violências simbólicas”, violências que não são sentidas com tal porque estão travestidas de legitimidade social. Assim, o trabalho elementar da sociologia pode ser definido como uma

ciência que privilegia as relações em detrimento das “essências”, corroborando com a perspectiva de Wittgenstein sobre a atividade filosófica como tratamento médico sobre questões lingüísticas.

A diferença entre as terapêuticas dos dois autores não é, portanto, de *natureza*, mas de *intensidade*. O trabalho filosófico, por si mesmo, teria limitações, que na pesquisa sociológica podem ser superadas, pois, nesta última, existe a oportunidade de desenvolver, com o auxílio de ferramentas teóricas, os problemas que podem ser sugeridos pela filosofia. Ou seja, nas entrelinhas dos textos de Wittgenstein se insinua uma inspiração para trabalhos futuros, dentro da filosofia e fora dela. Fora do campo filosófico, as inúmeras notas de aforismos do autor podem ser levadas para níveis mais densos de análise. A sociologia estaria no pleito sobre o legado de Wittgenstein, como é visto na obra Bourdieu, por exemplo.

Para Bourdieu, um profissional da sociologia comprometido com o desenvolvimento da disciplina e que não pretenda – consciente ou inconscientemente – *fazer política por outros meios*, deve ter em mente que uma parcela do empreendimento sociológico é “se pôr” como tema *objetivado*. Uma vez que os temas abordados pela sociologia são enredos que não se limitam a descrever o funcionamento sobre os mecanismos sociais de reprodução da ordem, existe também, no feitiço do trabalho sociológico, a própria utilidade que o pesquisador pode tirar do estudo de si mesmo: “A sociologia confere uma extraordinária autonomia, sobretudo quando não é utilizada como uma arma contra ou outros ou como instrumento de defesa, mas como uma arma contra si mesmo, como instrumento de vigilância”. (BOURDIEU, p.40: 2004).

Mesmo contabilizando o próprio trabalho de pesquisa – como um avanço para o conhecimento científico da área –, há outros ganhos pessoais que se somam ao interesse profissional. A análise sociológica, diferentemente de outras áreas, lida com algo que implica a vida social do pesquisador. Ele pode também se beneficiar diretamente do que encontra nas teorias e achados de pesquisa. O poder simbólico, por ser relacional e, por isso mesmo, só podendo ser encontrado *nas relações*, é o que teria destaque nessas investigações. As linhas de força que atravessam o indivíduo são um dos exemplos, por levarem a pensar no que está na raiz dessa terapêutica; os instrumentos teóricos são também instrumentos médicos de análise e *auto-análise*. (BOURDIEU, 2005).

Isso não quer dizer que a sociologia poderia, semelhante à medicina, prescrever fórmulas e procedimentos que possam resolver os problemas sociais. Há uma longa distância entre a teoria sociológica e a sua aplicação prática, principalmente quando sabemos que a cautela nesse ponto é uma virtude. Mas um dos benefícios, para Bourdieu, estaria mesmo no

conhecimento sociológico, que poderia ser celebrado como um bálsamo por tirar o indivíduo de suas ilusões particulares.

... acrescentaria que esse gênero de análise poderia ter também uma função clínica e até terapêutica: a sociologia é um instrumento de auto-análise extremamente poderoso que permite a cada um compreender melhor o que é, dando-lhe um compreensão de suas próprias que ocupa no mundo social. A sociologia costuma ser usada seja para açoitá-los outros, seja para se autoflagelar. Na verdade, trata-se de dizer: “Eu sou o que sou. Não é o caso sem de elogiar nem de reprovar. Simplesmente, isso implica todo o tipo de predisposição e, quando se trata de falar do mundo social, erros prováveis”. (BOURDIEU, p.118: 2004)

A libertação proporcionada pela sociologia seria semelhante a uma satisfação, paradoxal, de que ao se perceber enredado nas relações sociais, tendo sempre seu grau de liberdade relativizado por elas, passa-se a entender melhor a cadeia de eventos da qual é participante, gerando assim a possibilidade de se curar da tirania do desejo de irrestrrição da ação, e da ilusão de uma pretensa onipotência do voluntarismo individual. As fantasias proclamadas mundo afora sobre uma vontade individual, que se poderia capaz de tudo, é origem de muitas frustrações. As “ideologias” da liberdade total, entre as quais, várias vezes citado na obra de Bourdieu, a obra do filósofo Jean-Paul Sartre, é indício de que desconhecemos os mecanismos sociais de poder, e mesmo da construção das múltiplas individualidades. Isso acomete até filósofos, o que se dirá das pessoas menos letradas...

Essas idéias da onipotência da vontade individual são bem aceitas, porque seu otimismo nutre de esperanças vãs aqueles que dificilmente poderiam compreender e aceitar que nem sempre temos os recursos materiais e simbólicos necessários para os grandes feitos. Vimos que, no mundo social, uma das formas simbólicas que auxiliam no maior ou menor grau de ação do agente é um dos termos conceituais que Bourdieu denomina de *capital simbólico*. Sendo muito difícil concebê-lo fora do ambiente que o teorize e o faça uma realidade lingüística apreensível e útil, os desejos e as reivindicações de direitos, que garantiriam o máximo de satisfação individual, só levar as pessoas à perplexidade. (“o que está errado?”).

A indagação sobre qual seria a utilidade prática da filosofia também se estende à sociologia. Outros filósofos, antes de Wittgenstein, já se questionavam sobre os frutos que a empresa filosófica deixaria para seus eventuais leitores. Numa dimensão teórica que se orienta pela ótica da sociedade produtora de mercadorias – materiais e simbólicas –, a percepção de que não haveria lugar garantido para tal trabalho, que não se enquadra numa atividade que

tenha, como suporte, a maximização de valores monetários, leva a concluir que a filosofia estaria fadada ao ostracismo²⁹. De forma semelhante, não é difícil se referir ao trabalho do sociólogo como uma atividade centrada em si mesma que não produz para fora de seu círculo de leitores, confundindo estes com os seus produtores. Porém, se alargarmos o entendimento sobre a idéia de “terapêutica”, embora a sociologia não se reduza a isso, podemos ver que esse ofício poderia ser reapropriado como algo além da pesquisa, que não *pára* na pesquisa, mas que pode ser um complemento para uma forma de reflexão auxiliar para outras formas do saber.

As descobertas a que o sociólogo chega ao final sua pesquisa, ou mesmo quando reflete sobre as conseqüências teóricas e práticas de um conceito, nos fazem voltar à observação sobre o enfeitiçamento da linguagem, dos mecanismos promotores de ocultamentos da dimensão prática de nossas ações e da *doxa* cotidiana, que governa boa parte dos pensamentos socialmente produzidos. Entender como são produzidas e reproduzidas essas forças somatizadas nos agentes, pode ser uma dessas possibilidades abertas pela sociologia. Assim, entender que, por trás de nossas ilusões subjetivas, existem forças que nos constituem e que nós ajudamos a constituir, mostra como pode ser benéfico abandonar uma compreensão na qual se prioriza os indivíduos – como se eles fossem dotados da capacidade de determinar voluntariamente os seus destinos –, para uma compreensão que se fixa nas relações sociais, que nos revela a nossa participação efetiva nos processos sociais.

**

Atualmente, as *ciências psi* (psicologia, psiquiatria e psicanálise), não “oligopolizam” mais o ramo dos procedimentos terapêuticos para as “patologias da alma”, por causa do surgimento de terapias alternativas variadas, tomemos o exemplo “filosofia clínica” como uma espécie de cumprimento paródico das máximas wittgensteinianas. Na verdade, não há nada de novo aí, pois se lançarmos um olhar retrospectivo para a Grécia Antiga, lá veremos que o filósofo já acumulava a função de “médico da alma”. O que ocorre atualmente é apenas uma retomada dessa tradição esquecida, e, por outro lado, uma forma complementar de renda para os filósofos, cuja fonte principal é, muitas vezes, apenas o trabalho docente. O “monopólio” foi quebrado em favor de outras áreas que se pretendem eficazes para o

²⁹ Erasmo de Rotterdam no seu livro clássico “Elogio da Loucura” já ironiza o trabalho do filósofo enclausurado nos textos antigos que dá a idéia da do caráter “bizantino” da exegese de textos que já não mais diz respeito às questões práticas da vida.

tratamento de questões da “alma”. Nesse sentido, a compreensão da subjetividade, mas também do seu processo formador não está mais nas mãos de um monopólio.

A sociologia de Bourdieu, por sua preocupação em dar conta das práticas sociais e dos mecanismos formadores do ser social, pode ser uma das opções analíticas para fins de esclarecimento sobre os conteúdos pré-reflexivos e simbólicos que produzem e engendram os mais íntimos recantos do humano. Se a sociologia, como diz Bourdieu, pode servir não apenas como construto intelectual para entender as dinâmicas das relações sociais, mas também para realizar uma análise sobre nossa própria condição no interior dessas relações, então, podemos dizer que, dentre uma das características que a sociologia possui, uma delas é reconstruir a trajetória individual através da análise do *habitus*. As dificuldades e limitações pessoais têm boa parte de sua origem na formação das categorias cognitivas assimiladas desde sempre, culminando na consolidação de um conjunto de disposições individuais que acaba-se por desconhecer sua gênese. É certo que quando pensamos na motivação daqueles que buscam na sociologia uma forma de entender um conjunto de forças que desconhecem, sabemos que pode existir algum problema de ordem pessoal em curso para que a iniciativa de se recorra a tal perspectiva. Logo, o foco dessa análise estará ancorado num provável descompasso entre o *habitus* que não conseguiria se integrar às estruturas objetivas do mundo social. O diferencial seria, então, se prender nos mecanismos de reprodução de um *habitus* e de que forma ele se constitui como *segunda natureza*.

A literatura de auto-ajuda, forma popular de aconselhamento livresco para remediar os problemas pessoais que atormentam seus leitores, teria a característica de ocultar os mecanismos agonísticos que produzem as realidades sociais, e, portanto pessoais. Do mesmo modo que o *habitus* não é uma escolha deliberada por parte do agente, a mudança radical da trajetória individual, se almejada, não ocorreria sem muito sofrimento psíquico. O problema maior é que esses “atalhos”, oferecidos por esse tipo de literatura, não são fáceis de serem seguidos pelo leitor. Se pesarmos que a mudança individual implicará/demandará uma mudança das relações, jogos de linguagem, jogos sociais de que o sujeito participa, detectaríamos o que falta de essencial nesse tipo de literatura, em termos sociais, que são as estruturas cognitivas e corporais, que conceitualmente encontramos no *habitus*. As estruturas estruturadas do *habitus* têm também um poder inercial, que teria que ser ponderado. Bourdieu salienta que o poder dessas estruturas é o resultado do acúmulo de anos de experiência social, que não podem ser descartados de uma hora para outra sem prejuízos psíquicos. Claro que o *habitus* não é uma condenação, mas também não pode ser subestimado. Interessante constatar que a maioria dos treinadores de auto-ajuda oferece os seus serviços tentando propiciar, aos seus clientes, uma ruptura com as estruturas objetivas e cognitivas, as inscritas no corpo do

indivíduo. Há de se questionar até que ponto é possível manipular o que é fundante da individualidade do ser social. Uma ruptura drástica acarretaria uma desestruturação interna, que significaria dizer, nos termos bourdieusianos, uma mudança de *habitus*. Uma ruptura com o passado. Será isso totalmente possível?

As relações que se possui com o mundo social se constituem na forma que foi *historicamente contingente* para a construção individual. A experiência dispensada por essas relações é o que está na gênese do desenvolvimento social do agente e que lhe deu seu lugar no mundo. Ou seja, grande parte do *habitus* é constituinte da personalidade, da forma de se relacionar consigo mesmo, com os outros, e com o mundo. Não sei se seria o caso da sociologia ser uma das alternativas para leitores que buscam, nos livros, soluções para desafios que estão para além da capacidade de intervenção de sujeitos limitados pelo tempo, espaço e capitais simbólicos. Seria o caso de, levado a uma dimensão mais ousada, lançar-se no mercado uma versão sociológica que faça concorrência aos livros dos filósofos-terapeutas e de profissionais de auto-ajuda? Essa versão poderia se chamar, numa versão empresarial: “Aumente o seu Capital Simbólico”, ou, numa opção anti-psiquiátrica, “Menos Prozac, Mais Bourdieu”. O certo é que uma abordagem que priorize as relações sociais, os móveis sociais, tem a vantagem de proporcionar um ângulo distinto daqueles que, geralmente, trabalham apenas com considerações a respeito de uma imagem idealizada de como se deveria agir e pensar, não contabilizando que, como já mencionamos sobre a natureza do *habitus*, a relação de cumplicidade ontológica com o mundo social. Não deve duvidar que os esquemas práticos, naturalizados, sejam facilmente sugestionáveis a ponto de dissolver os princípios de percepção e valoração que são a próprias da sintonia entre o indivíduo e seu meio. O ajustamento que o *habitus* produz não pode ser subestimado. Mas, quando ocorre uma fissura entre o mundo e o *habitus*, ou seja, quando os jogos perdem sua importância, quando o *habitus* não consegue mais se integrar a um meio que começa a se transformar, então podemos supor que uma das formas de descartarmos o que ficou obsoleto e que não mais é útil quando se trata da sobrevivência social e, conseqüentemente, física.

Quem se identifica com o projeto filosófico de Wittgenstein, sabe que o que resta pela frente não se compara mais à imagem do filósofo como centro onipotente do conhecimento. Depois que ele viu na filosofia mais elementos que atrapalhavam o esclarecimento dos pensamentos do status social de outrora, o filósofo, como terapeuta da linguagem, faz de seu ofício uma atividade modesta, comparável a qualquer outra atividade profissional. A

especialização na elucidação de proposições lingüísticas seria algo equivalente a uma cátedra de “consultor” para esses assuntos. Assim, a postura deflacionada do filósofo, que Wittgenstein defende, terá que conviver com a perda do status de esfera mediadora do conhecimento, já que uma visão de linguagem ancorada no passado poderia cometer os mesmos erros de antigamente.

A terapêutica wittgensteiniana, que na filosofia contemporânea tem nos performativos de Austin e de Searle uma das possibilidades de exercício, é bem clara quando reserva ao filósofo o papel de elucidar os problemas de linguagem decorrentes do mau uso da mesma. Esses dois autores estão engajados em dissecar em profundidade os *atos de fala*, como um dos *locus* investigativo das ações sociais, que tem base na linguagem. Desde o advento das várias especialidades científicas, não há mais razão para que a filosofia possa ser o local privilegiado que gozava nos tempos históricos; ou seja, o caráter “escolástico” (o isolamento do mundo, possibilitando especular livremente sobre ele) que Bourdieu ratifica no seu livro *Meditações Pascalianas*. As observações do tópico sobre o caráter performativo da linguagem podem também ser incluídas na pauta de uma sociologia que proporcione uma forma de análise das forças sociais que produziram o *habitus*. Saber que há chances de um enunciado ter o poder de provocar, inadvertidamente, um efeito performativo na formação do agente, é outra maneira de pensarmos numa terapia lingüística que parta desse princípio, ou seja, de como a linguagem também serve para produzir subjetividades. Uma análise sociológica do *habitus* implica necessariamente na busca pelos mecanismos de poder que estiveram na sua constituição; que inclui a linguagem como *meio* de conhecimento e *objeto* de investigação. As idéias de Austin seriam um dos aliados para pensar uma socioanálise.

Concretamente, se podemos encontrar na obra de Bourdieu referências explícitas ao pensamento wittgensteiniano – no tocante a terapêutica lingüística –, teríamos que nos remeter ao seu trabalho de cunho metodológico, que enumera as dificuldades gerais do trabalho do sociólogo, bem como os elementos lingüísticos mais problemáticos que, tal como na filosofia, a sociologia também não está livre.

No livro “O Ofício do Sociólogo” Bourdieu e seus parceiros³⁰ expõem adequadamente quais seriam os ensinamentos de Wittgenstein para nos prevenir das confusões lingüísticas que assolam também o trabalho sociológico. Nitidamente, os temores do filósofo são

³⁰ Jean-Claude Chamboredon e Jean-Claude Passeron.

mencionados como riscos muito freqüentes, que podem detonar esse empreendimento científico e mesmo as ciências sociais em geral. Entre as páginas 159 a 169, estão expostos os principais tópicos que uma terapêutica wittgensteiniana, como medida preventiva ou corretiva, oferece ao exercício conceitual do sociólogo. O curioso é que, no texto, as metáforas médicas se mostram na sua radicalidade. As “doenças” do pensamento são desafios sérios a serem combatidos com todo o vigor e rigor. Isso inclui os sintomas e prescrição do tratamento. Seria interessante fazer um resumo dessas idéias para agregá-las com nossas reflexões.

Vejamos as principais observações dos autores:

1º Sintoma: *o “fora do jogo”.*

Os autores se referem à retirada de conceitos de seus contextos originais, provocando, com isso, confusões conceituais que seriam principalmente:

a) as contradições b) as essências ocultas c) as definições

Como remédio, deve-se retornar as palavras e conceitos aos seus contextos originais, identificando em quais circunstâncias essas palavras são usadas costumeiramente.

2º Sintoma: *o denominador comum*

Aqui, o problema é confundir os usos múltiplos de uma palavra teria, reduzindo a uma essência comum. Porém, em cada jogo de linguagem as palavras podem ter sentidos totalmente descontínuos à sua etimologia.

...quanto a nós, passamos *gradualmente* para os diferentes modos de emprego do termo “burô”, sem pensar em uma Idéia de Burô da qual participariam um tecido, um móvel, um local, uma sociedade e um estabelecimento público. A semasiologia das transições graduais dissipa o mistério demasiado gerais. (p.162)

Remédio: “não diga: “deve existir aí alguma coisa em comum a todos as substancias, qualidades ou ações designadas por um mesmo termo”, mas observe e veja se existe alguma coisa em comum. Observe o funcionamento do termo “ocupação” e veja se a “ocupação” de um operário tem alguma coisa em comum com a ocupação de um lugar. Se um golpe é “seco” como um terreno é “seco” como a champanha. Se a vida do verbo “tomar” é tão uniforme quanto o de “arrancar”. (idem)

Os verbos e as palavras têm usos bem amarrados, cujos deslizamentos metafóricos só em condições especiais são permitidos. Os arranjos entre substantivos e verbos são próprios de usos idiomáticos, que não são transferíveis, ao bel-prazer, para outros propósitos conceituais, sob pena de criar enunciados estranhos, ao querer unir usos desiguais e descontínuos. Isso também muda na tradução de uma palavra de um idioma para outro.

3º Sintoma: *a dieta parcial*

Os problemas das generalizações. O parcial passa a ser o total, e o que era específico acaba assumido ares de universal. É a tendência de hipertrofiar a aplicação de um conceito, ou extrapolar a tese de uma pesquisa generalizando para outros domínios empíricos.

Observe-os; metafísicos que substituem “semelhante” por “idêntico” quando, afinal, esses termos só, por vezes, são sinônimos, ou psicólogos que pressupõem que “um” motivo é “o” motivo. Muitas vezes, como filósofos da linguagem, têm costume de tratar todas as palavras como substantivos e todos os substantivos como nomes próprios. (p.163)

Remédio: especificação explícita. Formule as condições especiais em que determinadas palavras x têm uma significação y, fixe assim propositalmente os limites dessa significação com condições espécimens. “Neste caso, ...”, “Nesses casos...” Por vezes, será suficiente que você diga: “Em um grande número de casos...” (idem)

“Em que circunstancias dizemos que...?”

“Não há circunstancias em que falamos de maneira diferente?” Se, por exemplo, você é levado pela tentação de julgar os jogos como competições, não fique apenas na questão: “Quais jogos?”, mas pergunte ainda: “Será que existem jogos sem competidores? E quais?” Com suas demandas, você aprenderá a comparar os diversos modos de emprego do termo “jogo”. (idem)

Vê-se a assimilação da idéia de contextualidade dos usos da linguagem é um dos exemplos de prevenção contra confusões filosóficas já aludidas. O mesmo foi dito sobre a polissemia do termo “jogo”, que vale para qualquer outra palavra. As formas de se prevenir contra isso conduzem à precisão contextual, ou seja, à pesquisa para designar, milimetricamente, o uso e valor do termo. Cada caso é um caso específico.

4º Sintoma: *erro de categoria*

O problema dos conteúdos gramaticais que dotariam idéias diferentes das mesmas possibilidades de possuírem características e comportamentos semelhantes.

“Sua linguagem assemelha-se, então, a um tênis no qual sairiam os “tentos” do futebol, ou um ringue no qual combateriam boxeadores de categorias diferentes. Será que pretendem imitar os humanistas para quem o “erro de categoria” constitui uma lei? Não (...)

senhorita Durand tem um ego = tem cabelos loiros.

De forma muito séria consideram maneiras imagéticas de falar como se fossem proposições empíricas, e consideram metáforas, nas quais as palavras passam de seu campo semântico para um campo estranho, como expressões correntes.

Remédio: “comutação”. Exercite-se a perguntar a si mesmo: “Nas circunstâncias em que digo A, será que posso comutar A e dizer B? Será que, portanto, posso dizer seja A *ou* B, seja A e B? (p.163-4)

Sobre o erro de categoria, Bourdieu exemplifica também que, por mais que as palavras tenham, como função, em certos jogos, designar relações abstratas, certas idéias simbolizadas por palavras criam a ilusão de que as relações sociais podem ser visualizadas com se fossem um objeto físico. Quando a isso, Bourdieu diz em entrevista:

Não é por acaso que os exemplos invocados por Ryle para ilustrar sua teoria das categorias são daquelas que sempre preocupam o sociólogo: a criança que, depois de ver passarem os três batalhões que compõem o regimento, pede para ver o regimento, ou o visitante de Oxford que, depois de visitar todas as faculdades, pede para ver a universidade, cometendo um erro de categoria. Que é a universidade e o regimento? Que é existir no caso de uma dessas entidades abstratas, às quais deveríamos acrescentar, para mostrar que não estamos de modo algum na esfera do abstrato, a Igreja ou o Estado? Pode-se dizer que uma Igreja ou um Estado existem no mesmo sentido que uma pedra, um animal ou uma idéia? (BOURDIEU, p.68: 2000).

Esse talvez seja mesmo um dos pontos cruciais para a relação entre sociologia e linguagem: dificuldades teóricas e conceituais para circunscrever as instituições sociais, que, na linguagem, aparecem como substâncias ou substantivos. Não se “vê” um fato social da mesma forma que se vê uma maçã. A especificidade da teorização do objeto sociológico exige que se atenha às necessidades intelectuais específicas do problema em questão, para que se possa, daí, deduzir a existência “abstraída” dos fenômenos sociais. Só podemos apreender o objeto de estudo da sociologia ao nível teórico. Reconstruímos as relações sociais ao nível da linguagem. Ou seja, “simulamos” na linguagem aquilo que materialmente nos escapa, em termos físicos.

Esses erros e confusões descritos acima demonstram que, por mais que encontremos, no cotidiano, usos abusivos, ou que caiam em algum problema lingüístico já apontado, trata-se de deslizes inerentes ao uso da linguagem, e que se deve estar atento para o trabalho sociológico. A queda na metafísica é onde se localiza, na linguagem, o vestígio de que o nosso fetichismo com a nossa gramática, que pode nos fazer correr em círculos. Esquecemos como a linguagem funciona, e pode conseqüentemente ocasionar algum dos problemas apontados acima. Teremos usos que contêm algum desses problemas; em questões filosóficas insolúveis ou em discussões políticos com traços metafísicos que fazem parte de sua economia lingüística. Neste caso, como já vimos, o expediente aos recursos mágicos da linguagem serve como meio de justificar, ao nível discursivo, práticas políticas que, na superfície, faz a aparência de invocar entidades abstratas (o povo, a opinião pública, a nação, os interesses

nacionais, a segurança nacional etc.). Para os integrantes e espectadores do jogo, sabe-se que, embora esses termos não enganam, são cartadas que não podem ser desprezadas, por estarem inseridas num “imaginário coletivo” mais amplo. Para um leitor atento, e para um sociólogo que tenha aprendido na cartilha de Wittgenstein, esses lances dentro de jogos de linguagem são mais fáceis de serem detectados.

Lembremos que Wittgenstein considera que a vagueza dos usos cotidianos não nos autoriza a dizer que haja a necessidade contínua da terapêutica. Um jogo “imperfeito” ainda é um jogo. Sabemos que as palavras, mesmo as mais familiares, não possuem a mesma carga semântica para os agentes individuais. Ainda assim, pode-se jogar sem maiores problemas com arranjos que se percam parcialmente os entendimentos mútuos, que, por sinal, dificilmente são perfeitos. Apenas quando os usos regulares se perdem, e as palavras já não dizem nada, é que podemos dizer que a linguagem entrou em férias.

A ameaça do enfeitiçamento não deixa ninguém seguro, porque a ilusão da materialidade da linguagem espreita a todo o momento, a cada esquina que se faça a curva. Na condição de usuários da linguagem, os sociólogos, no entanto, têm que estar atentos, como advertência de profissão, às confusões apontadas e descritas por Bourdieu. Os equívocos lingüísticos, quando ocorrem, não são privilégios das pessoas comuns.

§ 109 A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem. (WITTGENSTEIN, 1979)

§ 132 Queremos estabelecer uma ordem no nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para uma finalidade determinada; uma ordem dentre as muitas possíveis; não *a* ordem. Com esta finalidade, *salientaremos* constantemente diferenças que nossas formas habituais de linguagem facilmente não deixam perceber. Isto poderia dar a aparência de que considerássemos como nossa tarefa reformar a linguagem. Uma tal reforma para determinadas finalidades práticas, o aperfeiçoamento da nossa terminologia para evitar mal-entendidos no uso prático, é bem possível. Mas esses não são os casos com que temos algo a ver. As confusões com as quais nos ocupamos nascem quando a linguagem, por assim dizer, caminha no vazio, não quando trabalha. (idem)

As considerações sobre as idéias de John Austin, que recebem o nome de *teoria dos atos de fala*, lançam luz sobre nossa relação prática que temos com o uso e com a recepção da linguagem. Sabemos que os discursos de autoridade são eficazes porque sua legitimidade social se dá por meios extralingüísticos. No entanto, esses discursos não são toda a experiência de efeitos perlocucionários dos atos de fala. Vimos que grande parte da experiência social com a linguagem contém propriedades performativas. Cabe investigar, em

cada caso, as necessidades que são estruturantes de um dado contexto. Além disso, nem toda autoridade pode atuar sem que condições lingüísticas mínimas sejam realizadas.

Vê-se que o *efeito de teoria* é algo freqüente com que o sociólogo se depara. Na medida em que teorias científicas são linguagem, elas podem encontrar na sociedade, ou em grupos destacados no interior dela, os meios para que elas saiam do papel e passam fazer parte dos empreendimentos cotidianos. Ou seja, as idéias sintetizadas por uma ou poucas pessoas elas podem ganhar autonomia de seus criadores e descobridores, integrando-se à realidade social na forma de atitudes práticas. O sociólogo deve estar atento para essa característica performativa da teoria, ou princípio dialético que se estabelece entre teoria e prática.

Os proferimentos do *ministério* são também uma forma de performatividade, porque tenta legitimar suas práticas a partir da autofundação de sua autoridade. Em nome de seus representados, defende-se interesses próprios. Essa habilidade consiste no representante é fazer crer sua autoridade, ao realizar a operação simbólica que induz os seus representados, ou seu público, a esquecerem qual sua verdadeira origem orgânica.

As terapias dos dois autores principais de trabalho, Wittgenstein e Bourdieu, mostram que os usos automatizados da linguagem podem engendram uma longa tradição de equívocos ou impropriedades lingüísticas. O filósofo deve ser um crítico da linguagem, tendo como tarefa principal eliminar os resquícios metafísicos que surgem de nossa própria relação íntima que temos com a gramática. Os trabalhos de Austin levam à reflexão sobre o quanto as falas performativas estruturaram a trajetória individual. O processo de inculcação que se dá pela linguagem e através dela – embora esse processo seja mais amplo do que isso –, que culmina na formação do *habitus*, é exemplo da característica performativa que pode influenciar o curso de uma vida. Bourdieu toma as reflexões que Wittgenstein faz contra a metafísica como um *manual*, que se deve ter à mão para evitar equívocos no trabalho sociológico. A terapia lingüística aqui é também uma necessidade do trabalho sociológico. Assim, os vínculos entre os autores tratados neste trabalho dão uma amostra da relação entre linguagem e mundo social.

Considerações Finais

Nossa intenção neste trabalho foi observar as influências e paralelismos entre as idéias de Pierre Bourdieu e de Ludwig Wittgenstein. Após o resumo das idéias das duas fases de Wittgenstein, observamos que, por ambos os autores estarem identificados com a virada lingüística ou pragmática, foi possível traçar algumas similitudes no que concerne à preocupação constante que Bourdieu tem de cunhar conceitos que expressam e que façam refletir sobre a experiência social do agente, que implica uma percepção teórica de como a *prática* produz uma relação de intimidade, de cumplicidade ontológica entre os agentes e o mundo social. Vimos que o conceito de *habitus* é valioso nesse sentido, porque revela o efeito duradouro que essa imbricação efetiva produz, como um conjunto de disposições que passam a ser os móveis e o princípio gerador da ação. Vimos que é possível observar que, da mesma forma que o *habitus* produz uma forma de estruturação da ação que serve para todas as ações futuras – porque possui no seu cerne uma matriz disposicional que atualiza e produz ajustamentos no presente da ação –, a noção wittgensteiniana de *semelhança de família* também tem como mérito estabelecer de que forma a linguagem se combina e se influencia mutuamente. Wittgenstein percebe que os jogos de linguagem não possuem um centro transcendental que possibilite encontrarmos um jogo de linguagem de natureza essencial. Desta forma, a linguagem se estrutura por meios de jogos que se combinam parcialmente (as semelhanças de família), que possibilitando uma transferência parcial certos traços de jogos de linguagem para outros usos que guardem alguma característica em comum. As semelhanças de família equivalem, em Wittgenstein, o que a idéia de um gerativismo do *habitus* possui em Bourdieu.

Bourdieu ao fazer críticas ao estruturalismo e/ou às formulações sociológicas que reduzem a ação social ao seguimento estrito de regras, adverte que não podemos pensar que o *habitus* seja um conceito estanque, uma vez que concebê-lo como a simples assimilação de regras é eliminar a parcela de criatividade e imprevisibilidade contida no decurso social. Alegamos que Wittgenstein, ao pensar sobre jogos e regras, mostra que, dependendo de cada caso, teremos jogos em que as regras são explícitas e outras em que elas são implícitas. O que faz supor que a ação dos indivíduos ocorre também por regras, mas num sentido não estritamente estruturalista (como um “juridismo” sociológico), rechaçado por Bourdieu. Pensemos também num jogo em que a forma de jogar altera a dinâmica do jogo, mesmo permanecendo no limites das regras. A noção de regras, nos escritos de Wittgenstein, pode se dividir em: formulas matemáticas, regras explícitas de jogos de tabuleiro, por exemplo, até as regras práticas de emprego de palavras em contextos que não formalizam seus usos, bem

como as regras sintáticas da gramática, que não dão a idéia contínua de que se segue regras. Ou seja, podemos pensar que alguns automatismos do *habitus* obedecem a princípios parecidos com a noção de regras existentes nessas observações do austríaco.

Assim, Wittgenstein também tece considerações sobre o nosso “aprisionamento” às regras de nossas ações, como uma demonstração de que o nosso comportamento muitas vezes obedece a regras, mas que não temos consciência delas, tal como a incorporação de um idioma ou a forma de se relacionar com outras construções sociais. É importante frisar que “regra” não é sinônimo de “lei”, porque não se trata de princípios inscritos na natureza das coisas, mas um aprendizado social, que tem um período de tempo necessário para sua consolidação. Assim, existe, em Wittgenstein, a idéia de que é possível encontramos momentos em que é fundamental a consciência de que há regras formais operando, como em jogos de tabuleiro, como também que muitas regras são assimiladas sem que se tenha consciência delas. Bourdieu observa que então seria mais adequado falar de *regulações*, em vez de regras, porque assim poderemos preservar um *quantum* de indeterminação da ação, fazendo assim eco ao que Wittgenstein fala sobre a assimilação de regras que, por ela não ser explícita, pode mesmo propiciar uma porção de indeterminação da ação, como uma abertura à adaptação ao ambiente social que nunca se dá totalmente de forma explícita.

Em seguida, dissertamos sobre o *habitus* lingüístico, que é um desdobramento que Bourdieu realiza no empreendimento sociológico, que pode ampliar a compreensão que se tem do agente da linguagem. O agente social nem sempre precisa pensar ou falar para que muitas de suas ações tenham efetividade. Existem dinâmicas sociais que dispensam o uso de palavras. Mas quando o uso da linguagem se torna inevitável, entra em cena a capacidade individual de expressão. Diríamos que a abrangência sociológica desse conceito é proporcional à habilidade de falar adequadamente de acordo com às exigências contextuais. Significa dizer que, sociologicamente, não basta ter conhecimento do idioma para produzir sentenças pertinentes, mas também saber falar oportunamente, ou seja, ter o domínio pragmático dos contextos sociais. Esse conceito complementa as observações de Wittgenstein sobre de que forma o agente lingüístico aplica o que incorporou durante sua trajetória de vida, por revelar que há outras variáveis sociais que devemos contabilizar para apreendermos como se dá a economia lingüística feita socialmente. Com esse propósito também é cunhando o conceito de “capital lingüístico”, como uma modalidade de capital simbólico.

Entramos na discussão sobre os chavões da linguagem como um exemplo de como a linguagem socialmente distribuída pode se tornar profundamente reificada, quando ocorre o abuso de uso de fórmulas prontas que dispensam o esforço de simbolização de seus usuários. Dissemos que isso tem algumas implicações no que toca economia lingüística. Para as

abordagens orientadas pela idéia de jogos de linguagem de Wittgenstein, podemos observar que o aprendizado social se dá, em grande parte, por meio dessas fórmulas prontas, sendo, portanto, a condição de funcionamento da própria cultura lingüística de uma sociedade. Os jogos de linguagem seriam repassados por meio de chavões de uso que acabam por estruturar a comunicação. Para a perspectiva sociológica de Bourdieu, vemos que a existência de chavões da comunicação funciona também como recurso lingüístico, como artefatos comunicativos e expressivos que são duplamente práticos: proporcionam uma economia de esforço de simbolização ao mesmo tempo em serve como um procedimento socialmente reconhecido e, portanto, com mais chances de ser acatado facilmente pelo interlocutor.

A teoria dos atos de fala proposta inicialmente por John Austin também é uma forma de percebemos como as idéias de autores da filosofia da linguagem são apreciadas por Bourdieu. Sabemos que todos os dois autores fazem parte de um mesmo contexto intelectual, já que revelam a conexão entre linguagem e prática social. Vimos que um dos aspectos mais interessantes das idéias de Austin é que o uso social da linguagem não se resume à comunicação entre os falantes, mas também ao fato de que é possível identificarmos “ações” sendo praticadas, ao se dizer certas palavras em certas circunstâncias. Apesar das críticas severas que Bourdieu fez a Austin, o sociólogo faz amplo uso da idéia de atos performativos.

É certo que a autoridade não se funda por meio da linguagem, mas pela legitimidade reconhecida de exercer certos poderes e privilégios garantidos institucionalmente. Os ritos de instituição, as sentenças judiciárias, o exercício de autoridade, possuem formas próprias de emprego lingüístico que simbolizam sua garantia de cumprimento. Nesses casos, temos a presença de atos lingüísticos que possuem a capacidade de produzir efetivamente o que anunciam, como uma das formas do receituário de Austin. Uma vez que, como comentamos no trabalho, um ato de fala não se restringe ao uso de autoridades institucionalmente constituídas, mas é possível estendermos os pressupostos eleitos por Austin em praticamente todos os atos lingüísticos. É evidente que Bourdieu privilegia os atos institucionais, principalmente porque são a partir deles que se constata a manifestação de instâncias sociais possuidores de poder social, cuja manifestação lingüística é apenas o exercício final do processo social que lhe deu origem e legitimidade.

Além dos usos performativos convencionais, temos também outros casos em que o discurso pode ter a propriedade de ser performativo. Temos o “efeito de teoria” e o caso do “mistério do ministério”. O efeito de teoria se define pela propensão que alguns teóricos têm a enxergar, nas coisas da lógica, uma oportunidade de extrair, desses conteúdos, princípios racionais de fundação de ação política. Por causa do efeito anunciador da linguagem, que aguça um fenômeno social que não era percebido explicitamente tal, como acontece depois de

uma investigação científica, ocorre uma absorção de simpatizantes de determinadas posturas intelectuais e políticas, que passam a se basear nessas premissas, ajudando a produzir o fenômeno estudado. Bourdieu alerta para o fato de que o marxismo que apregoa a luta de classes é o exemplo acabado de como uma teoria modifica a realidade, fazendo com que os sociólogos passem a se deparar com objetos de pesquisa que tenham sido influenciados, ou auxiliados, a ocupar o posto de relevância que possuem, porque se “instigou” a atividade social de certos grupos e indivíduos. Anthony Giddens inclui esse tópico como exercício regular da sociologia.

Também temos o mistério do ministério, que é também outro exemplo da performatividade da linguagem que é distinguível nos casos de representação política. Embora Bourdieu não faça uma ligação direta entre os performativos e a constituição de porta-vozes e representantes políticos em geral, é certo que quando um grupo só tem a possibilidade de ser reconhecido socialmente e de ter seus interesses defendidos nas mãos de alguém que estabelece uma relação de metonímia com esse grupo, abri-se a possibilidade de essa autoridade passar a fundar sua existência em si mesma. Os abusos de linguagem mais frequentes são a invocação de entidades metafísicas (a nação, o povo, a sociedade etc.) que servem como discursos de legitimidade para justificar sua procuração. Ou seja, funda-se sua autoridade ao dizer que assim o faz em nome de outrem. O ato de falar é o ato de se fundar como entidade representativa.

Finalmente, vimos que tanto Wittgenstein quanto Bourdieu possuem uma preocupação em seus trabalhos serem também vistos como procedimentos terapêuticos. Wittgenstein entende que se ainda há alguma ocupação para a filosofia, ela é a atividade de elucidação da linguagem quando os seus usuários entram numa relação de enfeitiçamento, de fetichismo com ela. A gramática e sua força simbólica são exemplos de como ocorre a saída de uma relação *prática* com a linguagem, para a especulação sobre potências extramundanas. Assim, apenas quando as palavras não conseguem mais nada comunicar e simbolizar, ou seja, quando a linguagem gira em falso, é que a atividade filosófica começa.

Bourdieu aduz que seu trabalho pode ser visto como uma alternativa para aqueles que vêm na sociologia a oportunidade de resgatarem a sua história individual, que foi gerada em processos constitutivos que se estabeleceu com a sociedade. Através de uma “socioanálise”, pode-se revelar os mecanismos simbólicos que estão por trás da formação do seu ser social. Seria uma forma de análise que privilegia as múltiplas relações sociais, conscientizando sobre os efeitos simbólicos desconhecidos que produzem as subjetividades e que passam a constituir a sua “natureza social”. Identificar quais são esses mecanismos sociais, que são intangíveis, é uma maneira de proporcionar uma maior percepção de nossos poderes e limitações,

abandonando uma visão ingênua que advoga uma supermacia do voluntarismo da ação. Assim, uma socioanálise teria como foco de trabalho o *habitus*, os processos práticos que lhe deram origem, bem como a observância dos efeitos performativos que a linguagem social, nas suas diversas modalidades, possui. Outro aspecto dessa elaboração socioanalítica é observarmos que para compreender o conceito de Bourdieu de *habitus* é necessário demonstrar o aprisionamento *lógico* (no sentido cognitivo e prático), que são as regras e os automatismos incorporados que impõem uma certa estabilidade ao *habitus*: nossos fetichismos de pensamento, que congelam nossa capacidade de atuar de outra forma, de conceber idéias alternativas.

As aproximações realizadas entre as idéias de Wittgenstein e Bourdieu mostram que uma proposta sociológica que tem como pano de fundo a idéia de prática social e as marcas que essas práticas deixam gravadas nos agentes sociais, alertando-nos sobre a dependência que os indivíduos têm ao seu meio social. A linguagem que Wittgenstein descobriu que funciona por jogos é o indício de que por mais que sejamos capazes de pensar abstratamente, formalmente, não podemos dispensar a observação empírica. A efetividade dos usos da linguagem, e das condutas humanas em geral, possui detalhes que podem se perder quando os consideramos apenas por meio de instrumentos intelectuais rígidos. Bourdieu, por sua vez, empreende um trabalho sociológico que procura o tempo todo abarcar as práticas sociais, evitando concepções que possam reificar o trabalho científico, como apenas a repetição ritual de fórmulas consagradas. Mostra ele que o reino da prática concreta contém fragmentos que se revelam mais relevantes do que a aplicação sistemática de padrões de pensamento que podem perder de vista os problemas existentes quando observamos os agentes sociais numa encruzilhada: entre as prescrições sociais explícitas e tácitas (sua posição num setor da topologia social) e sua necessidade de agir tendo a intuição do *habitus* como único guia que lhe acompanha eternamente.

Assim, podemos afirmar que as reflexões levadas a termo aqui mostram a visão de autores que, voltados para a prática da linguagem e também social, procuram cunhar noções mais adequadas para fugir de idealizações e assim tentar reconstruir os interstícios que estão dando subsídios para que as atividades sociais não sejam meras formalizações lógicas, mas também que toquem a vivacidade da prática.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000
- AUSTIN, John Langshaw. **Quando Dizer é Fazer**. Porto alegre: Artes Médicas, 1990
- BARROS FILHO, Clóvis de. **O Habitus na Comunicação**. São Paulo: Paulus, 2003
- BERGER, Peter L. **A Construção Social da Realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1985
- BERGSON, Henri. **O Riso**. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- BLIKSTEIN, Izidoro. **Kasper Hauser, ou A fabricação da realidade**. São Paulo: Cultrix, 2003
- BOURDIEU, Pierre, **As Regras da Arte**: gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Companhia das Letras, 1996
- _____ **Economia das Trocas Lingüísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998
- _____ **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999
- _____ **O Campo Econômico**: a dimensão simbólica da dominação. Campinas, SP: Papyrus, 2000
- _____ **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papyrus, 2001
- _____ **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001a
- _____ **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004
- _____ **O Ofício do Sociólogo**: metodologia da pesquisa na sociologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004a
- _____ **Esboço de Auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005
- _____ **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005a
- _____ **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005b
- CALVET, Louis-Jean. **Sociolingüística**: uma introdução crítica. São Paulo: Parábola, 2002
- CARVALHO, Frederico Zeymer Feu de. **O Fim das Cadeias de Razões**: Wittgenstein, crítico de Freud. São Paulo: Annablume: Belo horizonte: Fumec, 2002
- CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. **Wittgenstein**: linguagem e mundo. São Paulo: Annablume, 1998

- DUBNER, Stephen J. **Freakonomics**: o lado oculto e inesperado de tudo que nos afeta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005
- DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001
- EAGLETON, Terry, **As Ilusões do Pós-modernismo**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998
- ERASMO de Rotterdam. **Elogio da Loucura**. São Paulo: Martin Claret, 2000
- FONSECA, Eduardo Giannetti. **Auto-engano**. São Paulo: Companhia das letras, 1997
- FROMM, Erich. **A Linguagem Esquecida**: uma introdução ao entendimento dos sonhos, contos de fadas e mitos. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973
- GIDDENS, Anthony. **Em Defesa da Sociologia**: ensaios, interpretações e trélicas. São Paulo, UNESP, 2001
- _____ **A Constituição da Sociedade**. São Paulo, Martins Fontes, 2003
- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Publicações Do Quixote
- HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 3º Ed. 1985
- LYOTARD, Jean-François. **O Pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993
- MARCONDES, Danilo. **Filosofia, Linguagem e Comunicação**. São Paulo: Cortez, 1992
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Hucitec, 1999
- PERELMAN, Chaïm. **Tratado de Argumentação**. São Paulo: Martins fontes, 1996
- SCHOPENHAUER, Arthur. **A Arte de ter Razão**: exposta em 38 estratégias. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- _____ **Sobre o Ofício do Escritor**. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- SEARLE, John R. **O Mistério da Consciência**. São Paulo: Paz e Terra, 1998
- _____ **Mente, Linguagem e Sociedade**: filosofia no mundo real. Rio de Janeiro: Rocco, 2000
- _____ **Expressão e Significado**: estudos da teoria dos atos de fala. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- SOKAL, Alan D. **Imposturas Intelectuais**. Rio de Janeiro: Record, 1999
- SOUZA, Jessé. **A Construção Social da Subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003

TOGNOLLI, Cláudio Júlio. **A Sociedade dos Chavões**: presença e função do lugar-comum na comunicação. São Paulo: Escrituras, 2001

Vários Autores. **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003

WALLNER, Friedrich. **A Obra de Wittgenstein como Unidade**: reflexões e exercícios em relação a uma nova concepção de filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas** (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979

_____ **Notas sobre o Ramo de Ouro**, de Frazer *in* Religião e Sociedade. volume 19, número 2, 1999

_____ **Tractatus Lógico-philosophicus**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001

_____ **Gramática Filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, 2003

_____ **Observações Filosóficas**. São Paulo: Edições Loyola, 2005

_____ **Cultura e Valor**. Lisboa: Edições 70. sem data

_____ **Fichas**. Lisboa: Edições 70, sem data ‘a’

_____ **O Livro Azul**. Lisboa: Edições 70, sem data ‘b’

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)