

DO ESBOÇO À RUPTURA DO DIÁLOGO

Jean-Luc Petit (Univ. de Paris-I-Sorbone)

I. O missionário inglês Wilfrid Barbrooke Grubb conta uma entrevista que ele teve um dia com um índio Lengua do Gran Chaco Paraguaião:

"Este homem chegou a meu vilarejo vindo de um lugar distante de mais ou menos cento e cinquenta milhas. Pediu-me uma indenização pelas abóboras que eu teria há pouco furtado na sua horta. Profundamente espantado, eu lhe disse não ter passado por perto do seu vilarejo desde muito tempo, e por isso mesmo não era possível que eu tivesse roubado suas abóboras. No início achei que ele estava me gozando, mas logo percebi que ele estava bastante sério. Era uma nova experiência para mim ser acusado de roubo por um índio. Diante do meu protesto, ele admitiu com toda franqueza que eu não tinha pegado as abóboras. Ao me dizer isto, deixou-me ainda mais atordoado. Eu teria esgotado a minha paciência não tivesse ele evidenciado estar falando com a maior seriedade, e em vez disto comecei a ficar profundamente interessado.

Finalmente, descobri que ele havia sonhado estar na sua horta uma noite, e ter me visto por detrás de umas plantas altas, arrancando e levando três abóboras, as mesmas pelas quais ele estava agora pedindo pagamento. 'Sim', disse eu, 'mas você acabou de admitir que eu não as peguei.' Ele concordou de novo, mas logo retrucou: 'Se você tivesse estado lá, você as teria pegado, mostrando assim que ele considerava o ato da minha alma - que supunha ter encontrado a dele na horta - como sendo realmente a minha vontade, e aquilo que eu teria efetivamente feito caso tivesse estado lá no meu corpo" (Grubb 1911:129-130).

II. Em uma passagem do manuscrito de Marcel Proust, que não foi incluída na edição original de Sodome et Gomorre II na Nouvelle Revue Française (1922), pode-se ler o seguinte:

"Quando um espírito indeciso apontava em favor da inocência de Dreyfus o fato que um cristão nacionalista e anti-semita como o Príncipe de Guermantes tinha sido convertido a acreditar nela, replicava-se: 'Mas não era ele casado com uma alemã?' 'Sim, mas...' 'E essa alemã não seria nervosa? Não seria ela apaixonada por um homem com tendências bem particulares?' E por mais que o dreyfusismo do Príncipe não tivesse sido incutido nele por sua mulher, e não tivesse nenhuma ligação com os hábi-

tos do Barão, o antidreyfusista filósofo concluía: 'Você bem vê! O Príncipe de Guermantes pode ser dreyfusista com a maior boa fé. A influência estrangeira pode ter agido nele de um modo oculto. Este é o modo mais grave. Vou lhe dar um conselho. Cada vez que você encontra uma dreyfusista, averigue um pouco. Não muito longe você achará o gueto, o estrangeiro, a inversão sexual, ou a wagneromania.' E, covardemente, abandonava-se a conversa, porque teria que se admitir que a Princesa era uma wagneriana apaixonada" (Proust 1954:1185).

III. Coagido a responder francamente às perguntas de Sócrates e a deixar de monopolizar a conversa saindo do assunto, Protágoras se mostra cada vez menos interessado no debate:

"A meu ver, Sócrates, diz ele, o assunto não é tão desprovido de complexidade que fosse possível admitir que a justiça seja coisa piedosa e a piedade coisa justa. Minha opinião é, pelo contrário, que há alguma diferença. Mas, acrescentou ele, o que importa isso? Admitamos, já que você quer, que a justiça seja coisa piedosa e a piedade coisa justa!"

Sócrates, porém, não se deixa enganar e responde:

"Não me peça para admitir isto! Eu não me interesso em pôr à prova seus se você quiser, nem seus se você acha, mas eu mesmo e você; porque só falando em termos de 'Você' e de 'eu' poderemos pôr a nossa argumentação à prova, livrando-a dos se" (Platão Prot. 331c).

Não tendo podido evitar um novo rodeio via a interpretação dos poetas, Sócrates convida Protágoras a tomar por modelo o procedimento dos "homens que a maioria de nós pretende ser, os que conversam entre si a partir de seus próprios recursos, usando sua própria linguagem para pôr os outros à prova e, reciprocamente, se submetendo eles mesmo a essa. Aqueles que agem assim, temos, você e eu, a meu ver, que imitar, trocando um com o outro palavras que sejam as nossa próprias, a fim de pôr à prova tanto sua verdade quanto nós mesmos" (Prot. 348a).

Mas este tipo de debate, não podendo acrescentar aos seus lauréis um novo sucesso oratório, não podia oferecer nenhum atrativo para Protágoras, que começa então a se esquivar, a aquiescer sorridente com um aceno da cabeça, e acaba por não mais responder:

"Desta vez, ele não consentiu mais nem sequer a dar um sinal de aprovação, e se calou: 'O que há com você, Protágoras?' disse-lhe então Sócrates; 'à questão que eu lhe coloquei, você não responde nem pelo sim, nem pelo não?' - 'Acaba você sozinho!' - replicou ele" (Prot. 360d).

Cada um desses episódios lança um notável desafio a quem estuda a estrutura conceptual do diálogo:

O missionário não pode senão ver uma contradição flagrante entre o fato dele ser acusado pelo índio do roubo das abóboras e o fato que ao mesmo tempo o índio reconhecer não ter elepegado nelas, e nem sequer ter tido a possibilidade de pegá-las. Dividida entre o mundo fatural das nossas ações e o mundo intencional dos sonhos,

tido como não menos real pelo índio, toda a discussão vira ao absurdo. Uma coisa que nós poderemos materialmente ter feito, qualquer que seja a intenção que possamos ter tido, - ou que alguém possa nos ter atribuído - é uma coisa que não fizemos. Mas se só a intenção importa, e se qualquer um pode ter, em sonho, acesso privilegiado a esta intenção, quem poderá se livrar das acusações as mais estapafúrdias? Donde a primeira reação do missionário: esse homem está me gozando! Ele não pode seriamente manter um pedido de indenização baseado apenas num sonho.

Que um espírito indeciso seja impressionado pelo fato do Príncipe de Guermantes ter sido convertido a acreditar na inocência de Dreyfus, isto não é critério para o antidreyfusista convicto, porque pouco lhe importa o fato da culpabilidade ou da inocência de um indivíduo qualquer. O que ele procura entender é o que impediu - ainda que sobre esse único ponto - um membro de um grande família francesa de pensar como um "bon français". Ao invés de atribuir à obstinação dos fatos tal mudança de opinião, ele prefere incriminar a influência oculta de causas ainda menos recusáveis por serem elas sem ligação aparente com o caso. Assim, a verdade que o primeiro tenta discernir é apenas para o segundo um contra-senso, mera ilusão de um espírito enganado.

Sócrates, segundo a observação de Zenão, tem alguma coisa das cadelas da Lacônia: uma vez que um assunto tenha desabrochado, - no caso, o da unidade ou pluralidade da virtude - ele "persegue e despista tudo o que é dito (Platão Parm 128 c). Atendo-se à questão, ele não sossega enquanto não traz o interlocutor de volta a esta, até que ela seja resolvida, e nos seus últimos pormenores. Nesta busca incansável, ele se obstina em fazer colaborar Protágoras. Mas não podia ter escolhido pior parceiro, já que este não tinha outro desejo senão, segundo a feliz expressão de Hípias, o "de soltar todas as suas velas, de pegar o vento favorável, de fugir no alto mar da eloquência, enfim de perder a terra de vista" (Prot. 337a). Assim Protágoras procura esquivas, usa cavilação, afeta distância e indiferença. Ele nunca se interroga sinceramente sobre a questão em debate, nem se atém a discuti-la até o fim. Cada vez que pode encolhe-se e faz repousar sobre Sócrates a parte que lhe cabe na discussão. Mas como nunca se considera realmente comprometido pelo que diz, e aventa somente o que pode entreter Sócrates na ilusão de ter um interlocutor, a conversa toda fica viciada, de tal modo que o próprio Sócrates acaba por se contradizer.

II

Nestes três exemplos de diálogo, malgrado suas diferenças, verifica-se como a dificuldade encontrada - ou a recusa - de um ou outro interlocutor em tomar a sério o que o outro diz, e portanto a não tomada a sério do objeto de que se trata, põe em perigo o próprio sentido de uma entrevista, podendo acarretar até mesmo o rompimento da comunicação. Seriam excepcionais, diálogos como estes, que não tem nenhum ponto de referência comum sobre o qual os interlocutores possam se pôr de acordo no decorrer do seu intercâmbio? Em tais diálogos, faltando aqueles critérios comumente

admitidos por ambas as partes, e que são exigidos para que se resolva o problema, não é possível que se chegue a uma conclusão na questão discutida. Esta observação traz consigo uma série de conseqüências teóricas para o tratamento do diálogo. A eventualidade a ser enfrentada é que qualquer tentativa, partindo da correspondência unívoca que há de ser mantida entre o juízo como unidade de pensamento, e o que é referido através do juízo a título de objeto, possa malograr quando confrontada com uma classe de diálogos que a experiência de todo dia demonstra particularmente comum. Assim, toda e qualquer teoria do diálogo mais ou menos decalcada da estrutura semântica do juízo, pode aparecer hipotecada por uma inadequação fundamental.

De onde vem tal inadequação? Possivelmente de uma tradição platônica que nos induz, - sem que nos apercebamos claramente - a enquadrar à força qualquer tipo de comunicação humana num esquema que, de fato, só convém para um tipo muito especial de diálogo. Tipo este privilegiado por Frege, e no qual a "resposta", ou a solução do problema acha-se numa clara exposição dos termos da própria questão. Para isto não se precisa mais do que de um ouvinte virtual. (Isto é o caso, por exemplo, na matemática.) No tipo de problema tratado por Frege - mas não necessariamente em qualquer matéria a discussão - existe uma certa perfeição, a do ideal lógico, capaz de conter as divagações jamais ausentes de uma conversa real. Com efeito, por diversas que sejam as aproximações da solução de um problema matemático pelos que se empenham em procurá-la, tais aproximações não deixam de verificar uma correspondência estrutural suficiente para justificar a sua confiança na identidade objetiva do que está sendo referido (Frege 1968:35-36). De modo que, neste contexto, não se trata mais do fulano nem do beltrano do bate-papo usual, mas somente do que está em questão: "die Sache selbst".

Uma vez que o "Doch kehren wir zum Ernste zurück!" (1967:314) de Frege afastou qualquer possibilidade de uma frase ser interpretada de modo diferente por diferentes utilizadores da linguagem, sobressai o pensamento puro. Sendo perfeitamente substituíveis um ao outro, os interlocutores, apesar da variedade de suas expressões lingüísticas, são tidos como apreendendo um pensamento que eles interpretam num sentido único, pois este pensamento é tampouco o produto da atividade pensante de um que da do outro. Ambos o julgam verdadeiro ou falso, sem tolerar que um afirme sua verdade enquanto o outro afirmasse sua falsidade. Para tais interlocutores, um pensamento é, estritamente falando, o que pode ser verdadeiro ou falso; as frases só tendo um sentido comunicável quando podem ser reduzidas a uma proposição exprimindo tal pensamento. Cada interlocutor tomando a sério o que o outro diz, o faz esperando obter dele esta informação verdadeira, e pronto a contradizê-lo caso ela se revele falsa. Fora disto eles não têm nada a se dizer. Pois interlocutores ideais não se deixam implicar num tipo de conversa que não tenha como meta única a informação de um pelo outro!

Chamemos este de "diálogo referencial". Há de se pôr em dúvida se tal modelo convém para qualquer tipo de intercâmbio verbal, e não apenas para o que se trava entre pesquisadores científicos empenhados na procura de seu objeto, e mesmo

neste caso, se tal modelo pode ser aplicado sem bastante idealização da nossa parte quanto ao curso efetivo deste tipo de transação. É bem mais provável que encontremos na prática o tipo de diálogo perturbado, que um desacordo, seja quanto aos seus fins, seja quanto aos seus meios, impede de prosseguir.

Nossa análise poderia ajudar a descobrir as fontes da precariedade e da incerteza do diálogo na vida cotidiana. Nas palavras trocadas em tais circunstâncias, principalmente nas aproximações iniciais ou à beira da ruptura, tal análise não deve impor tamanhas condições de significação que levassem a lhes negar todo significado, sob pretexto que não preencheriam os requisitos mais fortes de um diálogo científico. É intolerável se contestar o direito de exprimir um pensamento àquele cujas palavras não nos pareçam pertencer - por causa de uma demasiada divergência de vistas sobre o assunto - à ordem de coisas que se pode afirmar ou negar. Tal é, por sinal, a moral que tira Levy-Bruhl no fim de sua carreira, e que o leva a abandonar a sua falsa teoria do caráter "pré-lógico" da mentalidade primitiva (1949). Igualmente, o que desqualifica qualquer teoria tirada das indicações de Frege mencionadas acima, é que em circunstâncias onde não há possibilidade nem de acordo nem de desacordo, o único recurso desta teoria seria o de não reconhecer o outro interlocutor como exprimindo um pensamento. Se ter sentido equivale a poder ser contradito (em caso de falsidade), tal equivalência se suprime quando os interlocutores não se situam num terreno comum de compreensão.

Daí termos que abrir mão da idéia de buscar na apreensão, ela mesma duvidosa, de um incerto referente, um meio de assegurar um sentido ao que se está dizendo. Isto não quer dizer que não houvesse em Frege sugestões mais proveitosas para uma concepção do diálogo. De fato, não precisamos ir longe para encontrar uma. Pois não deixa de ser verdade que já a metáfora fregeana da "apreensão", seja esta apreensão bem sucedida ou não, nos faz entrever qualquer coisa como um ato de linguagem. Se Frege chegou a sustentar que quando apreendemos uma idéia, esta idéia é tampouco o produto de nosso ato de apreendê-la quanto um lápis é criado por nosso ato de pegá-lo entre o polegar e o índice, foi sem dúvida por não ter ele reconhecido o caráter lingüístico do ato de apreender (1969:149). A menos de se admitir que a objetividade do sentido tenha caído do céu na conversa humana, não se pode evitar de buscar-lhe a origem num ato lingüístico através do qual ambos interlocutores dão sentido às palavras um do outro enquanto envolvidos no jogo mesmo do diálogo. Não tendo necessariamente a forma de uma troca definida por regras, este ato poria, pelos menos, quem o fizesse em relação ativa com um outro utilizador da linguagem, e forneceria um ponto de apoio ao significado daquilo que se diz, não somente no tipo de diálogo chamado acima de "referencial", mas também ao se estabelecer -ou interromper- a comunicação.

Parece-nos que recorrer aqui à teoria dos "atos de linguagem" pressuporia já resolvida a questão da existência ou da ausência de regras institucionais pré-estabelecidas (Searle 1969). Vale a pena, então, ver se uma simples teoria da ação, sem parti-pris a este respeito, não poderia nos ajudar a restabelecer a passagem entre a teoria do juízo segundo Frege e uma teoria do diálogo. Mas uma teoria de qual

tipo de ação?

Na verdade, no quadro de uma troca habitual de vistas, quem emite um julgamento não estatui de modo impessoal sobre um estado de coisas meramente objetivo. A expressão do seu pensamento nunca é tão completa que seu sentido pudesse ser exatamente como se tivesse sido ele achado "escrito na parede", - "an die Wand geschrieben" - / (1969:138), assim como o queria Frege. (Não obstante Frege, nada revela melhor qual espécie de gente escreve nas paredes, que certos pensamentos escritos sobre certas paredes!...) Como todo ato, o ato de juízo comporta a referência ao próprio agente que o cumpra. Esta auto-referência à pessoa do falante, sendo indissociável do contexto do diálogo, não pode ser incluída no conteúdo da proposição enunciada, sob pretexto de conferir a esta um significado completo. Aquele que está falando tem de chamar atenção sobre o fato que é ele-ele que se distingue de imediato do seu interlocutor por estar justamente cumprindo o ato da palavra - que afirma estarem as coisas assim ou assim. Pois o fato de ser ele, e não o outro, que é desta ou daquela opinião, já é por si só boa parte do que ele está querendo dizer. Na hipótese de uma evolução positiva do diálogo, a superação progressiva desta diferença dará a medida do caminho que eles terão percorrido um em direção do outro. Mas, até lá, o importante é que o fato exprimido o seja por esse ao invés daquele. Para dar isso a entender, o primeiro não tem que acompanhar sua afirmação de um gesto, como o de apontar o índice para si mesmo; já que sua própria afirmação é este gesto. Querer traduzi-lo em palavras, na ilusão de conferir ao seu pensamento a impessoalidade de um objeto, só acarretaria despojar o diálogo de um ato necessário a seu prosseguimento normal (Frege 1969:146).

No momento de exprimir o seu pensamento a alguém, cada um apóia esse pensamento com uma certa "força afirmativa" que, porém, - concedamo-lo a Frege (1967:347) - nada acrescenta ao conteúdo da frase. Que manifesta esta força, então, senão que o falante se empenha no que diz, afiança pessoalmente diante do interlocutor a verdade do seu pensamento. O que pretende verdadeiro, ele está resolvido a sustentá-lo, caso seja confrontado com objeções que se pretendam de maior força. A metáfora da "força" não é nada imprópria: a transação entre dois interlocutores se enfrentando ou, melhor, desafiando um a outro, nunca deixa de comportar algum dinamismo, alguma veemência significante. Pelo fato que diz aquilo que pensa, quem intervém num diálogo mobiliza certos poderes de que sempre dispõe. Quando interrogado sobre o que quer dizer, ele está disposto a dizê-lo de outro modo, dando a entender a mesma coisa de maneira diferente. Isto porque podemos sempre "socorrer o que dizeros" - segundo a feliz expressão de Platão (Phae. 275e) - e assegurar-lhe uma defesa, levando em conta aquele a quem nos endereçamos.

Deste ponto de vista, o ato de juízo entretém o mesmo relacionamento que todos os outros atos com seus atos de base, como os chamam os teóricos da ação (Danto 1973). Ele se enraíza no que cada um faz diretamente ao exprimir um pensamento: "abrir a boca", "altear a voz", "chamar atenção", "entabular a conversa", "intervir", "continuar" etc. Volta-se sempre a uma seqüência de atos primários como estes,

cada vez que se procura enumerar as coisas que fazemos ao dizer qualquer coisa a alguém.

Considerando a sua relação com tal seqüência de atos de base, um pensamento é "meu" do mesmo modo que meus gestos são meus. De um lado ele é um acontecimento exteriormente observável. Pois eu não exprimiria nada se não desse expressão a este pensamento num acontecimento que eu mesmo estou produzindo ao me voltar para alguém e projetar a minha voz na sua direção. Sendo localizável no espaço desse relacionamento entre o interlocutor e eu, e na duração desse relacionamento (senão no espaço-tempo do mundo), este acontecimento é o aspecto externo imediato do meu ato de juízo. De outro lado, não me ocorreria localizar este acontecimento nesta boca, a qual se revelaria ser a do indivíduo chamado de um certo nome (o meu), como se fosse ela uma localização indiferente. De início eu o situo na minha boca, ou, mais precisamente, nesta região próxima, sem contorno definido, onde minha voz torna-se efetiva para o outro. Eu não profiro estes sons vocais, usando -como se fossem instrumentos- desta laringe, desta língua, deste céu da boca, destes dentes, etc.; mas ao seguir o fio do meu pensamento ou ao enfrentar as contribuições e objeções do outro, segue-se naturalmente um fluxo sonoro distintamente articulado. E tudo que preciso para isso é, pela mesma ocasião, posto em movimento. Não é de outro modo que meus movimentos põem em ação minhas aptidões corporais espontâneas, minhas forças.

Há um outro aspecto do diálogo irreduzível ao que seria um funcionamento anônimo da linguagem: se só pudéssemos entrar em diálogo com alguém depois de certos que o outro usa da mesmíssima linguagem que nós, ou pelo menos de um conjunto de proposições cada uma das quais fosse a contrapartida dual de uma das nossas, nunca entraríamos em diálogo com ninguém (Frege 1968:35-36). Quem se pusesse a exigir tais garantias para prosseguir num diálogo, já teria suspenso este diálogo. De certo, é preciso que nos expliquemos para sermos compreendidos. Mas é vão esperar que à força de esclarecimentos sobre o que queremos dizer, consigamos uma clarificação definitiva capaz de estabelecer uma vez por todas para o interlocutor o que queremos dizer, e isto qualquer que seja sua receptividade. Só dispomos de uma coleção de expressões aproximadas, capazes, no máximo, de auxiliar o outro - contando que ele as leve em conta - a se orientar quanto ao sentido do que queremos dizer. Uma formulação perfeitamente explícita do que estamos visando está fora do nosso alcance. Além disso, temos que confiar no interlocutor. Temos que esperar que, num esforço pessoal de compreensão, ele tome a si a iniciativa e venha ao nosso encontro, fazendo sozinho a metade do caminho (Frege 1967:270,288). O que é visado através das palavras impróprias, das metáforas e imagens, que servem mais para lhe indicar o caminho certo, será ele capaz de enxergar? Tal é o voto que fazemos. No entanto, o fato do diálogo só ser possível se baseado nesta confiança na boa vontade do outro, não permite esperar que tal confiança encontre mais reciprocidade neste contexto que nas outras ocasiões da vida. Em todo caso nenhuma necessidade poderá forçar o outro a isso.

Mas tomemos as coisas pelo lado pior: suponhamos o diálogo em perigo, e vejamos qual pode ser o comportamento do interlocutor. Se A pode afirmar com toda

força de convicção, ele pode também reter a força afirmativa das suas palavras a um grau inferior ao do juízo no pleno sentido do termo, colocando B numa dúvida crescente sobre o que A está realmente pensando, e assim tornando B cada vez mais insistente no seu pedido de esclarecimento, pelo menos enquanto a crescente impenetrabilidade de A não chega a desencorajar tal pedido. Já que estas considerações nos convidam a representar esta "força afirmativa" como gradual, seria conveniente introduzir a escala toda, da qual o juízo representa o grau mais alto. Para determinarmos os outros graus, basta que façamos confiança a linguagem comum, dado que ela já passou por um crivo fino as mil nuances com as quais, afirmando com mais ou menos força, marcamos o grau de seriedade que pretendemos conferir as nossas próprias palavras, e, ao mesmo tempo, o caráter literal ou não que estamos dando ao que dissermos.

Gostaríamos de construir tal escala sobre o modelo da série das omissões de força crescente que foi proposta por Von Wright para as várias formas de não fazer um determinado ato (1963:45-46). Nos graus inferiores desta escala, colocamos todas as expressões traduzindo alguma reserva, alguma reticência do falante em se empenhar no que diz. Nos graus superiores se enquadram as expressões da boa fé, do sério, da sensatez, da franqueza, - ou então, para nos atermos à analogia com as omissões: as da má fé, da gozação, do fingimento, da impermeabilidade, até mesmo da recusa.

Agora que temos reinterpretado o que cada interlocutor traz ao diálogo em termos de atos e/ou abstenções, podemos encarregar a teoria da ação de esclarecer os mecanismos do diálogo: sua construção, seu rompimento, sua improvável sublimação num diálogo referencial; o caráter precário da consolidação de um sentido no curso do diálogo; enfim a transação toda entre os interlocutores como fábrica humana do sentido. Podemos, agora, propor uma concepção do que foi acima caracterizado como "força afirmativa" no diálogo, tirando da aparelhagem conceitual de Von Wright (1971) a sugestão que a estrutura lógica do silogismo prático é subjacente à troca de palavras de nossa comunicação habitual.

Eis a síntese dos princípios da análise:

Entrar num diálogo é um ato oriundo, como tal, dos nossos poderes espontâneos a título de sujeito falando: o que dizemos, queremos dizê-lo. Mas de modo algum o queremos dizer a qualquer um. Somente o afirmamos com esta força afirmativa toda especial que nisso investimos, se estamos em condição de alcançar as intenções do nosso interlocutor, seja em lhe pedindo o esclarecimento destas, seja em forçando para nós mesmos uma explicação intencional de suas palavras ou de seus atos.

O que ele diz representa o explanandum desta explicação intencional. A intenção que ele reconhece ter tido, ou que a ele atribuímos, colocando o que ele diz no contexto do que sabemos a seu respeito, representa o explanans. O desvelamento dessa intenção completa o quadro das coisas que sabemos sobre ele, e que compõem o fundo das motivações de seus atos, não necessariamente lingüísticos: a comunidade cultural a qual ele pertence, seu conjunto de preconceitos ideológicos, seu caráter, etc. Só tendo uma idéia, mesmo parcial, disso tudo, podemos escolher as metáforas a

serem empregadas para dizer a ele o que queremos dizer.

Temos agora com que construir um silogismo prático (SP): Primeira Premissa: Eu quero dizer x ; Segunda Premissa: Sei que só o posso dizer, em se tratando de fulano, dizendo-lhe y ; Conclusão : Digo-lhe y . - Novo ato que provoca, da parte do meu interlocutor um novo pedido de explicação, que o ajudará na construção de um novo silogismo prático, o qual se conclui em retorno pelo seu próprio ato de afirmação, etc.

A estrutura lógica deste processo é uma cadeia de atos independentes, unicamente ligados pelos SP, isto é, uma conexão não causal, mas intencional. O elo elementar desta cadeia se compõe de dois SP estreitamente imbricados: um tomado em sentido inverso, por ser retrospectivamente reconstituído a partir de sua conclusão dada: as palavras do interlocutor; o outro tomado no bom sentido, pois o efetuamos diretamente. Em termos técnicos, o explanans da explicação intencional (EI) entra na composição da segunda premissa do SP e conduz diretamente à conclusão, o ato de palavra. Vejamos também as aplicações.

III

I. Se o missionário pensa encerrar o caso objetando ao índio há muito tempo não ter ele voltado ao vilarejo, é que, em sua qualidade de europeu moderno confrontado com um universo cultural pré-científico, ele se espanta antes de tudo pelo desrespeito às leis físicas que implica o pedido de indenização, assim como ele o interpreta na sua explicação intencional. Seu alibi pertence a uma ordem de idéias mecanistas. Por isso mesmo, o índio o re-interpreta, dentro do seu mundo mítico, como significando que o missionário só lá não esteve com seu próprio corpo. O que não exclui, e talvez até mesmo constitua para o índio uma confissão, ele lá ter ido em espírito, e ter realizado o que o sonho descobriu como seu desejo: furtar as abóboras. Por seu lado, prisioneiro do seu próprio racionalismo "materialista", o missionário só vê contradição neste comportamento que, no entanto, não deixa de ser coerente com a crença dos índios na infalibilidade do testarunho dos sonhos no que se refere às intenções alheias, e na ausência de soluções de continuidade entre as intenções e os atos. O missionário tropeça no fato wittgensteiniano que "não podemos compreender nem explicar intencionalmente uma ação que nos fica completamente alheia" (Von Wright 1971:114-115).

II: O acanhado dreyfusista de Marcel Proust queria dizer que a inocência de Dreyfus é um fato que há de ser reconhecido, quaisquer que sejam as opiniões defendidas. Mas ele sabia também que não se pode dizer uma coisa destas a um anti-dreyfusista, a menos que se ache uma linguagem não suspeita. No entanto, o antidreyfusista se apodera da apresentação que o outro escolheu para convencê-lo, a fim, justamente, de usá-la para fazer cair nos laços da sua argumentação o interlocutor desprevenido e complacente. Ele se aproveita da oportunidade para eliminar a referência

ao fato da inocência de Dreyfus. Se o Príncipe foi convertido a acreditar em uma coisa contrária as suas opiniões todas, a interpretação mais próxima é a de ter ele decidido de uma influência alheia e oculta, que tenha abalado a integridade patriótica do seu sistema de crenças. A indecisão do dreyfusista o deixa sem defesa diante do pedido de explicação do anti-dreyfusista. Isto, apesar deste pedido implicar um radical descolamento do ponto de debate, e, sobretudo, um desvio descarado imposto ao argumento avançado pelo dreyfusista. Assim este último cai na armadilha que ele não sabia estar arrumando para si mesmo ao escolher tal argumento como mais apropriado para atingir seu interlocutor. O caso aqui é o da impossibilidade de se discutir com alguém, cujo sistema ideológico é tão fechado que não permite se introduza nele nenhuma informação nova.

III. Para retratar a transação entre Sócrates e Protágoras de modo a ressaltar o que a levou ao insucesso, basta cotejar o silogismo da sinceridade com o da mentira:

SP da Sinceridade

- P1. A verdade comum vale mais do que a crença pessoal;
- P2. Esta crença minha há de ser posta à prova num debate aberto;
- C. Eu afirmo sem rodeios aquilo no qual acredito.

SP da Mentira

- P1. A crença pessoal vale mais do que a verdade comum;
- P2. Esta crença minha há de ser poupada da contradição;
- C. Eu induzo o outro a acreditar sermos da mesma opinião.

No decorrer do diálogo, o silogismo guiando implicitamente o comportamento verbal de cada interlocutor fica inacessível ao seu parceiro. De modo que a contradição das conclusões dos dois silogismos não pode se manifestar. Afastando-se, assim, de qualquer possibilidade de confronto das opiniões contraditórias, os interlocutores só fazem é desviar o diálogo do caminho de uma busca comum da verdade. Cada um insiste até o fim em colocar nas afirmações ou reticências do outro uma interpretação que as força a entrar na mesma forma que vale para as suas próprias afirmações. Protágoras é convencido que Sócrates tenta somente ganhar apoio para os preconceitos aos quais ele se apegava. E, com certeza, o convite de Sócrates a Protágoras de simplesmente dizer aquilo no qual ele acredita só faz é fornecer a este último um argumento em favor da sua teoria da relatividade da verdade às crenças de cada um. Por seu lado, Sócrates, desejando manter até o fim a ficção de um Protágoras amigo desinteressado da verdade, nem sequer releva a distância que subsiste entre eles. Sócrates depara aqui com a impossibilidade, apontada por Frege, de ser compreendido quando falta boa vontade da parte do interlocutor.

Agora vemos melhor em que sentido cada participante no diálogo se apropria do sentido do que diz o outro, desviando-o em benefício próprio. Num movimento relançado sem cessar, a divergência entre seus silogismos práticos e as explicações intencionais com as quais o outro os reconstitui provoca o deslocamento do sentido do que se diz, o qual se inscreve a cada passo sob uma nova interpretação. Interpretação esta, ela mesma se destacando sobre um fundo de motivações mais abrangentes, próprio a cada um dos interlocutores: as coisas que ele sabe, os seus preconceitos, crenças, mitos, etc. As bases de interpretação sendo em geral diferentes - até mesmo se excluindo umas as outras - só excepcionalmente um sentido consegue se unificar de modo a conquistar o caráter da univocidade. Com mais frequência, é puxado de um lado e do outro, movido sem parar de um contexto onde o que se diz significa tal coisa, chamando tal resposta, a um outro contexto onde é considerado como significando outra coisa, chamando tal outra resposta. Donde um inevitável esgotamento deste sentido, sempre em busca da sua inacessível unidade. Assim, jamais conseguimos que o outro entenda no nosso sentido aquilo que (nem sempre) nos esforçamos para lhe dar a entender. Isto porque o nosso SP e a imagem que dele o outro se forja, decididamente, não se superpõem. De pedido de explicação em pedido de explicação, uma série de inflexões insensíveis para quem fala, impede o sentido de se estabilizar o bastante para ganhar independência em relação aos interlocutores. Ele parece ser mais objeto de disputa entre o que pede explicações e aquele que as dá.

Outras vezes, felizmente, a explicação que eles tem um com o outro chega a um confronto explícito dos sistemas de crenças respectivos. Quando este confronto é leal, ele pode até mesmo favorecer tentativas para que se eliminem as vistas contraditórias, e assim abrir um caminho para uma aproximação maior. O que chamamos de "terreno comum" não é nada mais que este conjunto de motivações afinal partilhadas pelos interlocutores. As posições que ocupam a respeito do que dizem podendo, então, serem trocadas de modo que eles acabem tratando o tema do intercâmbio como se fôra ele um objeto impessoal. De sorte que o sentido, agora unívoco, do que é dito, assim como o valor de verdade da proposição que o exprime, prevaleçam de maneira decisiva sobre os atos da apreensão deste sentido e do reconhecimento da verdade dele. Atos que, nem por isso, os interlocutores podem deixar de cumprir, - mas desta vez atrás dos bastidores. Só então encontram-se os interlocutores a caminho de um diálogo referencial, tendo como horizonte um saber partilhado sobre o mundo comum.

BIBLIOGRAFIA

DANTO, Arthur C. 1973 Analytical Philosophy of Action. Cambridge University Press.

FREGE, Gottlob. 1967 Kleine Schriften. Ed. I. Angelelli. Hildesheim: G. Olms.

_____, 1968 Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Oxford: B. Blackwell.

FREGE, Gottlob, 1969 Nachgelassene Schriften. Ed. H. Hermes, F. Kambartel, e F. Kaulbach. Hamburgo: F. Meiner.

GRUBB, W. Barbrooke. 1911 An Unknown People in an Unknown Land. An account of the life and customs of the Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, with adventures and experiences met with during twenty year's pioneering and exploration amongst them. Ed. H.T. Morrey Jones. Londres: Seeley & Co., Ltd.

LÉVY-BRUHL, Lucien. 1949 Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl. Ed. M. Leenhardt. Paris: Presses Universitaires de France.

PLATÃO Protágoras; Parmenides; Phaedro.

PROUST, Marcel. 1954 A la Recherche du Temps Perdu. Sodome et Gomorrhe II. Ed. P. Clarac e A. Ferré. Paris: Gallimard.

SEARLE, John R. 1969 Speech Acts. Cambridge University Press.

VON WRIGHT, G. Henrik. 1963 Norm and Action. A logical Enquiry. Londres: Routledge and Kegan Paul.

_____, 1971 Explanation and Understanding. Londres: Routledge and Kegan Paul.