

MOISÉS DE LEMOS MARTINS

Universidade do Minho

A Epistemologia do Saber Quotidiano

79

Interroga-se aqui o saber da nossa vida quotidiana do ponto de vista de uma teoria da produção do sentido. A reflexão faz-se a partir de três registos:

1) a partir do registo linguístico, porque significar é antes de mais nada um problema de linguagem;
2) a partir do registo epistemológico, porque significar é um problema sobre a possibilidade de um saber e sobre a possibilidade da sua construção;

3) a partir ainda do registo sociológico, dado serem construções sociais os nossos próprios esquemas mentais. Sempre na perspectiva de uma teoria da construção do sentido, temos presente o debate que na actualidade opõe a lógica racionalista (moderna) à lógica existencial (pós-moderna), e defendemos que a produção do sentido não pode reduzir-se ao poder instituinte de uma intenção do Mesmo, nem ao poder representativo de uma Erlebnis (experiência).

“**O**s últimos dez anos”, diz Boaventura de Sousa Santos (1992), “marcaram decididamente o regresso do indivíduo. O esgotamento do estruturalismo trouxe consigo a revalorização das práticas e dos processos e, numas e noutros, a revalorização dos indivíduos que os protagonizam. Foram os anos da análise da vida privada, do consumismo e do narcisismo, dos modos e dos estilos de vida, do espectador activo de televisão, das biografias e trajectórias de vida, análises servidas pelo regresso do interaccionismo, da fenomenologia, do micro em detrimento do macro”.

Esgotado o estruturalismo, regressa, pois, o indivíduo. Mas a ideia fica completa apenas se acrescentarmos: e regressado o indivíduo, regressa o sentido e a hermenêutica (Santos, 1989: 102 e 117), sendo esta uma pragmática, uma prática necessariamente contextualizada (*ibid.*: 86, 110 e 165) (!). Quer dizer, a razão não é mais uma instância última

(!) O pluralismo da cultura pós-moderna, para que aponta a noção de pragmática, não deixa, no entanto, de constituir uma realidade ambivalente. Faltando-lhe referências seguras, a sociedade pós-moderna abre-se à impotência radical, diante da extrema complexidade da situação actual. E abrindo-se à impotência, abre-se literalmente à experiência da perda de sentido. Veja-se, neste sentido, Lipovetsky (1988 e 1989).

1. O modo interpretativo da razão

“Jogo, palco, texto ou biografia, o mundo é comunicação e por isso a lógica existencial da ciência pós-moderna é promover a ‘situação comunicativa’ tal como Habermas a concebe”

(Santos, 1987: 45)

“Não existe modelo de verdade que não reenvie a um tipo de poder, nem saber que não exprima ou implique um efectivo poder em vias de realização”

(Deleuze, 1986: 46).

e soberana de decisão. Uma vez reconduzida à sua condição histórica, finita, a razão não pode mais pensar-se sob o modo dogmático e pretender metafisicamente atingir a verdade; tem de pensar-se, sim, sob o modo interpretativo (2). A condição histórica da razão solidariza, pois, pensamento e contexto, reflexão e situação, sendo indissociáveis compreensão e existência histórica, conhecimento e opinião (Gadamer, 1976: 139).

Tudo aquilo que as Luzes julgaram poder eliminar regressa no reconhecimento hermenêutico da inevitável pertença a um contexto, a uma tradição, e no reconhecimento da presença constante das pré-noções, assim como na percepção de que a secularização não pode excluir as formas de sacralidade. Esta experiência dos limites do saber permite perspectivar a condição existencial como uma situação em que o sujeito, antes mesmo de exercer uma reflexão consciente e antes mesmo de conhecer, se acha compreendido, sem que todavia possa compreender inteiramente tal situação (3).

Mas uma vez introduzida a questão interpretativa, uma outra deve ser colocada, a da validade das interpretações feitas (4). Sempre confiado à pragmática, Boaventura de Sousa Santos (1989:108) perspectiva esta questão como uma "luta de interpretações", onde está em jogo "uma dupla verdade, a verdade científica e a verdade social", cometendo, por outro lado, à retórica e à argumentação a tarefa de lutar essa luta (*ibid.*: 111 ss) (5).

Boaventura de Sousa Santos faz-nos lembrar neste ponto Pierre Bourdieu (1982:150). A sua formulação também

(2) Franco Crespi (1992: 76) faz notar que a deslocação do conceito de razão no sentido de "racionalização", empreendida no século XIX pelo historicismo alemão, constitui a primeira derrota da razão triunfante. O conceito de racionalização permite-nos, com efeito, olhar a razão sob nova luz: perdendo o carácter de princípio universal e intemporal, e adquirindo uma dimensão histórica culturalmente determinada, que a confina à idade da técnica, "a razão deixa de ser o que salva e é olhada como uma ameaça aos próprios valores humanos".

(3) Este entendimento conjuga o conceito gadameriano de consciência da determinação histórica (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) e a noção heideggeriana de pré-compreensão, peneirados, é verdade, no crivo sociológico.

(4) Diz Boaventura de Sousa Santos (1989: 114): "os cientistas, ao contrário dos filósofos, não se preocupam com a verdade, mas com as verdades, com o carácter incontroverso dos resultados a que chegam".

(5) Poder-se-ia ainda introduzir aqui uma outra questão, a da legitimidade ou ilegitimidade das interpretações. Esta questão abre caminho ao "exercício de uma racionalidade competente no domínio dos valores", abre caminho ao exercício de uma racionalidade que faz "o trânsito do dado para o preferível", através de escolhas, decisões, deliberações. O exercício desta racionalidade confia-a também Rui Grácio (1992) à retórica e à argumentação.

sugere que as interpretações científicas (previsões) são predições, que desempenham funções práticas, pois visam obter determinados efeitos sociais — a existência ou “inexistência” daquilo que enunciam, ou por outra, “a verdade científica e a verdade social”.

Um aspecto há, no entanto, neste entendimento, que nos parece mal resolvido, por excessiva confiança feita à retórica e à argumentação. Na “luta de interpretações” joga-se o poder de di/visão do mundo social, o poder de dizer legitimamente a divisão da realidade (que faz em grande medida, como é sabido, a realidade das divisões). Ora, confiar à retórica e à argumentação o poder de validar representações (interpretações), confiar-lhes a tarefa de lutar essa luta, é presumir demasiado das suas capacidades. Procurar o poder na linguagem é procurá-lo onde ele não existe: a força e a autoridade do discurso vem-lhe de fora, vem-lhe da instituição. O discurso apenas a representa, quer dizer, apenas a manifesta e a simboliza (Bourdieu, 1982b: 103-119) ⁽⁶⁾.

Num campo disciplinar diferente daquele em que se move Boaventura de Sousa Santos, mas no âmbito de um idêntico modelo epistemológico, Jacques Geninasca (1991: 11-12) assinala o seguinte:

No decorrer da última década, a atenção deslocou-se do discurso, entendido como enunciado discursivo, para a instância enunciativa, para a competência discursiva ou para o sujeito que esta supõe necessariamente [...]. A linguística desenvolveu-se no sentido da pragmática.

O que está implícito no texto de Geninasca é a mesma ideia para que aponta B. Sousa Santos de esgotamento do estruturalismo e de regresso ao indivíduo, concordante, pelo menos neste aspecto, com Michel Meyer (1992a: 118): foi a reacção contra a “obsessão sintáctica” que relançou a pragmática, ou, talvez se possa mesmo dizer, que a refundou como “semântica integrada com a argumentação”.

Foram, com efeito, as insuficiências do estruturalismo, enquanto programa exclusivamente racional, que tornaram

⁽⁶⁾ Ver também, a este propósito, Bourdieu (1992: 123): “o poder que constitui o dado ao enunciá-lo, o poder de agir sobre o mundo pelo facto de agir sobre a representação do mundo, não reside em ‘sistemas simbólicos’, na forma de uma ‘força ilocucionária’. Cumpre-se, sim, na e pela relação definida que cria a crença na legitimidade das palavras e das pessoas que as pronunciam, e só opera na medida em que aqueles que o suportam reconhecem aqueles que o exercem. [...] É na totalidade do espaço social que são engendradas e exercidas as disposições e as crenças que tornam possível a eficácia da magia da linguagem”.

possível a aposta pragmática (7). Foram elas que tornaram possíveis os processos de dissolução que tipificam o estatuto pós-moderno: a prevalência do local, a flutuação dos referentes, a cascata significativa, a deriva *ad infinitum*. Dizendo-se do lugar provável e não provado, conjectural e não certo, verosímil e não evidente (Carrilho, 1990: 70), a pragmática propõe-se como a verdade da hermenêutica. E isto quer dizer que o valor das interpretações deixa de se fundar numa concepção "forte" de racionalidade, numa qualquer "verdade objectiva", ou seja, na correspondência com o real, num método e em critérios, para se justificar numa base exclusivamente ética. Utilizando as palavras de Rorty (1990: 48-49), o valor das interpretações assenta numa base solidária, isto é, "num conjunto de virtudes morais como a tolerância, no respeito das opiniões daqueles que nos rodeiam, na capacidade de escuta, na confiança posta na persuasão e não na força".

A reabilitação da retórica tem, pois, que ver com a erosão da "fundação" de normas universais e com a tentativa de conciliar o universal e o contextual, através do princípio argumentativo. Mas sabe-se como desde Platão a retórica está inquinada pela suspeita de empiria e de vassalização à doxa. Discurso que se satisfaz com a persuasão, a retórica não precisaria de conhecer a realidade das coisas, uma vez que contém um poder singular, o de dispor das palavras sem as coisas; e mais importante ainda, dada a performatividade da palavra autorizada na deliberação da assembleia, o poder, dispondo das palavras, de dispor dos homens (Quelquejeu, 1978: 119).

A este propósito, talvez seja, no entanto, interessante referir a distinção recentemente introduzida por Todorov (1991) entre verdade de adequação (verdade de facto) e verdade de desvendamento (verdade de interpretação) (8).

(7) Franco Crespi (1992: 76) entende que é a secularização que se encontra esgotada. E a secularização é mais que o racionalismo. A secularização é, numa primeira fase, o racionalismo, e numa segunda, o positivismo (*ibid.*: 75).

(8) Esta distinção parece corroborar o ponto de vista de F. Crespi (*ibid.*: 78) sobre o fim do "primado da epistemologia", que terá caracterizado a tradição moderna desde Descartes, e o advento da nova dimensão "ontológica", bem acentuada pela hermenêutica de Heidegger e de Gadamer. É, no entanto, um entendimento que merece a clara reserva dos pragmatistas, pois parece contrapor a "objectividade" à "subjectividade", e faz supor que ao lado das verdades "objectivas" existem outras que são meramente "subjectivas" ou "relativas". Esta concepção, adverte por exemplo Rorty (1990: 6 e 49), acaba por isolar no conjunto dos enunciados verdadeiros "um conhecimento propriamente dito" e "uma simples opinião", e impõe a distinção entre aquilo que é da ordem dos "factos" e aquilo que pertence ao "juízo", entre aquilo que são "questões de facto" e aquilo que são "questões de linguagem".

Perspectivada como uma arte do desvendamento, como um poder de revelação, e não já como uma mera manipulação, talvez que a retórica nos permita então sair da alternativa que o dogmatismo da verdade e o relativismo descomprometido estabelecem: “a razão é uma instância última e soberana de decisão”, dirá aquele; “de modo nenhum”, contraporá este, “nada mais há que interpretações”.

O próprio Boaventura de Sousa Santos (1989: 108) reservou para a retórica um destino que não se esgota na astúcia, que não se esgota em tornar forte o argumento mais fraco, através de uma sedução “enganadora”, que desvie, que encante, que calcule. Não traduzirá um verdadeiro poder de revelação, uma arte do desvendamento, o seu conceito de retórica como discurso que responde “às expectativas”, que responde ao que há-de vir?

2. A textura do discurso

Na abertura da sua primeira lição no Collège de France, Michel Foucault (1971: 7-10) faz alusão ao grande murmúrio, ao grande rumor incessante do discurso que precede a sua fala. Na ordem imposta pelo discurso existe um discurso dos outros que precede e “autoriza” a produção de um discurso “autônomo”. Existe um “on parle”, um “on dit”, anónimo, que prepara posições/lugares para sujeitos possíveis.

Mas, apesar de anónimo, este grande murmúrio, ou por outra, este “há” linguagem, não é menos singular, variando em cada formação histórica (Deleuze, 1986: 63). E varia em função de regras que não são dadas por um sistema ou por um código, mas por uma prática (Foucault, 1971: 55).

Porque naturalmente admitido e aceite (acreditado), este discurso que nos permite sair do mutismo (*in-fans* = aquele que não fala) tem um carácter dóxico e o valor de um adquirido. Desempenha, pois, uma função institucional. Bourdieu (1982 b: 156; e 1983: 145/146) dirá, neste sentido, que a doxa é um indiscutido — um indiscutido que é pressuposto como condição tácita de qualquer discurso (daí a sua convencionalidade). Quer dizer, a doxa circunscreve o lugar histórico daquilo que estamos “autorizados” a pensar e a dizer.

Ao precisar o estatuto desta instituição, Michel de Certeau (1983: 69) remete para o modelo apresentado por Aristóteles, na abertura dos *Tópicos*. Aos enunciados recebidos, a esta “sabedoria de outrem”, Aristóteles dá o nome de *endoxa*, quer dizer, geralmente “admitidos” ou “aceites”. E distingue-os daqueles que chama *eikota*, verosímeis, e que res-

peitam a proposições conjecturais e prováveis em si mesmas, por virtude do seu conteúdo, por exemplo: mostramos afeição àqueles que amamos. O carácter “endoxal” de uma opinião, corrilui M. de Certeau, não tem, pois, a ver com o seu conteúdo, mas com o facto de ela circular, ser admitida e recolher a adesão de muita gente: é desta circunstância que ela recebe uma autoridade, uma presunção em seu favor.

Boaventura S. Santos (1989: 111-113), conjugando a teoria dos lugares (*topoi*) de Aristóteles, a teoria do consenso de Habermas e a teoria da argumentação de Perelman, concebe a doxa como “factos, verdades e presunções” admitidos e aceites por um “auditório universal”. E distingue os enunciados dóxicos dos *topoi* (tópicos, pontos de vista, lugares comuns), que dizem respeito a auditórios específicos, “relevantes”, e têm uma força sobretudo persuasiva.

O conceito de auditório, central na teoria da argumentação, faz supor que no discurso todos podemos entrar, desde que “linguisticamente competentes” (*ibid.*: 112) e na posse da técnica retórica (*ibid.*: 112-113).

A posição de B. Sousa Santos choca, porém, com duas dificuldades. Em primeiro lugar, como bem lembra M. Foucault (1971: 40 ss.) e Bourdieu não se cansa de repetir, a “comunicação universal do conhecimento” e o “intercâmbio infinito e livre dos discursos” são figuras problemáticas, que apenas “funcionam no interior de complexos sistemas de restrição”, como sejam, o ritual, o comentário, as “sociedades de discurso”, as doutrinas, enfim, a apropriação social dos discursos. E, por outro lado, é importante não esquecer, como assinala Roland Barthes (1970: 173), que a retórica nasceu “de um processo de propriedade”. Com efeito, a arte da palavra está originariamente ligada a uma reivindicação de propriedade, “como se a linguagem, enquanto objecto de uma transformação, conduta de uma prática, se tivesse determinado a partir, não de uma subtil mediação ideológica [...], mas a partir da socialidade mais transparente, afirmada na sua brutalidade fundamental, a da posse da terra: começámos no Ocidente a reflectir sobre a linguagem para defender o nosso quinhão” (*ibid.*: 176).

Quer isto dizer que a doxa não é originariamente um discurso inocente, uma pura condição do diálogo e da comunicação. Como toda a linguagem, ela começa por ter uma dimensão social, institucional. Também ela participa do processo que caracteriza o discurso em geral. E, como sabemos, o discurso é “simultaneamente batalha e arma,

estratégia e choque, luta e troféu ou ferida, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível" (Foucault, 1972: 8), quer dizer, efeito, instrumento, cálculo, acção, acaso, objectivo, poder. O discurso é, enfim, aquilo "por que lutamos, o poder de que procuramos apoderar-nos" (*ibid.*, 1971: 12).

A doxa tem, pois, uma dimensão institucional, e é sobre este aspecto que vamos continuar a interrogá-la. Que discurso é este "on parle", este "on dit", cuja palavra acredita enunciados ainda antes de eles serem examinados pela lógica e pela crítica, literária, sociológica, ou outra?

Sempre na linha dos *Tópicos* de Aristóteles, M. de Certeau (1983: 70) aponta uma direcção que nos parece importante: é *endoxos* (admitido) o enunciado formulado por um locutor *endoxos* (admitido). Quer dizer, o facto discursivo (um tipo de enunciado) é posto em relação com um facto social (um tipo de locutor): um funda-se no outro.

Mas foi Pierre Bourdieu quem mais contribuiu para o esclarecimento desta questão, ao propor a teoria do mercado linguístico, e os conceitos de "aceitabilidade" e "legitimidade" discursivas, que permitem caracterizar a doxa como um discurso petrificado do social e, portanto, como uma violência simbólica.

Veja-se, por exemplo, o que se passa com a liturgia, e particularmente com a missa, caso exemplar de discurso dóxico. Aquilo que os linguistas apresentam como função eminente da linguagem, a função comunicativa, pode não ser satisfeita (o que certamente acontece, se a missa for dita em latim), sem que a sua função real, social, deixe por isso de se realizar. São assim os discursos institucionais: o locutor autorizado, legítimo, portador de *skeptron*, tem uma autoridade tal, que pode falar para não dizer nada⁽⁹⁾. O seu discurso é eficaz: é acreditado, obedecido, respeitado. "Ça parle", diz Bourdieu (1980a: 124).

Assim se compreende que o critério de pertinência da doxa não seja o da verdade *versus* falsidade⁽¹⁰⁾. O seu critério de pertinência é o da oportunidade: os enunciados dóxicos reforçam as convicções comuns, reforçam os valores

(9) O *skeptron*, como refere Bourdieu (1982b: 124), citando Emile Benveniste, é o bastão que nos poemas de Homero é posto na mão daquele que vai tomar a palavra publicamente, para que se saiba que se trata de uma palavra autorizada e, portanto, de um discurso de autoridade.

(10) Perelman (1988: 677-678) diz a propósito que as opiniões, "as crenças mais geralmente admitidas", longe de constituírem verdades definitivas e indiscutíveis, não só não são sempre evidentes, como também o seu objecto raramente consiste em verdades claras e distintas.

comunitários. Trata-se afinal de uma pertinência assente na verosimilhança e na conveniência, que tem como critério único de identificação, diz Genette (1968: 6), o de englobar “tudo aquilo que é conforme à opinião pública”⁽¹¹⁾. E logo acrescenta: “esta ‘opinião’, real ou suposta, é aproximadamente aquilo a que hoje se chama ideologia, quer dizer, um corpo de máximas e de pressupostos que constitui no seu todo uma visão do mundo e um sistema de valores” (*ibid.*)⁽¹²⁾.

Conjunto de enunciados recebidos e aceites, a doxa é, deste modo, uma evidência crível, na medida em que responde às expectativas comuns que fundam e regulam as interacções específicas de um grupo (social, científico, cultural, etc.). A doxa tem a este título um valor convencional: são as convenções comuns, que fundam a vida de um grupo e as relações dos indivíduos com o grupo. Quer dizer, enquanto conjunto de pressupostos por todos aceites, a doxa não está em jogo; baliza sim os limites do jogo, os limites do combate que incessantemente ortodoxia e heterodoxia travam entre si (Bourdieu, 1989: 13).

Tendo como condição de possibilidade esta alienação — uma marca social, uma instituição (um dado) — que o autoriza e o circunscreve, todo o discurso autónomo precisa, pois, de se deixar instruir pelo conceito sofista de *kairos*. É que não me bastará saber falar bem, manipular e dominar uma língua. A arte de saber falar de pouco valerá sem a arte de saber falar a *propósito* (*kairos*). Daí que Pierre Bourdieu (1980a: 122) conclua que um discurso eficaz não se satisfaz com dizer as palavras gramaticalmente correctas; exige-se-lhe as palavras socialmente aceites.

A doxa apresenta-se assim como uma mediação simbólica, isto é, como um instrumento de comunicação e como um instrumento de conhecimento, o que quer dizer que ela tem um carácter “estruturado” e “estruturante” (Bourdieu, 1989a: 8-10), um carácter instituído e instituinte (Certeau, 1983: 62): está sujeita a manipulações e instaura possíveis.

⁽¹¹⁾ Na acepção de Gérard Genette, o verosímil já não se distingue da doxa, como em Aristóteles *eikota* se distinguia de *endoxa*. É verosímil em Genette a conformidade de um discurso com outro já pronunciado, recebido e aceite.

⁽¹²⁾ Bourdieu (1989a: 12-13) distingue doxa e ideologia. Ambas constituem sistemas simbólicos, mas enquanto a doxa é produzida e, ao mesmo tempo, apropriada pelo conjunto do grupo (constituindo um indiscutível), a ideologia é produzida por um corpo de especialistas, mais precisamente, por um campo de produção e de circulação relativamente autónomo, onde ortodoxia e heterodoxia vivem uma conflitualidade permanente.

Como diz P. Ricoeur (1983: 92), antes de um texto, antes de um discurso autónomo, existe uma textura (leiamos, o convencional, o institucional) ⁽¹³⁾. Assim, só compreendemos a prece de um indivíduo, se a inserirmos num rito, o rito num ritual, o ritual num culto, e o culto no conjunto de convenções, de crenças e de instituições que formam o tecido simbólico da cultura.

Para o sociólogo, a doxa tem um valor simbólico, e isso acentua o carácter institucional, o carácter público da articulação significativa. Com efeito, lembrando Geertz (1973), "a cultura é pública porque a significação o é". Em consequência, a doxa, a opinião, não é uma realidade espiritual, um conjunto de ideias que nos guiam na acção. Enquanto realidade simbólica, a doxa é uma significação incorporada, implícita na acção, pelo que é em termos de uma "pragmática sociológica", para utilizarmos uma expressão de Bourdieu (1982b: 165), que a podemos analisar.

Com Ian Hacking (1982), podemos dizer que também os modos de raciocínio integram a doxa. Com efeito, a verdade correntemente admitida num dado momento só existe na medida em que pré-existe a esta verdade uma maneira de pensar o verdadeiro e o falso, que estipula condições segundo as quais é possível estabelecer a verdade ou a falsidade de uma proposição. Os modos de raciocínio que introduzem a possibilidade de verdade ou não verdade têm também um valor institucional, uma vez que são determinados por um contexto histórico. Hacking (*ibid.*: 49) diz explicitamente:

Se a verdade de uma proposição pode ser verificada através da adequação de um enunciado, o facto de ela pretender à verdade é sem dúvida determinado por um contexto histórico.

Os modos de raciocínio são aqui como que uma espécie de textura que nos guia no sentido da verdade, sendo esta, como nota B. Sousa Santos (1989: 108), indirecta e prospectiva: um olhar no sentido do que há-de vir.

É ao carácter histórico dos modos de raciocínio que M. Foucault expressamente se refere, ao explicar em *L'ordre du*

3. A escrita sociológica

⁽¹³⁾ Mesmo a imagem tem uma textura, como parece depreender-se da análise que R. Barthes (1964: 41) faz do cartaz publicitário das massas *Panzani*: "um saber de alguma maneira implantado nos usos"; um saber "fortemente cultural".

discours (1971: 36-37) a razão por que as leis de Mendel sobre a hereditariedade não puderam ser compreendidas pelos botânicos e pelos biólogos do século XIX, quando, em contrapartida, por essa época, Schleiden pôde sem escândalo negar a sexualidade vegetal. Explica Foucault (1971: 36): antes que uma proposição possa ser dita verdadeira ou falsa, "é preciso que esteja, como diria M. Canguillem, 'dans le vrai'". Quer dizer, que fale de objectos, que utilize métodos e que se coloque num horizonte teórico que estejam conformes às regras do discurso⁽¹⁴⁾.

A verdade é, com efeito, em Foucault, uma "história da verdade", quer dizer, um jogo inseparável do mecanismo e do processo que a estabelecem, mecanismo e processo esses que consistem numa prática de ver e numa prática de dizer⁽¹⁵⁾.

A posição de Michel Foucault sobre as representações tem, no entanto, um alcance que não tem a de Hacking. Este autor explica-as em termos de uma história das ideias. Associa, pois, as representações a jogos intelectuais, realizados no âmbito de uma teoria da argumentação. O conceito de verdade que subscreve é um conceito retórico.

Retórico é também o conceito de verdade de Michel Meyer. Se bem que a retórica se encontre aqui "subordinada ao estudo do questionamento, na medida em que a contraditoriedade das proposições só existe em relação a problemas, e em que a *utilização do discurso em geral se faz em relação a questões que se tem na cabeça*" (Meyer, 1992b: 44; sublinhados nossos). Hacking e Meyer realizam, sem dúvida da melhor maneira, o conceito rortiano de "verdade objectiva". É que, nada havendo a dizer sobre a verdade a não ser que se terão por verdadeiras as crenças em que nos parece vantajoso acreditar (Rorty, 1990: 51), a verdade "não é nem mais nem menos do que a melhor ideia que temos num dado momento para explicar o que se passa" (Rorty, 1980: 385)⁽¹⁶⁾.

(14) No mesmo sentido se pronuncia B. Sousa Santos (1989: 114): "Há, pois, sempre um conjunto de verdades incontroversas que funcionam como verdade, ou seja, como estrutura vazia que torna possível a sucessão de imagens verdadeiras produzidas pelo animatógrafo da ciência".

(15) Práticas de ver e práticas de dizer são, por exemplo, o "inquérito inquisitorial", modelo das ciências naturais no fim da Idade Média, e o "exame disciplinar", modelo das ciências humanas no fim do século XVIII, que Michel Foucault compara entre si em *Surveiller et punir* (1975).

(16) Atente-se que para Meyer "o que se passa" são "as questões que se tem na cabeça".

Encontramos ainda em Reis Torgal (1989) uma magnífica ilustração do conceito rortiano de verdade objectiva. Aplicando-o ao seu domínio disciplinar,

Quer dizer, numa linha de pensamento que na actualidade remonta a Perelman e a Toulmin e, na antiguidade, a Aristóteles, Hacking abandona as categorias de verdade e de demonstração, e adopta as categorias de decisão razoável e de justificação. Por sua vez, Meyer modula um tanto o seu pensamento, distanciando-se daquilo a que chama retórica proposicional, que alia verdade e justificação (Meyer, 1992b: 39), para propor uma retórica problematológica. São três os pressupostos fundamentais da sua problematologia: 1) a razão não tem como unidade fundamental a proposição, o juízo, mas o problema, pelo que a lógica e a argumentação se subordinam ao estudo do questionamento; 2) não é o signo nem a frase nem o enunciado, a unidade fundamental da linguagem, mas sim o par questão/resposta, pelo que o uso da linguagem é sempre função dele; 3) a linguagem é argumentativa: pela sua natureza e função, ela é uma remissão para questões (17).

Mas retórico ainda é o conceito de verdade em que se apoia Boaventura S. Santos, uma vez que constitui uma concretização do conceito rortiano de “verdade objectiva”, no sentido de “acordo sem constrangimento”, isto é, de “acordo intersubjectivo” (Rorty, 1990: 50-51). A verdade é também, para Boaventura S. Santos (1989: 109), “a retórica da verdade”; é “o que há-de vir, o que corresponde às expectativas” (*ibid.*: 108). Retomando a noção de crença colectiva de Peirce e remetendo para Habermas, explicitamente para a exigência de reconhecimento e para a pretensão ao universal, presentes em todo o acto de comunicação, Boaventura S. Santos (*ibid.*: 109) concebe a verdade como o consenso que se estabelece no termo de uma discussão argumentativa, travada no seio da comunidade científica, assim realçando a dimensão intersubjectiva e interactiva da verdade. E remata o seu ponto de vista do seguinte modo: “o cientista, ao investigar, antecipa o seu auditório relevante, a comunidade científica, e é em função dela que organiza o seu trabalho. Neste caso, o cientista encarna o auditório relevante e é nessa qualidade que se vai auto-convencendo, à medida que a investigação procede, dos resultados que pretende sejam julgados convincentes pela comunidade científica ou pelo sector desta a que se dirige” (*ibid.*: 114).

diz assim Reis Torgal (*ibid.*: 198): “a ‘verdade’ da história está em como cada um a conta, escolhendo determinadas realidades, omitindo outras e interpretando o fio condutor da forma que entende mais correcta”.

(17) Veja-se Meyer (1991 e 1992b); e Carrilho (1990: 72; 1992: 41-43).

Em todos estes casos, de Hacking, a Meyer e a Boaventura S. Santos, as representações são “o texto, o jogo, o palco, a biografia”, enfim, “a resposta”, que uma teoria da argumentação pode encenar, muito embora sejam diversas as suas interpretações. As representações inscrevem-se nos três casos numa história das ideias, uma vez que argumentar é fornecer argumentos, ou seja razões, e mesmo respostas, a favor ou contra determinada tese, a favor ou contra determinada pergunta, pouco importando que o resultado a que se chegue seja incontroverso, como pretende B. Sousa Santos, ou coloque uma nova pergunta, como entende M. Meyer. Não se trata nunca de dizer a verdade, mas apenas de “aferir, no diálogo consigo mesmo e com os outros, a coerência das opiniões que se pretendem *justas* no contexto histórico-social, situado no concreto, em que se revelam pertinentes” (Grácio, 1992: 75).

É esta a *deriva* e a *dissolução* empreendidas pela racionalidade pós-moderna (Vattimo, 1985). Penso, no entanto, que, se a deriva e a dissolução se desconstruíssem a si mesmas, ficariam a descoberto as suas condições históricas de possibilidade, o que quer dizer os critérios de verdade e de diálogo racional que pressupõem, critérios que se encontram enraizados na estrutura social do universo intelectual (Wacquant, 1992: 38).

Gostaria, assim, de ilustrar com um exemplo as implicações epistemológicas e metodológicas deste conceito intelectualista das representações. Chamo, pois, à colação a recente iniciativa tomada pela Reitoria da Universidade do Minho de avaliação do ensino, que faz passar os professores pelo exame dos alunos. O questionário distribuído aos discentes em cada disciplina diz ter por objectivo “avaliar o ensino ministrado”.

Usando uma estratégia de antecipação, trata-se, por um lado, de desarmar os alunos num processo onde se joga aquilo que é tido por uma justa pretensão. E, na perspectiva que estamos a apresentar, dir-se-ia que o lugar de pertinência do inquérito referido é pragmático, uma vez que obedece ao cálculo de uma estratégia argumentativa. Por outro lado, trata-se de aduzir argumentos contra um Ministro que, por exemplo, diz ser mau o ensino oficial em Portugal. A sua verdade é assim uma verdade de oportunidade. No processo agónico de uma interacção argumentativa, qual braço de ferro interpretativo que continuamente trava com o Ministério da Educação, com outras Universidades, com uma

população discente, enfim, com o espaço público, uma Reitoria que pode invocar a opinião largamente favorável dos seus alunos relativamente ao ensino ministrado na sua Universidade utiliza, sem dúvida, um forte argumento. Aliás, pode mesmo dizer-se que, se a verdade de um ensino se medir pela eficácia de uma argumentação, pela eficácia de um procedimento retórico, há boas razões para estar satisfeito com ele.

Mas esta perspectiva não nos parece inteiramente satisfatória. O inquérito, qualquer inquérito, tem de confrontar-se com uma epistemologia e uma metodologia científicas. E estas já há muito estabeleceram que as opiniões não valem todas o mesmo, e que os actores sociais não estão em condições objectivas (sociais) de poderem emitir opiniões (válidas) sobre todos os assuntos, e que as perguntas a fazer sobre o que quer que seja dependem sempre do lugar objectivo (social) de observação⁽¹⁸⁾, sendo uma ingenuidade pensar que um questionário, no caso o questionário apresentado na Universidade do Minho, avalia "objectivamente" o ensino, quer dizer, da única maneira possível, com as únicas perguntas possíveis.

Esta é a "razão" sociológica. Mas de momento vamos regressar a Michel Foucault e ao seu conceito de prática discursiva. É nosso intuito mostrar como, através deste conceito, Foucault retira as representações do campo argumentativo.

Dissemos já que o ponto de vista de M. Foucault sobre as representações tem um alcance que não tem o de Hacking. Podemos agora generalizar e dizer que o conceito de prática discursiva é muito mais vasto e abrangente que o horizonte para que aponta qualquer teoria argumentativa.

O conceito de prática discursiva remete, com efeito, para um domínio de produções culturais de uma amplitude diferente daquela que uma história das ideias pode compreender. Remete para a vasta série de práticas políticas e sociais, sem dúvida descontínuas mas em relação, que constituem o mundo moderno na sua singularidade própria: um determinado conceito de ordem, de verdade e de sujeito. Por outras palavras, são as práticas sociais que são solidárias das representações, e não os jogos intelectuais que uma teoria argumentativa pode proporcionar⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁸⁾ Veja-se neste sentido Bourdieu (1980a: 222-235).

⁽¹⁹⁾ É interessante ver neste sentido aquilo que José Augusto Mourão (1992) diz a propósito da relação que as representações da tecnociência (no caso a bioética) mantêm com o poder político (donde, a retórica da bio-

Para melhor explicitar o ponto de vista de M. Foucault, Paul Rabinow (1985: 93-94) invoca Max Weber: "o Capitalista", diz, "não era só o *homo oeconomicus* que negociava e fabricava navios, mas era também um indivíduo que via os quadros de Rembrandt, desenhava os mapas do mundo e não deixava de se inquietar com o seu próprio destino". Estas actividades, continua Rabinow (*ibid.*), "pesavam maciçamente sobre a própria realidade do Capitalista e inflectiam os seus comportamentos". Fundando o sentimento de identidade pessoal e fundando o sentimento da realidade do mundo, tais práticas fundam um regime de interacção. Produzem *um* sentido. Não o sentido, que decorre de tal ou tal prática discursiva, mas *um* sentido, o que põe em jogo, como é de esperar, o crer do sujeito.

Sobre este último aspecto, Bourdieu contraria Rabinow, pois não está muito convencido das virtualidades da análise de Foucault. Entende que ela ilude a questão da produção de agentes sociais susceptíveis de funcionarem em sociedade e de a fazerem funcionar. Por que é que há acção em vez de nada, pergunta Bourdieu (1982a: 47)? É que a acção é antes de mais nada um empenhamento numa situação cujas condições são dadas antes de qualquer tomada de consciência e de qualquer elaboração cognitiva.

Daí a introdução do conceito de "*illusio*", que é a "forma originária de feiticismo que está no princípio de toda a acção" (*ibid.*: 48) ou, por outras palavras, "a condição de funcionamento de um jogo de que é também o produto, pelo menos parcialmente" (Bourdieu, 1991: 22).

A "*illusio*" é um conceito que preserva a *tensão insolúvel* que subsiste entre o momento de agir e a dimensão normativa da existência. Isto é, a "*illusio*" é o conceito que permite pensar a existência, sem desfazer a contradição que a torna possível — uma *dimensão determinada* e uma *dimensão parcialmente indeterminada*. A "*illusio*" é, na verdade, "uma certa forma de adesão ao jogo, de crença no jogo e no valor daquilo que está em jogo, de modo a que este valha a pena ser jogado" (*ibid.*). Fazendo funcionar o

tecnologia): "o problema das opções, das explorações da instrumentação disponível, deixou de pertencer ao foro individual ou grupal do investigador, tornando-se um domínio de intervenção de instâncias políticas". Quer dizer, as representações, sejam elas científicas ou filosóficas, "são factos sociais" (Rabinow, 1985), e mesmo factos políticos, factores de guerra (*polemos*), na luta pela hegemonia da representação legítima do mundo social, e não o consenso que resulta de uma justa decisão ditada por uma opinião razoável. Esta é que é, aliás, a lógica específica do mundo social.

jogo (social), essa crença faz, por outro lado, colidir os seus agentes, dados os diferentes interesses em jogo.

A doxa conjuga, assim, numa mesma análise, as histórias supostamente antinômicas do saber (científico) e do crer. Somos obrigados deste modo a recusar os postulados iluministas que reservam a crença para o domínio religioso, fazendo dela o contrário do saber. É que um saber pode ser o efeito de uma crença e uma crença tanto pode funcionar como o prévio estado de um saber, como pode igualmente funcionar como seu feitiço⁽²⁰⁾. Mais radicalmente, Bourdieu dirá que a crença constitui a própria condição de possibilidade histórico-social de todo o saber. “A ciência”, escreve ele, “jamais teve outro fundamento que o da crença colectiva nos seus fundamentos, que o próprio funcionamento do campo científico produz e supõe” (1992: 145)⁽²¹⁾.

Esta a razão por que nos parece descabido que Michel Maffesoli (1992: 124) venha no seu último livro encrepar a atitude sociológica de Bourdieu com o labéu de racionalismo, associando-a à ruptura iluminista entre episteme e doxa. Bourdieu não dissocia doxa e episteme. O que não crê, de facto, é no angelismo sociológico. Não crê “na espontaneidade, no vitalismo [isto é, no querer viver], naquilo que não se deixa cercar pelas instituições; não crê na astúcia, na duplicidade e nas outras práticas intersticiais *que escapam às diversas imposições institucionais*” (Maffesoli, *ibid.*)⁽²²⁾. E não acredita porque “a energética, a pulsão expressiva”, é inseparável da lógica específica do campo social, isto é, das potencialidades objectivas a este imanentes (Bourdieu, 1991: 45). A espontaneidade e o vitalismo, em suma, a pulsão expressiva, sofrem simultaneamente o constrangi-

⁽²⁰⁾ Veja-se, por exemplo, a produção da crença e do feiticismo no campo da alta costura (Bourdieu e Delsaut, 1975), ou então, no campo das artes em geral (Bourdieu, 1977).

⁽²¹⁾ A recusa da dicotomia crença/razão não pode, no entanto, hipotecar a competência da razão a crenças cegas ou a convicções dogmáticas, como bem assinala Rui Grácio (1992: 72).

Atente-se, porém, que para decidir da legitimidade das crenças, este investigador invoca a retórica, entendida como uma racionalidade argumentativa (*ibidem*). Pela nossa parte, e como decorre do ponto de vista que temos defendido, pensamos que essa legitimidade deve ser procurada antes do lado daquilo a que Bourdieu (1992) chama “antropologia reflexiva”, ou então “pragmática sociológica” (Bourdieu, 1982b), dadas as virtualidades que esta encerra, no sentido de esclarecer o conteúdo social dos nossos esquemas mentais.

⁽²²⁾ Os sublinhados são nossos.

A pragmática hedonista e estetizante de Maffesoli (1979; s/d; 1990; 1992) é auto-referencial, ou se se quiser, autopoietica, e remete para um relativismo dilettante e descomprometido, que gozosamente se consome no pluralismo dos jogos e dos simulacros.

mento e a autorização de um dado campo social que lhes permitem converterem-se em solução específica, quer dizer, em “criação ao mesmo tempo situada e datada e irredutível às condições históricas da sua emergência” (*ibid.*: 45-46).

Pensamos, no entanto, que a posição de Bourdieu volta a distinguir-se neste ponto da tese defendida por Foucault. A “lógica específica do campo social”, que constrange e autoriza acções ao mesmo tempo contingentes e irredutíveis às condições históricas da sua emergência, remete para uma “*illusio*” fundamental, quer dizer, põe em jogo o crer específico de um sujeito. Já a “causa imanente”, que constrange e autoriza as práticas sociais e que é em Foucault, não unificante, mas coextensiva a todo o campo social, remete para relações de poder virtuais, potenciais, instáveis (Foucault, 1976) ⁽²³⁾.

Por outro lado, Bourdieu refere também “as potencialidades objectivas” inscritas no campo social, isto é, refere as reais relações de poder. Foucault fala, pelo contrário, de relações de poder virtuais, potenciais, que apenas definem possibilidades, probabilidades de interacção.

Postas as coisas nestes termos, isto é, sendo lucidamente analisados o constrangimento do campo social e a liberdade possível dos actores, numa recusa simultânea do “finalismo ingénuo” e da “visão mecanicista” da acção humana, não compreendemos também que Michel de Certeau (1980: 121) tenha podido descortinar aqui uma posição hermenêutica totalitária, fundada numa “razão dogmática” — o *habitus*. Certeau vê em Bourdieu aquilo a que com as palavras de Karl-Otto Apel podemos chamar “autocontradição performativa”. Ocorrendo, não no interior dos enunciados, mas na relação entre o enunciador e o seu enunciado, a autocontradição performativa consiste na simultânea denúncia e exigência de uma pretensão (de sinceridade, de verdade, de validade, etc.). E, a fazer fé em Certeau, Bourdieu, que tão escrupulosamente se preocupa com as condições de possibilidade da acção humana, teria acabado por ceder a essa “realidade mística” a que deu o nome de *habitus*. Quer dizer, ao desfatalizar o determinismo da acção humana, numa simultânea recusa do finalismo e do mecanicismo, Bourdieu ter-se-ia hipotecado a um e a outro,

⁽²³⁾ Deleuze (1986: 44-45), interpretando esta causa imanente que em Foucault organiza as práticas sociais, diz que ela é “uma causa que se actualiza no seu efeito, que se integra no seu efeito, que se diferencia no seu efeito”, ou por outra, “uma causa cujo efeito a actualiza, a integra e a diferencia”.

rendendo-se ao *habitus* — uma razão absoluta e um fatalismo.

Não cremos que seja assim. E embora não seja nosso propósito debater aqui o conceito de *habitus*, nem a sua pertinência sociológica, lembramos que já na sua *Leçon sur la leçon* (1982a: 37-38) Bourdieu alertou para o facto de “o princípio da acção histórica” não residir nem na consciência nem nas coisas mas na relação entre dois modos de existência do social, o que desde logo impõe uma margem de opacidade a todo o esforço interpretativo. Referia-se, por um lado, à história incarnada nas coisas, isto é, à “história feita coisa”, feita instituição, e remetia para o conceito de campo. E, por outro lado, aludia à história incarnada nos corpos, isto é, à “história feita corpo”, feita sistema de disposições duráveis, feita *habitus*. *Habitus* e campo, aí estavam duas séries causais da acção histórica, parcialmente independentes: “por um lado, as condições sociais de produção dos protagonistas, ou mais exactamente, as suas disposições duráveis; por outro, a lógica específica de cada um dos campos de concorrência em que estas disposições são investidas (campo artístico, campo político ou campo intelectual)”. E a envolver estes dois espaços relativamente autónomos, Bourdieu assinala ainda os constrangimentos conjunturais ou estruturais que sobre eles pesam.

Ora, sendo verdade que estas considerações apontam para uma análise simultaneamente micro e macro, não nos parece, porém, que haja aqui qualquer desiderato totalizante, e menos ainda totalitário⁽²⁴⁾. Neste sentido, e concluímos rapidamente o nosso ponto de vista, não nos parece aceitável que Paulo Monteiro retome esta severa apreciação de Certeau para concluir três coisas sobre Bourdieu. Antes de mais, que Bourdieu é afinal pouco menos que um sofista, dada “a sua constante retórica, com o recurso fundamental a sucessivos jogos de palavras” (Monteiro, 1990: 117). Depois, que Bourdieu é um dos últimos abencerragens da sociologia do século XIX, incapaz de dialogar com as “atitudes e perspectivas epistemológicas que cada vez são

(24) Diz Paul Ricoeur (1990:18) que uma hermenêutica totalizante, que pretendesse abolir a diferença entre a versão explicativa e a versão compreensiva do sentido, só se poderia reclamar do saber absoluto hegeliano. Ora, Bourdieu preconiza a sinergia entre a explicação e a compreensão, e nunca a abolição da diferença entre ambas. Adoptando embora um modelo de análise preferentemente explicativo, Bourdieu (1992: 221) sabe que nunca se poderá deixar de fazer “o caminho de regresso à experiência primeira que a construção científica teve que suspender”. Haverá sempre que “romper com os instrumentos de ruptura que anulam a própria experiência contra a qual se construíram” (*ibid.*).

mais consensuais nas comunidades científicas" (*ibid.*: 118). Finalmente, que essa espécie de metafísica a que se condena — as normas sociais por que todos somos objectivamente medidos — se constitui numa "essência da sociedade capitalista" (*ibid.*). Como vemos, um modo bem pouco eufemístico de dizer que a sociologia de Bourdieu legitima e reconforta a ordem estabelecida.

Esta última crítica de Paulo Monteiro é, aliás, deveras surpreendente, uma vez que é directamente arremessada àquilo que a aposta sociológica de Bourdieu tem de mais singular: a luta iconoclasta pela desfatalização e desnaturalização de todas as doxas, mesmo das científicas, destruindo os mitos que enroupam o exercício do poder e perpetuam a sua dominação, sem prejuízo do reconhecimento da radical não-transparência da acção histórica, o que aliás frustra qualquer propósito de reflexão total.

4. Do *ens* *realissimum* ao *primum* *relationis*

Berger e Luckmann (1985: 36) entendem que é a análise fenomenológica o método que melhor pode "esclarecer os fundamentos da vida quotidiana", como se todo o viver humano apenas se pudesse dizer experiência ou intenção do sujeito. A realidade da vida quotidiana, dizem, está organizada em torno do "aqui" do meu corpo e do "agora" do meu presente, de modo que é "o *realissimum* da minha consciência" que me é apresentado aqui e agora na vida quotidiana, sendo de assinalar o carácter intencional comum a toda a consciência (*ibid.*: 37 e 39).

A produção do sentido não se reduz, no entanto, como refere Francis Jacques (1987: 198), ao poder instituinte de uma intenção do Mesmo, nem ao poder representativo de uma *Erlebnis* (experiência). Pensamos mesmo que é falacioso (*phenomenological fallacy*) o discurso que pretende obedecer à própria coisa, manifestá-la, deixá-la ser, ao mesmo tempo que se nega a ultrapassar a experiência, que é sempre experiência vivida por alguém.

É verdade que a linguagem diz mais facilmente as coisas que as relações, os estados que os processos (Bourdieu, 1982a: 35). Isso não pode impedir-nos, todavia, de defender o *primum relationis*, mais forte e fundamental que a ordem intencional (proposta por Grice, ajustada por Searle, e interpretada por Ricoeur à conta da fenomenologia).

Veja-se o caso de um facto relacional, como o encontro entre duas pessoas. De modo nenhum podemos submeter o processo relacional ao ponto de vista do eu, encarando-o

como um dado apresentado à consciência. Assim como a relação amorosa é irredutível a um efeito ou a um fantasma amoroso, da mesma forma toda a relação que se mantém relação é inobjectivável em simples propriedade relacional.

Não é, pois, possível dizer, à confiança, como fazem Berger e Luckmann (1985: 39), que o mundo quotidiano é "o meu mundo por excelência". Enquanto não rompermos com a ideologia espontânea do indivíduo, *ens realissimum*, sede de todo o processo de significação, fonte de toda a iniciativa semântica, vemos mal como pode ser realmente assegurada a intersubjectividade. É que "a minha relação com os outros não deriva de eles tal como eu poderem dizer 'eu', mas inversamente" (Jacques, 1987: 195). Se uma relação entre dois interlocutores não for previamente assegurada, eles vão certamente perder-se em conjecturas (*ibid.*).

Sem dúvida por reacção contra o racionalismo, tende-se hoje a privilegiar o enunciador em prejuízo dos sistemas de representação e de comunicação por ele interiorizados, a ordem do discurso e a ordem social. Mas o que é um facto é que só através destes sistemas alguém comunica efectivamente. Não se pode, por exemplo, continuar a pensar como Ogden e Richards e adoptar uma visão unidimensional da linguagem, reduzindo-a ao discurso e descurando por inteiro os factos condicionantes da língua (Joly, 1982: 110). Não se pode continuar a pensar que as palavras nada significam por elas próprias, e que é apenas quando alguém faz uso delas que elas significam alguma coisa (*ibid.*). Se as palavras nada significam fora do uso que delas fazemos, como explicar que se produza sentido a partir de nada?

Numa palavra, não é possível acolher sem reserva as análises pragmáticas e fenomenológicas, que fazem referência exclusiva ao enunciador, ao uso, ao contexto e à experiência pessoal, como se o contexto, o uso e a experiência pessoal tivessem, por si sós, um poder de produção semântica. ■

Referências Bibliográficas

98

- Barthes, Roland 1964 "Rhétorique de l' image", *Communications*, 4.
- Barthes, Roland 1970 "L' ancienne rhétorique", *Communications*, 16.
- Berger, Peter;
Luckmann, Thomas 1985 *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes.
- Bourdieu, Pierre 1977 "La production de la croyance", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13.
- Bourdieu, Pierre 1980a *Questions de sociologie*. Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre 1980b *Le sens pratique*. Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre 1982a *Leçon sur la leçon*. Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre 1982b *Ce que parler veut dire*. Paris, Fayard.
- Bourdieu, Pierre 1983 "O campo científico", in Renato Ortiz (org.), *Pierre Bourdieu*. S. Paulo, Ática.
- Bourdieu, Pierre 1989a *O poder simbólico*. Lisboa, Difel.
- Bourdieu, Pierre 1989b "Gens à histoire, gens sans histoire", *Politix*, 6.
- Bourdieu, Pierre 1991 "Le champ littéraire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 89.
- Bourdieu, Pierre;
Wacquant, Loïc 1992 *Réponses*. Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre;
Delsaut, Yvette 1975 "Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1.
- Carrilho, Manuel M. 1990 *Verdade, suspeita e argumentação*. Lisboa, Presença.
- Carrilho, Manuel M. 1992 *Rhétoriques de la modernité*. Paris, PUF.
- Certeau, Michel de 1980 *L' invention du quotidien*, vol. I, *arts de faire*. Paris, Union Générale d' Editions.
- Certeau, Michel de 1983 "L' institution du croire", *Revue de sciences religieuses*, 71.
- Crespi, Franco 1992 "Sociologie postmoderne/sociologie de l' existence", *Sociétés*, 35.
- Deleuze, Gilles 1986 *Foucault*. Paris, Minuit.
- Foucault, Michel 1971 *L' ordre du discours*. Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel 1972 *L' histoire de la folie à l' âge classique*. Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel 1975 *Surveiller et punir — naissance de la prison*. Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel 1976 *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.

- | | | |
|-----------------------------------|-------|--|
| Gadamer, Hans-Georg | 1976 | <i>Vérité et méthode</i> . Paris, Seuil. |
| Geertz, Clifford | 1973 | <i>The Interpretation of Cultures</i> , New York, Basic Books. |
| Genette, Gérard | 1968 | "Vraisemblable et motivation", <i>Communications</i> , 11. |
| Geninasca, Jacques | 1991 | "Du texte au discours littéraire et à son sujet", <i>Nouveaux actes sémiotiques</i> , janvier. |
| Grácio, Rui | 1992 | "Historicidade, interpretação e argumentação", <i>Crítica</i> , 8. |
| Hacking, Ian | 1982 | "Language, Truth and Reason", in Hollis e Lukes (orgs.), <i>Rationality and Relativism</i> . Cambridge, Mas., The MIT Press. |
| Jacques, Francis | 1987 | "De la signifiante", <i>Revue de métaphysique et de morale</i> , 2. |
| Joly, André | 1982 | "Pour une théorie générale de la signifiante", in N. Mouloud e J.-M. Vienne (orgs.), <i>Langages, connaissance et pratique</i> . Lille, Université de Lille iii. |
| Lipovetsky, Gilles | 1988 | <i>A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo</i> . Lisboa, Relógio d'Água. |
| Lipovetsky, Gilles | 1989 | <i>O império do efêmero</i> . Lisboa, D. Quixote. |
| Maffesoli, Michel | 1979 | <i>La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne</i> . Paris, PUF. |
| Maffesoli, Michel | s/d | <i>O conhecimento do quotidiano</i> . Lisboa, Vega. |
| Maffesoli, Michel | 1990 | <i>Au creux des apparences</i> . Paris, Plon. |
| Maffesoli, Michel | 1992 | <i>La transfiguration du politique. La tribalisation du monde</i> . Paris, Grasset. |
| Meyer, Michel | 1991 | <i>A problematologia</i> . Lisboa, D. Quixote. |
| Meyer, Michel | 1992a | <i>Lógica, linguagem e argumentação</i> . Lisboa, Teorema. |
| Meyer, Michel | 1992b | "Para uma retórica da razão", <i>Crítica</i> , 8. |
| Monteiro, Paulo | 1990 | "Os usos das artes na era da diferenciação social: críticas e alternativas a Pierre Bourdieu", <i>Revista de comunicação e linguagens</i> , 12/13. |
| Mourão, José A. | 1992 | "Bioética e poder político. Retórica da biotecnologia", comunicação apresentada ao colóquio "Comunidade científica e poder", do ciclo de conferências UNESCO-1992, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. |
| Perelman, Chaim; Olbrechts-Tyteca | 1988 | <i>Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique</i> . Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles. |
| Quelquejeu, Bernard | 1978 | "Démurge de persuasion. Recherches sémantiques, rhétoriques et sophistiques sur les rapports entre langage et pouvoir", in <i>Le pouvoir</i> , Paris, Beauchesne. |
| Rabinow, Paul | 1985 | "Fantasia dans la bibliothèque. Les représentations sont des faits sociaux: modernité et post-modernité en anthropologie", <i>Etudes rurales</i> , 97/98. |

- 100 Ricoeur, Paul 1983 *Temps et récit*, t. 1. Paris, Seuil.
- Ricoeur, Paul 1990 "Entre herméneutique et sémiotique", *Nouveaux actes sémiotiques*, sept.
- Rorty, Richard 1980 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Rorty, Richard 1990 *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*. Cahors, Ed. de L'Eclat.
- Santos, B. S. 1987 *Um discurso sobre as ciências*. Porto, Afrontamento.
- 100 Santos, B. S. 1989 *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto, Afrontamento.
- Santos, B. S. 1992 "Cinco desafios à imaginação sociológica", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 3 de março.
- Todorov, T. 1991 *Les morales de l'histoire*. Paris, Grasset.
- Torgal, Luís R. 1989 *História e ideologia*. Coimbra, Livraria Almedina.
- Vattimo, Gianni 1985 *La fine della modernità*, Milan, Garzanti.

Comentário de Paulo Filipe Monteiro

Universidade Nova de Lisboa

BOURDIEU E AS CRÍTICAS QUE CAIRAM AO CHÃO

A comunidade científica portuguesa tem poucos hábitos e procedimentos que contrariem o isolamento do trabalho intelectual. Saber que Moisés de Lemos Martins leu e reagiu a um artigo que escrevi, e que a *Revista Crítica de Ciências Sociais* promove uma pequena discussão do seu texto, é uma oportunidade estimulante, que agradeço.

É certo que Moisés Martins me chama à discussão apenas no final do seu texto, só como exemplo de que há em Portugal quem critique Pierre Bourdieu. Não apresenta os meus argumentos e modifica as minhas conclusões. Não me posso, porém, queixar demasiado, porque igual sorte, ou azar, tiveram no seu artigo outros autores e dos maiores — tentar articular Bourdieu com Foucault, Ricoeur, Rorty e tantos mais é um *tour de force* extraordinário, que só pode ser feito descontextualizando demasiado as perspectivas e estratégias.

Começemos pelo que mais preocupa Moisés Martins na minha crítica a Bourdieu: eu afirmaria que Bourdieu sacraliza a ordem estabelecida. Entendamo-nos. Seria descabido se eu tivesse vindo dizer que é esse o objectivo de Bourdieu. É evidente que nele encontramos um pensamento da negatividade, e até uma dogmática da crítica, que não vislumbra sequer qualquer hipótese de positividade — neste aspecto, se crítica eu fizesse, seria no sentido oposto. A questão é: ainda que a consideremos necessária ou importante, essa negatividade será, em si, um valor, ou um valor que baste? Creio que não; por isso, o que é necessário é proceder à análise crítica da estratégia dessa negatividade.

Nessa análise, não podemos confundir entre intenções, retórica e a obra enquanto sistema e prática. As intenções são insondáveis. A retórica de Bourdieu é abundante e, em termos de afirmações generalizantes, tão vaga que pouco o distingue de qualquer outro autor. O que importa é ver o que ele faz e não faz no seu trabalho. Foi a esse

respeito que dirigi críticas à sua epistemologia e às suas concepções de sociedade e de arte. Faço agora apenas o índice dessas críticas:

— o seu trabalho, que se quer desmistificador, não se debruça sobre a sua própria ciência. Contenta-se em pensar que a Sociologia é “o menos ilegítimo dos poderes simbólicos”, porque analisa e deslegitima os outros; afirma o seu saber por oposição ao não-saber alheio e com esta dicotomia evita interrogar o seu lugar. Rancière mostrou já a vontade de poder que existe nesta tentativa de institucionalização do “sociólogo-rei”. É por não abrir mão da objectividade e da racionalidade enquanto entidades absolutas que Bourdieu não pode dialogar com as novas atitudes epistemológicas, e é por isso que Martins se equivoca ao tentar esse diálogo, porque mantém a mesma atitude e apenas procura em enunciados diversos aquilo que lhe parece poder alimentá-la. Ao contrário da epistemologia que defendo, que não concebe um sujeito exterior à experiência e por isso admite e até procura a (controlada) comunicação com o senso comum, Bourdieu toma do marxismo, na sua vertente althusseriana, uma visão essencialista da teoria, e opõe ao senso-comum uma verdade que viria de uma análise objectiva da sociedade. Num texto publicado no volume *Esthétiques du peuple*, Antoine Hennion argumenta até, brilhantemente, que a *méconnaissance*, que nas teorias da alienação ou do recalçamento era um obstáculo a superar, toma-se em Bourdieu, obsessivamente, o único objecto e a sua própria teoria; se Bourdieu não pode mostrar a relatividade do seu ponto de vista é justamente porque o seu trabalho mais não consiste do que em dar estatuto científico e universal à visão corrente do que é o social e das suas distinções; o seu carácter tautológico vem do facto de apenas «transformar em saber universal a hipersensibilidade de certas camadas médias ao jogo subtil da diferenciação social»;

— na sua teoria da sociedade, Bourdieu continua o mesmo receio da perda de sentido e da impotência que lhe considera inerente. Por isso é reticente face às estratégias de procura ou interpretação do sentido, como a hermenêutica; em vez de um “pensamento fraco”, quer encontrar um ponto sólido e inquestionável. “Diante da extrema complexidade da situação actual”, Bourdieu quer *decidir*, e fortemente: não pela racionalidade argumentativa, mas por

uma "antropologia reflexiva" ou "pragmática sociológica", porque revelam "o conteúdo social dos nossos esquemas mentais". Não pode é esclarecer qual é esse conteúdo social, porque apenas possui uma teoria muito vaga da dominação, universal e transitiva. Por isso, podendo apenas *anunciar* o conteúdo social mas não analisá-lo, muitas vezes o seu percurso cessa mal revela que o fenómeno tem um carácter "social", sem chegar a tentar compreender ou explicar em que consiste; ou então, para especificar essa determinação pelo social, Bourdieu (e o texto de Martins talvez ainda mais) remete tudo para a instituição, a única instância que engendraría tudo o resto, que as outras dimensões apenas manifestariam, e que, de tão explicativa, muitas vezes não chega a ser explicada;

— daqui decorre uma atitude totalizante, que eu considerarei própria, não de toda a Sociologia do século XIX, mas daquela que já na época autores como Weber e Simmel recusaram e de que hoje cada vez mais nos afastamos. A enorme riqueza das observações de Bourdieu é sempre integrada num esquema totalizante, em que tudo é uma manifestação de uma "dominação" original, cabendo ao sociólogo desmascarar as ligações escondidas. Daqui decorrem, a meu ver, múltiplos problemas. Ao pretender desmascarar os intermediários e as ideologias que obscurecem as determinações, Bourdieu ignora os saltos radicais entre os vários tipos de experiência. Mais: a sua crítica do intermediário, que ele volta a retomar no seu livro recente *La misère du monde* (onde critica o mundo político e jornalístico como intermediário em relação ao "verdadeiro" acesso aos problemas dos cidadãos, e defende como antídoto o discurso das ciências sociais), esconde ou esconde a recorrência e reciprocidade das relações de intermediação, que tornam inevitável e crónica a instabilidade das construções com que as abordamos. Aqui inclui-se a sua desconfiança em relação à linguagem, que insere na concepção althusseriana de ideologia como manipulação, o que torna, a meu ver, claramente impossível a articulação com Foucault, Ricoeur ou Rorty;

— a visão, também ela althusseriana, dessa manipulação como um fenómeno sem sujeito, leva-o a uma concepção trágica. Apesar da riqueza com que recolhe testemunhos das práticas sociais, ou talvez, segundo Certeau, por nesse trabalho se aperceber do perigo "que essas práticas

demasiado inteligentes fazem recorrer ao saber científico", logo as anula com o "contraponto brutal de uma razão dogmática" onde se afirma que a estrutura das determinações desmente a importância que os indivíduos atribuem às suas estratégias e táticas. Assim, e na sequência de muitos autores, critiquei a circularidade fatalista da sua teoria, segundo a qual cada indivíduo interioriza, de uma forma muito profunda porque coerente, inconsciente e inscrita no próprio corpo, as determinações sociais que depois exteriorizará. Foi por isso que escrevi: "esse quadro só não poderá ser considerado metafísico se tivermos em conta que não trata de 'essências' abstractas, e sim de normas sociais: mas como '*todos são objectivamente medidos*' com essas normas, e como não se vislumbra no quadro de Bourdieu a possibilidade de as alterar, essas normas acabam por não estar longe de ser uma essência da sociedade capitalista";

— para sair dessa circularidade trágica, seria necessário reconhecer o lugar dos indivíduos e dos grupos diferentes das quatro grandes classes, as suas dimensões não apenas inconscientes mas também conscientes, as suas estratégias e projectos. Se, mesmo dentro da teoria das classes sociais, Bourdieu tem sido criticado por não equacionar os interesses e objectivos alternativos, ou mesmo contraditórios, que coexistem no seio dos indivíduos e classes, por maioria de razão uma sociologia que reconheça como as sociedades contemporâneas se afastaram da divisão da sociedade em três ou quatro grandes classes congruentes tem tido de encontrar abordagens alternativas a Bourdieu;

— por último, e para expor essas alternativas no domínio da relação com as artes, a que o meu texto se dedicava, critiquei ainda em Bourdieu o seu conceito de arte. Sempre preocupado em estudar o que lhe parecem ser as normas da burguesia, Bourdieu toma como referência única aquela «estética erudita» em que é privilegiada a forma, o olhar puro e genial, ou seja, em que "a arte é um dos lugares por excelência da denegação do mundo social". Ora, se já na época do primeiro modernismo este conceito de arte era artificialmente restritivo, mais gritantemente passou a sê-lo com o avançar do nosso século, porque se operou a erosão da estética setecentista e vanguardista a favor de uma estetização muito mais difusa, em que as artes abertamente funcionam numa situação de impureza, de contaminação umas com as outras, com a

cultura de massas e com outras esferas da vida social. Excelente oportunidade, creio, para ver que não basta declarar que um fenómeno é social, e postular, com um

esquema de determinações, “homologias” e “isomorfismos” com as classes, que ainda por cima os próprios inquéritos cada vez mais desmentem. ■