

**Identidade, cultura e semelhanças de família:
as contribuições da virada linguística ***

Alfredo Veiga-Neto **

Maura Corcini Lopes ***

Expressões ou Palavras-chave:

Virada linguística	–	Realismo	–	Pragmatismo	–	Wittgenstein
Identidade cultural	–	Semelhança de família	–	Holismo	–	Diferença

O progresso no campo da Filosofia, bem como em muitos outros, é feito por poucas pessoas, em cada geração, que vislumbram uma possibilidade até então não aproveitada. Frege e Mill, Russell e Heidegger, Dewey e Habermas, Davidson e Derrida são pessoas desse tipo. O restante de nós – os subtrabalhadores, aos quais resta limpar e utilizar o que esses pioneiros criativos consideraram como lixo – executa uma função social útil. Fazemos o trabalho sujo. Mas essa, é claro, não é nossa única função. Também fazemos muito do trabalho de pedagogia, divulgação e popularização. (Rorty, 2005, p.XVII).

Cada vez parece mais claro que é difícil superestimar as contribuições que a virada linguística está trazendo para os estudos em que as Filosofias da Diferença cruzam-se com a Pedagogia e com os Estudos Culturais. A amplitude e a profundidade de tais contribuições têm sido cada vez maiores, nas últimas décadas, graças aos brilhantes *insights* de autores como Donald Davidson, Alfred Tarski, Ludwig Wittgenstein, Hilary Putnam, Willard Quine, Jacques Derrida, Richard Rorty – para citar apenas alguns dos nomes mais importantes. Por sua vez, boa parte do que esses autores produziram está em sintonia com – ou partiu daquilo que – pensaram e escreveram John Dewey, William James, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, Thomas Kuhn – também para citar apenas alguns nomes de destaque.

Cada um a seu modo, esses e vários outros produziram ou continuam produzindo farto material filosófico no sentido de mostrar o caráter não-representacional da linguagem e a inextricável relação entre linguagem e mundo. No que concerne especialmente às questões da representação e das relações entre linguagem e mundo, pelo vigor e engenhosidade de suas produções não poderíamos deixar de mencionar também Michel Foucault e Gilles Deleuze.

Enfim, esses e muitos outros têm nos levado a ressignificar entendimentos tradicionais, seja nos campos da Filosofia, das Artes e das Ciências Humanas, seja no campo das Ciências Naturais. Suas reflexões chegam, até mesmo, a dar novos sentidos ao estatuto da própria Filosofia, vista cada vez mais como uma atividade ou prática humana¹ e menos como uma busca da racional e segura da verdade ou como “um pedestal sobre o qual repousa nossa cultura” (Rorty, 2005, p.38).

¹ Nunca é demais lembrar as palavras de Michel Foucault a esse respeito: “Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?” (Foucault, 1994, p.13)

Basta conhecer minimamente a caminhada intelectual desses autores para constatar que é muito difícil, senão impossível, agrupá-los sob um único rótulo. Mas, em que pesem as diferenças e os desacordos que eles mantêm entre si, ao darem as costas ao platonismo e às (assim chamadas) Filosofias da Consciência² todos partilham, em maior ou menor grau, de vários pontos em comum. É claro que isso não significa ser possível agrupá-los numa escola ou colocá-los sob o abrigo de uma doutrina comum; não é possível reuni-los sob o guarda-chuva de um *ismo* qualquer. O máximo que eles mantêm entre si são *semelhanças de família* – essa mesma, uma noção central neste texto e à qual voltaremos adiante.

Mais ou menos afastados do cartesianismo, do essencialismo, de qualquer forma de idealismo e daquilo que pode ser chamado de *mainstream* da Filosofia Moderna, não raramente esses autores têm sido acusados de relativismo extremado e, às vezes, até mesmo de que aquilo que fizeram ou continuam fazendo não é, propriamente, Filosofia. Afinal, como acontece com qualquer outra área do conhecimento, seus acusadores trabalham quais guardiões do templo, sempre prontos a demarcar o terreno e dizer quem pode ou não pode entrar nesse ou naquele campo, quem já está nele e ali pode permanecer, quem deve sair para nunca mais voltar...

Não se trata, aqui, de desenvolver uma discussão acerca do estatuto filosófico daquilo que aqueles autores produziram e têm produzido nem, muito menos, de articular alguma defesa ou celebração em favor das suas contribuições para, num sentido amplo, a Filosofia Contemporânea, ou para, num sentido mais restrito, a Pedagogia e os Estudos Culturais. Tais tarefas não nos interessam por quatro motivos igualmente fortes. Em primeiro lugar, porque nos falta competência e fôlego para tanto. Em segundo lugar, porque fugiríamos do escopo deste texto e desta publicação. Em terceiro lugar, porque nenhum desses autores precisa da nossa defesa ou da nossa celebração; seria até mesmo grotesco nos atribuímos essas tarefas... Em quarto e último lugar – mas não menos importante –, porque não vemos nem utilidade nem mesmo sentido em tentar marcar fronteiras para a Filosofia, em tentar dizer qual conhecimento *pertence* e qual conhecimento *não pertence* à Filosofia, em determinar qual prática intelectual é ou não é filosófica. Nesse ponto, concordamos inteiramente com Richard Rorty quando ele diz que qualquer tentativa de “determinar a natureza, a tarefa ou a missão da filosofia em geral é apenas uma tentativa de transformar as próprias preferências filosóficas numa definição de *filosofia*” (Rorty, 2005, p.XVII).

O nosso objetivo, neste texto, é bem mais modesto e um tanto utilitário.

Em primeiro lugar, mas não o mais importante, queremos mostrar alguns entendimentos que são comuns aos “partidários” da virada linguística, seja nas suas expressões e compromissos mais gerais – como o caráter pragmático, relativista, não-realista, não-essencialista, não intrinsecalista, não-representacionista e não-fundacionalista da virada linguística –, seja nas seus aspectos mais específicos – como é o caso da noção wittgensteiniana de *semelhanças de família*.

Em segundo lugar, queremos mostrar o quanto a virada linguística pode contribuir para que se promovam deslocamentos e desterritorializações de muitos dos sentidos hoje correntes

² Alguns autores têm agrupado as diferentes correntes filosóficas modernas sob a denominação genérica de *Filosofias da Consciência* ou *Filosofias da Mente*. Trata-se de filosofias que, na esteira de Descartes, “passaram a perguntar sobre o *conhecimento* da realidade [assumindo], assim, a dualidade sujeito-objeto e [transformando] a Filosofia em Epistemologia (subjungando a metafísica, a ontologia, a cosmologia, a ética, estética etc. à teoria do conhecimento)” (Ghiraldelli Jr., 2006). A tarefa básica do filósofo passa a ser explicar o conhecimento, de modo que ele concentra seus esforços “sobre o polo cognitivo da relação sujeito–objeto” (id.); para isso, o filósofo moderno precisa desenvolver métodos que justifiquem a verdade daquilo que ele pensa e diz. Nesse registro, a Filosofia concentra-se em dois tipos de textos: os epistemológicos e os metodológicos.

no campo das Ciências Humanas e, especialmente, no campo de intersecção entre as Filosofias da Diferença, a Pedagogia e os Estudos Culturais.

Em terceiro lugar, e igualmente importante, interessa-nos examinar o que podemos aproveitar de útil de alguns *insights* filosóficos da virada linguística, de modo a se obter um entendimento mais matizado – ou, talvez, mais refinado – acerca do caráter contingente/não necessário e, por isso mesmo, relativista/não-universalista dos significados de *identidade* e *cultura* e da combinação entre ambos (*identidades culturais*).

Os deslocamentos e as desterritorializações acima referidas implicam um processo de relativização e desnaturalização desses conceitos e, até mesmo, do próprio conceito de *conceito* e, por consequência, do estatuto que em geral se confere a *conceito*. Descentrar o conceito – ou seja, tirá-lo do centro e não tomá-lo nem como ponto de partida nem como ponto de chegada do pensamento – não é uma tarefa fácil para quem está acostumado a pensar segundo os cânones da Filosofia moderna; ainda é mais difícil especialmente para os herdeiros do (neo)cartesianismo.

Já antecipando o que detalharemos mais adiante: assumimos radicalmente o caráter contingente não apenas daquilo que é dito/enunciado – no caso, sobre *cultura* e *identidade* –, como, também, do próprio ato de dizer, das próprias práticas enunciativas e da linguagem mesma. Ao assumirmos a radical contingência da linguagem, despedimo-nos, *pari passu*, de qualquer forma de transcendentalismo e de necessitarismo. Como comentaremos adiante, isso tem implicações não triviais para a epistemologia e para a ética.

A esta altura, se faz mais do que necessário um alerta: este texto deve ser lido como uma introdução um tanto panorâmica a algumas das questões acima referidas. Aqui não se pretende nem fazer delas um inventário exaustivo, nem mesmo detalhá-lhas com alguma profundidade. Felizmente, nesse campo a bibliografia filosófica já é variada e numerosa, até mesmo em língua portuguesa.³ Faremos pouco mais do que articular algumas conexões e propor alguns desafios.

Concordâncias familiares

É claro que nem todos os autores citados na seção anterior podem ser adjetivados de filósofos pragmáticos; do mesmo modo, nem todos eles se engajaram nos debates filosóficos a favor ou contra a virada linguística. Mas, seja como for, todos eles concordam com a importância – e, em alguns casos (como em Davidson, Kuhn, Rorty e no Segundo Wittgenstein), com a supremacia – do ponto de vista do agente (que pensa, conhece, fala etc.). Em outras palavras, todos eles concordam que simplesmente não existe uma visão ou entendimento a partir de “lugar nenhum”⁴, isso é, não é possível qualquer (tipo de) pensamento e conhecimento que não esteja sempre comprometido com a posição daquele que pensa, conhece e fala; é impossível pensar, conhecer e falar independentemente de agenciamentos, interesses, valores e forças sociais. Nesse ponto, não há como não lembrar Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. Assim se expressou o primeiro: “onde encontrei vida, encontrei vontade de poder” (Nietzsche, 1998, p.45). Na sua esteira, Foucault (2001, p.239) disse: “uma sociedade sem relações de poder não pode ser senão uma abstração”.

³ Para discussões detalhadas e relativamente acessíveis sobre a virada linguística e outras questões de fundo aqui discutidas, vide também (além do que já está referido ao longo deste texto): Larrosa & Skliar (2001), Rorty (1988, 1990), Condé (1998, 1999, 2004), Spaniol (1989), Selman (1988), Popkewitz (1994), Pears (1988), Wittgenstein (1979), Veiga-Neto (2004).

⁴ “Lugar nenhum” parece-nos ser a melhor tradução para a palavra inglesa *nowhere*, utilizada por Thomas Nagel (1986) para defender, na contramão da virada linguística, a tese metafilosófica segundo a qual haveria, sim, fontes filosóficas pré-verbais e, portanto, pré-culturais.

Como já fizemos em outros lugares (Veiga-Neto, 1996, 2003, 2004), recorreremos aqui à conhecida expressão *ganchos no céu*, cunhada por Rorty (1988). Dizer que não há ganchos no céu onde engancharmos – ou, se preferirmos, que não há um fundo firme e último onde ancorarmos, fundamentarmos – nosso pensamento e nossa linguagem, equivale a dizer que não há esse “lugar nenhum” a partir do qual se possa pensar o mundo, conhecê-lo e falar sobre ele. Isso significa que estamos sozinhos com nós mesmos, dependentes daquilo que produzimos social/cultural/linguisticamente⁵.

Isso significa que, no registro da virada linguística, expressões como “a coisa em si mesma” ou “o fato em si” não fazem nenhum sentido; nem mesmo há sentido na expressão “em si”. Não há uma coisa ou fato fora e independentes daquele(s) que pensa(m) sobre a coisa ou o fato. O pensamento e o conhecimento não espelham, numa mente, uma suposta realidade que estaria fora e independente dessa mente; ao contrário, toda forma de pensamento e conhecimento é, necessariamente, uma relação entre mente e coisa. Trata-se de uma relação sempre contingente que se estabelece entre aqueles que partilham social e culturalmente dos mesmos esquemas linguístico-conceituais – o que é trivial, dada a falta de ganchos no céu. Mas, além disso, trata-se de uma relação (também sempre contingente) que se estabelece entre cada um que pensa, conhece e diz e a coisa que é pensada, conhecida e dita.

Tal relacionalismo despede-se do intrinsecalismo, esse entendimento segundo o qual os eventos (objetais, factuais) têm propriedades ou características intrínsecas, independentes do conhecimento que se possa ter deles. Ao não reconhecerem características intrínsecas para qualquer coisa ou fato – mas apenas características relacionais contingentes – os relacionalistas despedem-se de qualquer forma de essencialismo. Decorre daí que perguntas do tipo “que é isso?”, “como aconteceu o fato em si?” ou “qual é a natureza fundamental dessa coisa (ou desse fato)?” são perguntas sem sentido e, por isso, são más perguntas. Para usar a conhecida formulação wittgensteiniana, trata-se de perguntas que geram mal-entendidos e incômodos mentais aos quais denominamos problemas filosóficos⁶.

É fácil reconhecer em tudo isso a presença de Friedrich Nietzsche quando, em *Vontade de Potência*, ele diz que “o fato não existe, mas apenas interpretação” (Nietzsche, *apud* Condé, 1999, p.47). No mesmo sentido vai o Segundo Wittgenstein: “não analisamos um fenômeno [...] mas um conceito e, portanto, o emprego de uma palavra” (Wittgenstein, 1979, p.55).

Assim, para esses e vários outros autores, as coisas e os fatos são aquilo que pensamos e dizemos que eles são. Perguntar se existe, antes e para além do pensado ou do dito, uma realidade inacessível ao pensamento é, a rigor, uma questão metafísica pouco interessante ou, para usar a conhecida formulação do Segundo Wittgenstein, uma questão que, ao fim e ao cabo, só gera mal-entendidos. Na melhor das hipóteses, o que se pode dizer é “mesmo que exista uma realidade para além do nosso entendimento, ela só poderá ser pensada quando estiver sendo (minimamente) entendida e, nesse caso, já não estará mais para além do nosso entendimento” ...

Ao contrário de isso reacender a velha e surrada polêmica entre o idealismo e o realismo – uma polêmica que animava a Filosofia há um século atrás –, o que se coloca, agora, é um debate entre o realismo e o anti-realismo. Como argumentou Rorty (1997), a pergunta deslocou-se: a questão não é tanto perguntar se “a realidade material é dependente da mente?”, mas “que

⁵ Ao grafarmos assim essas três palavras, queremos sublinhar a inextricável relação entre sociedade, cultura e linguagem.

⁶ Nesse contexto, é conhecida a pergunta de Santo Agostinho, nas Confissões (XI/14): “Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quærat scio; si quærenti explicare velim, nescio. (Que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; se quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei). (Wittgenstein, 1979, § 89, p.49). Uma discussão introdutória a esse tipo de pergunta pode ser encontrada em Wortmann & Veiga-Neto (2001).

tipos de asserções verdadeiras, se alguma houver, encontram-se em relações representacionais para com itens não-linguísticos?”. Os partidários da virada linguística concordam que a resposta a essa segunda pergunta é simplesmente “nenhuma”.

Assim, aceitar tal anti-realismo significa rejeitar não apenas a possibilidade de uma realidade independente de nós (que faça algum sentido), mas, também, rejeitar a possibilidade de que o pensado e o dito contenham representações de uma suposta realidade antes e por fora de quem pensa e diz.

De maneira ainda mais radical, pensadores como Donald Davidson, Ludwig Wittgenstein, Richard Rorty e Wilfrid Sellars vão mais longe; para eles, não há pensamento fora da linguagem, isso é, o que não pode ser dito não pode ser pensado — ou, se quisermos, só pode ser pensado aquilo sobre o que temos algo a dizer. Para usar a conhecida formulação de Wilfrid Sellars, “toda consciência é um fato linguístico”.

A rigor, esse entendimento de Sellars — conhecido como nominalismo psicológico — está longe de ser aceito tranquilamente. Como objetaram principalmente Thomas Nagel e John Searle, a sensação de dor independe do sentido que se possa dar à dor, pois, afinal, os animais superiores e os bebês têm consciência da dor, embora não tenham consciência linguística. É claro que a essa crítica pode-se responder que tudo depende do conceito que se dá a “consciência”, de modo que a sensibilidade dos animais superiores e dos bebês não poderia ser entendida nem mesmo como uma forma de protoconsciência.⁷

Mesmo vindo de uma outra vertente disciplinar, vale a pena examinarmos o que Terry Eagleton tem a dizer sobre esse assunto. Para ele, ainda que animais e bebês interpretem (sensorialmente) o mundo — na medida em que os órgãos sensoriais são órgãos de interpretação — o que parece definir a consciência é a capacidade de interpretar tais interpretações sensoriais. Em suas palavras, “toda linguagem humana é metalinguagem. É uma reflexão de segunda ordem sobre a ‘linguagem’ de nossos corpos, de nosso aparato sensorial” (Eagleton, 2005, p.92). Seja como for, ele reconhece a possibilidade de que crianças e animais superiores façam algumas operações lógicas pré-linguísticas. Como se vê, tais questões estão longe de um acordo...

De qualquer modo, não há como compararmos pensamento e linguagem, isso é, não temos como conferir nossa consciência com nossa linguagem. Advêm daí duas consequências assaz interessantes. Em primeiro lugar, dissolvem-se as clássicas distinções entre forma e conteúdo. Em segundo lugar — e talvez mais importante —, como argutamente explicou Rorty (2005, p.149),

a Filosofia nunca poderá ser nada mais do que uma discussão da utilidade e compatibilidade das crenças e, mais particularmente, dos vários vocabulários nos quais essas crenças são formuladas. Não existe nenhuma autoridade fora da conveniência dos propósitos humanos à qual possamos apelar a fim de legitimar o uso de um vocabulário. Não temos nenhuma obrigação para com algo não-humano.

Voltemos à questão da intrinsecidade. Como lembra Rorty (2005, p.121), foram os idealistas alemães os primeiros a duvidar da distinção entre as propriedades intrínsecas e as propriedades relacionais dos objetos e dos fatos. Para ele, o princípio idealista “da internalidade de todas as relações é igual à sugestão de que pensamos sobre todos os objetos como os físicos [pensam] sobre o centro de gravidade. Nessa visão, todos os objetos são o que são em virtude de todas as relações que mantêm com o restante do universo”. Para Hegel, por exemplo, haveria apenas “um grande objeto”, um “objeto absoluto”, o *Absoluto*; fora do espaço e do tempo, a nada tal objeto estava relacionado.

⁷ Para uma discussão mais detalhada sobre essas questões, vide o capítulo 6 de *Verdade e Progresso* (Rorty, 2005).

Eis aí a inauguração, na Filosofia moderna, do holismo, esse entendimento segundo o qual não é possível distinguir entre fato e descrição do fato (Rorty, 2005, p.113). A não distinção entre o fato e a descrição do fato equivale à não distinção entre realidade e aparência, ou seja à não distinção entre sentenças tornadas –ou entendidas como– verdadeiras pelo mundo e sentenças tornadas –ou entendidas como– verdadeiras por nós. Nesse registro, a metafísica e a epistemologia deixam de ser áreas de investigação distintas (id., p.117).

Uma operação que interessa à virada linguística é aproveitar esse holismo inventado pelo idealismo, sem manter, no entanto, a sua metafísica. Ao se despedir da metafísica, ao se livrar do confortável gancho no céu –ou da âncora em terra firme–, fornecidos pelo Absoluto hegeliano, isso é, ao “renunciar à ambição da transcendência”, também aqui a virada linguística parece ser mais modesta do que as Filosofias da Consciência (Rorty, 2005, p.121).

Ao darem as costas a expressões, conceitos e operações consideradas fundamentais para as Filosofias da Consciência –expressões e operações tais como “a coisa em si mesma”, “distinção entre aparência e realidade”, “verdade como correspondência à realidade”, “acesso racional à verdade dos fatos”, etc. – esses antifundacionalistas e anti-intrinsecistas assumem radicalmente o caráter não-representacional da linguagem. Afirmar, porém, que esses pragmáticos assumem o caráter não-representacional da linguagem não implica afirmar que eles tenham alguma teoria sobre a linguagem e sobre a verdade. Como claramente explicou Rorty (1997, p.41), o

pragmático não tem uma teoria da verdade, muito menos uma teoria relativista. Enquanto partidário da solidariedade, sua avaliação do valor da investigação humana cooperativa só possui uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica. Não tendo qualquer epistemologia, *a fortiori* ele não possui nenhuma epistemologia relativista.

Com esses comentários um tanto introdutórios acerca da virada linguística, procuramos mostrar em quais pontos os seus promotores e adeptos estão mais de acordo, estão mais aparentados entre si, bem como os usos que têm sido feitos de algumas expressões nesse campo. Discutiremos, na seção seguinte, algumas questões relacionadas aos conceitos de *identidade*, *cultura* e *identidade cultural*, a partir do registro da virada linguística, bem como a necessidade (epistemológica) de mantermos sempre abertas as discussões que envolvam tais conceitos. Além disso, mostraremos a utilidade da noção wittgensteiniana de *semelhanças de família*.

Deslocamentos

Não consideramos necessário, nesta última seção, fazer uma história ou um inventário –por menor e mais simples que possam ser– dos diferentes usos das palavras *identidade* e *cultura* e da expressão *identidade cultural*. Afinal, a bibliografia em língua portuguesa já é vasta nesse domínio.⁸ Não nos interessa, muito menos, defender ou propor algum suposto melhor sentido a ser conferido a elas. Ao invés disso, e como já anunciamos, pretendemos mostrar alguns possíveis deslocamentos conceituais, valendo-nos de *insights* da virada linguística. Tais deslocamentos permitem dissolver questões que são tidas como problemáticas em outros registros epistemológicos; no nosso caso, não se trata de resolver tais questões mas, antes, mostrar que elas deixam de fazer sentido quando mudamos de registro teórico e tentamos lê-las com os óculos da virada linguística.

Considerando o caráter sempre contingente e flutuante desses conceitos e problemas – como, aliás, se pode fazer com qualquer outro conceito ou problema – argumentaremos,

⁸ Nós mesmos já temos contribuído com algumas discussões sobre tais expressões (Lopes & Veiga-Neto, 2004, 2006; Veiga-Neto, 1996, 2003a).

também, que é produtivo mantermos sempre abertas as discussões nos campos em que tratamos de *identidade* e de *cultura*. Afinal, a contingência da linguagem e a consequente flutuação dos conceitos e dos sentidos do que é pensado e dito – ou, para dizer de outra maneira, a abertura e a incompletude da linguagem – impõem-se como um imperativo à substituição da certeza e da palavra final pela dúvida e a permanente discussão.⁹

Manter sempre abertas as discussões nos parece tão mais importante quando *identidade* e *cultura* – às quais se pode acrescentar muitas outras palavras a elas relacionadas: *eu/sujeito*, *o outro*, *o diferente*, *o (a)normal*, *o aculturado*, *o excluído* etc. – estão hoje no centro dos debates políticos, educacionais, éticos e epistemológicos sobre a diferença, o poder, o direito das minorias, as políticas de inclusão, a diversidade, o multiculturalismo, a globalização etc.

Que tem a ver a virada linguística com tudo isso?

Tomemos como ponto de partida uma questão já comentada antes. Trata-se da contingência da linguagem – e, *ipso facto*, dos conceitos, dos significados. O que temos, para a virada linguística – e, certamente, não só para ela –, é uma contingência sem ganchos no céu, sem âncoras no chão. Isso significa tomar radicalmente a contingência e a correlata instabilidade da linguagem, ou seja, assumir que, assim como o acontecimento, a linguagem não depende de nenhum suposto princípio transcendente a guiá-la; ela não depende de nenhum impulsionador trans-histórico, de nenhum motor metatemporal e metaespacial; ela não precisa de nenhum atrator teleológico que ficasse à espera, no futuro, para ser atingido ou realizado. É isso que quiseram dizer Nietzsche e Foucault quando dispensaram qualquer *a priori*, exceto o *a priori* histórico: nada há nem por fora, nem antes, nem para além das sequências temporais imediatas de tudo o que acontece. No mesmo sentido argumentou o Segundo Wittgenstein, para quem “as categorias são contingentes e são geradas em práticas sociais historicamente determinadas; não são determinadas nem pela estrutura da mente nem por uma realidade incondicionada” (Selman, 1988, p.323).

Já se vê aí em ação o pragmatismo e o relativismo da virada linguística a sustentar a necessidade de nos mantermos permanentemente abertos tanto à escuta do outro quanto à revisão daquilo que pensamos e dizemos, frente àquilo que o outro pensa e diz. Estão implícitas, aí, as discussões em torno da interpretação, naquilo que ela tem de mobilizadora e tranquilizadora para o entendimento humano (Dascal, 2006) e naquilo que concerne ao seu caráter limitado (Eco, 1993) ou ilimitado (Lomas, 1990).¹⁰ Assim se manifestou Jacques Derrida sobre essa questão: “O dia em que houver uma leitura do cartão de Oxford, a única e verdadeira leitura, será o fim da História”.

Resulta de tudo isso a importância – e, até mesmo, a necessidade – de exercitarmos, enquanto solidários, o *princípio de caridade*, cuja formulação pode ser assim expressa: em qualquer discussão, “deve-se atribuir ao outro a melhor das intenções e a melhor compreensão possível” (Dascal, 2006, p.309). Uma outra formulação para esse princípio, que inclui o conceito de significação e abrange o comportamento humano em geral, é: “somente admita a estupidez, a ignorância, a irracionalidade, a incoerência etc. – ou seja, a ausência de significado – apenas se não houver nenhuma outra maneira de interpretar um determinado comportamento como sábio, bem informado, racional, coerente etc.” (id., p.661).

⁹ Como veremos mais adiante, Hesse (1974) chamou de finitismo semântico o entendimento segundo o qual as linguagens são incompletas, na medida em que nunca é possível fixar um significado ou sentido últimos para nenhuma palavra, nenhum enunciado, nenhum conceito.

¹⁰ Para uma discussão sobre as diferenças entre *infinito* – no caso, *infinitas interpretações* – e *todo e qualquer* – no caso, *toda e qualquer interpretação* –, ou seja, sobre a não-implicação entre infinitude e limitação, vide Veiga-Neto (2006).

Tomar o princípio de caridade como um imperativo para a prática da solidariedade não decorre, assim, de uma postura ética, mas, antes, de uma necessidade epistemológica, na medida em que temos de constantemente estar perguntando: “que eu quero dizer com isso que estou dizendo ao outro?” ou “que o outro quer dizer com isso que está dizendo?” – ou, num sentido mais geral: “que se quer dizer com isso que se está dizendo?”.

Como argumentou Davidson (1984, p.197), “a caridade não é uma opção mas uma condição para se ter uma teoria viável”. Certamente tal necessidade não entra em contradição com o argumento rortiano que expusemos no final da seção anterior: dizer que o “valor da investigação humana cooperativa só possui uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica” (Rorty, 1997, p.41) não demite a epistemologia, se a tomarmos no sentido que lhe deu Popkewitz (1994), isso é, enquanto *epistemologia social*. Nas palavras de Popkewitz (id., p.174), o adjetivo *social* “ênfatisa a implicação relacional e social do conhecimento, em contraste com as implicações filosóficas americanas de epistemologia como a busca de asserções de conhecimento universais sobre a natureza, as origens e os limites do conhecimento”. Como explicamos e argumentamos em outro lugar (Veiga-Neto, 1996), adjetivar de *social* a epistemologia aponta para o caráter pragmático e, por consequência, contingente que agora se lhe atribui. Desse modo assim circunstancial,

seu núcleo é bastante diferente daquela epistemologia “tradicional”, que alguns denominam transcendental e na qual o conhecimento é entendido como uma condição que tanto se coloca *a priori* de qualquer experiência quanto a ultrapassa em seus limites. A epistemologia social rejeita a unidade do conhecimento e nada vê de natural ou essencialmente humano na gênese dos saberes e nas maneiras pelas quais esses se arranjam e se articulam. Ela também não entende como natural nem mesmo o interesse por essa ou aquela forma de conhecimento. (Veiga-Neto, 1996, p.170)

Em suma, a necessidade da prática da solidariedade e do seu correlato princípio de caridade decorre de – mas não se sustenta em... – razões epistemológicas; e quem sai ganhando com isso é a ética. Ao seguirmos o princípio da caridade, estaremos sempre dispostos a encontrar racionalidade mesmo naqueles enunciados que, à primeira vista, nos parecem mais irracionais. Estaremos sempre abertos para olhar o outro, o diferente, de modo não depreciativo. Ao sermos “epistemologicamente caridosos” estaremos promovendo a ética; ela entra nessa equação como um subproduto – é claro que aqui essa palavra não tem qualquer conotação depreciativa.

Seremos assim não-depreciativos não porque devemos ser magnânimos, tolerantes ou compreensivos em relação a esse outro – o que, por si só, já seria uma postura arrogante e depreciativa (Larrosa & Skliar, 2001) –, mas porque essa será a única maneira pela qual minimamente poderemos compreender, interpretar e traduzir o outro, por mais limitadas, parciais e ruidosas que venham a ser a nossa compreensão, a nossa interpretação e a nossa tradução e por mais modestos que venham a ser os resultados dos nossos esforços. Um ponto importante: seguindo o argumento de Davidson (1984, p.197) – quando ele diz que a caridade é “uma condição para se ter uma teoria viável” –, conclui-se que a compreensão do outro é condição necessária para a compreensão de si mesmo. Só posso construir uma teoria acerca daquilo que eu sou – ou penso ser, o que dá no mesmo –, construindo, simultaneamente, uma teoria sobre o que o outro é – ou penso ser, o que também dá no mesmo. Em outras palavras, o meu “eu” se estabelece na diferença em relação ao “outro”, em relação àquele que não sou eu...

Tais entendimentos automaticamente podem deslocar tanto alguns dos significados correntes que são atribuídos às palavras *identidade* e *cultura* quanto os sentidos que damos às nossas discussões que envolvem tais palavras.

Quanto aos deslocamentos dos significados, nem há grande novidade nem isso deve ser visto como um produto exclusivo da virada linguística. A questão que nos parece mais

interessante não é simplesmente tentarmos encontrar *um novo* significado para cada uma dessas –ou quaisquer outras– palavras. Menos interessante, ainda, seria tentar escolher *o melhor* significado para cada uma delas. E o pior de tudo seria tentar formular *o verdadeiro* significado para cada palavra –pelo que discutimos até aqui, isso seria um despropósito, pois não faz qualquer sentido! Isso não significa deixar de reconhecer que é preciso estabelecer as bases conceituais a partir das quais fazemos uso das palavras *identidade* e *cultura*, que é preciso estabelecer acordos (pelo menos, mínimos...) sobre o significado dessas e quaisquer outras palavras. Mas não é disso que estamos tratando aqui.

O que nos parece mais interessante e importante é nos darmos conta de que a busca do significado e principalmente as tentativas de fixá-lo é um trabalho de Sísifo. Em outras palavras, como demonstrou Mary Hesse, a cada significado que inventamos –no nosso caso, para as palavras *identidade* e *cultura* e a combinação entre ambas–, descobrimos que podemos inventar outros e mais outros e que isso não tem fim (Hesse, 1974). Além disso, é também interessante notarmos o quanto cada um desses significados é parecido com o anterior e o quanto cada um se aproxima, mais ou menos, dos demais e de muitos outros, formando uma complexa teia de significações.

Ao atribuírmos esse ou aquele significado a cada palavra, expresso na forma de um conceito, estamos interpretando a palavra. O que estamos fazendo não deve ser entendido como “estamos descobrindo uma (melhor) interpretação para ela”, mas deve ser entendido como “estamos inventando (o que pensamos ser) uma (melhor) interpretação para ela”.

Como referimos antes, tal operação interpretativa pode ser considerada infinita, sem que isso implique afirmar que, mantidos os padrões mínimos de racionalidade, se possa dizer qualquer coisa, ou seja, que se possa atribuir qualquer significado, que se possa fazer qualquer interpretação sobre tal ou qual palavra, conceito, fato etc. Pode-se, por exemplo, dizer infinitas coisas sobre *o que é cultura*. Mas isso não significa que todas as coisas ditas tenham a mesma força, que a elas se atribua um mesmo valor. E também não significa que se possa dizer qualquer coisa. Assim, por exemplo, não será minimamente razoável dizer que, entre outras infinitas coisas, cultura é o mesmo que “a distância percorrida pela luz em um ano”¹¹. A infinitude de um campo semântico se dá menos pelo “tamanho” das suas margens e mais pelo “detalhamento microscópico” dos enunciados que o povoam e o definem. É fácil compreender que qualquer espaço –aí incluído o espaço semântico– pode ser fechado, isso é, limitado e finito, e, ao mesmo tempo, conter infinitos elementos, casos, interpretações etc. Afinal, “infinitos casos” não é o mesmo que “todo e qualquer caso”. (Veiga-Neto, 2007).

A essas alturas, vale fazer um *intermezzo* para comentar como estamos usando as palavras *significado* e *sentido*. Seguindo Wittgenstein, assumimos que as palavras possuem significados (*Bedeutung*), mas por si só não fazem sentido (*Sinn*); por outro lado, as proposições, os enunciados, não possuem significado, mas fazem sentido na medida que representam um estado de coisas ou uma situação possível, “uma combinação de objetos que pode ou não se dar, conforme a proposição seja verdadeira ou falsa. A proposição *mostra* seu sentido” (Glock, 1998, p.332). Para o Segundo Wittgenstein, o significado de uma palavra é determinado pelo uso que dela se faz¹²; desse modo, “o uso é condição suficiente para a significação” (Condé,

¹¹ Pode-se até dizer que o conceito de ano-luz é uma produção *cultural*, pois foi criado segundo um conjunto de saberes (astronômicos, físicos, matemáticos etc.) produzidos no seio de uma *cultura* (europeia moderna), como resultado de um conjunto de condições e demandas de uma atividade a que se chama Ciência, ela mesma uma atividade *cultural*. Mas aí a questrão é outra: obviamente, nada disso está dizendo que “cultura” é “ano luz”...

¹² É bastante conhecida a formulação do filósofo: “A significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (Wittgenstein, 1979, §43, p.28).

2004, p.51), o que revela todo o pragmatismo desse entendimento filosófico. O uso, por sua vez, não é livre, mas se dá segundo regras, cujo conjunto o filósofo chamou de gramática. Tais regras determinam o uso e, ao mesmo tempo, são determinadas por esse; tudo isso se dá no entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem, a que Wittgenstein denominou *formas de vida*.

Nesse ponto, passemos às questões relativas à *identidade*.

Enquanto resultado de diferentes interpretações, cada significado atribuído a essa palavra aproxima-se dos demais, aos quais se assemelha mais ou menos, mas com os quais não guarda uma relação de identidade, se tomarmos identidade *stricto sensu*, “pois não há em si nada igual” (Nietzsche, 1996, § 111, p.186)¹³. O mesmo se pode dizer quanto aos sentidos que vão se formando nos enunciados e proposições em que *identidade* está presente. Mas mesmo que cada um desses significados e sentidos seja diferente dos demais, não se pode parar aqui, pois um mundo feito apenas de diferenças seria um mundo impensável/ininteligível. Como argumentaram Nietzsche e Derrida, a operação de agrupar os diferentes – em classes mais ou menos amplas e segundo, respectivamente, suas menores ou maiores aproximações – é que torna possível pensar aquilo que de outra maneira seria impensável.

Como explicamos em outro lugar (Veiga-Neto, 2004, p.143),

diferença é o nome que damos à relação entre duas ou mais entidades – coisas, fenômenos, conceitos etc. – num mundo cuja disposição é radicalmente anisotrópica. Desse modo, a diferença está aí. Assim, talvez seja o caso de tão somente usar intransitivamente o verbo ser, dizendo simplesmente: *a diferença é*. Com isso, desloca-se o “problema da diferença” para o “problema da identidade”: o que, então, me parece mais interessante, importante e produtivo é mudar o registro e perguntar por que sempre estamos procurando critérios que funcionem como denominadores comuns, chãos comuns, que nos permitam dizer que isso é idêntico àquilo ou, pelo menos, semelhante àquilo.

O que em outro lugar escrevemos sobre o babelismo linguístico e cultural (Veiga-Neto, 2003a) pode ser aplicado aqui. A virada linguística é uma virada porque nos mostra que a diferença, que em outros registros parece algo tão problemático, “não passa de um estado do mundo, enquanto que aquilo que parecia ser o estado do mundo [a igualdade/identidade] não passa de uma invenção, uma ideia inventada, de uma ideia que um dia foi idealmente idealizada...” (id., p.14).

Mas, no registro em que estamos nos movendo neste texto, falar em diferença e em identidade requer um certo cuidado. Não se trata, aqui, de entender deleuzianamente a identidade: no nosso caso, ela não remete para o reconhecimento pela *exclusividade no idêntico* (Deleuze, 1988). A partir da virada linguística, estamos falando de identidade como, no limite, *reconhecimento por semelhanças* ou, para usar a expressão cunhada pelo Segundo Wittgenstein, *reconhecimento por familiaridade*. Além disso, como argumentou Foucault (1987), a identidade não remete a uma permanência, mas ela só poderá ser detectada pela não-identidade.¹⁴

Assim como (estamos entendendo que) o significado de uma palavra é determinado pelo uso que dela se faz, “a identidade é sempre identidade sob uma descrição” que dela se faz (Rorty, 2005, p.116). Certamente, isso vale não apenas para o próprio significado da palavra

¹³ Para maior clareza, transcrevemos a passagem em que Nietzsche critica a igualdade/identidade como conceito(s) fundantes da lógica: “A tendência preponderante, porém, a tratar o semelhante como igual, uma tendência ilógica – pois não há em si nada igual – foi a primeira a criar todos os fundamentos em que se assenta a lógica” (Nietzsche, 1996, § 111, p.186).

¹⁴ Para maior clareza, transcrevemos o trecho em que Foucault (1987, p.37) trata dessa questão: “De modo paradoxal, definir um conjunto de enunciados no que ele tem de individual consistiria em descrever a dispersão desses objetos, apreender todos os interstícios que os separam, medir as distâncias que reinam entre eles – em outras palavras, formular sua lei de repartição”.

identidade, mas para todo aquele conjunto de objetos, coisas e práticas que colocamos numa mesma classe de casos sob a alegação de possuírem a mesma identidade, de partilharem de uma mesma identidade. É tal entendimento que retira qualquer essência da identidade, ou seja, não atribui a nenhuma identidade qualquer propriedade intrínseca a que se tenha de recorrer para dizer *a priori* se tal ou qual elemento pode (ou não pode) se abrigar sob o manto dessa ou daquela identidade.

O que no máximo se pode fazer é uma lista de propriedades e atributos definidores de uma identidade; mas essa será sempre uma lista arbitrária, determinada social e culturalmente e expressa linguisticamente. Somos nós que atribuímos os atributos... E isso se dá em complicados processos competitivos e disputas por imposição de sentido... Assim, aquela será sempre uma lista contingenciada por relações de poder.

Em outras palavras, não há uma auto-identidade independente: a) nem no significado da própria palavra *identidade*; b) nem no grupo no qual agrupamos os objetos, coisas e práticas que consideramos possuidores de atributos identitários comuns; c) nem mesmo nos próprios objetos, coisas e práticas que são por nós agrupados.

Mas, mesmo assim, continuamos a falar em identidade, a dizer que aquilo que reúne esses ou aqueles objetos é a presença ou partilhamento de uma identidade comum. Não há aí qualquer problema se lançarmos mão da noção de *semelhanças de família* (*Familienähnlichkeiten*). Essa expressão foi usada pela primeira vez por Nietzsche, em *Para além do bem e do mal*; mas foi Wittgenstein que a usou repetidamente, em seus ataques ao dogmatismo e ao essencialismo. Semelhanças de família são aquelas que reconhecemos entre vários elementos, mas que não dependem de um ou mais atributos ou propriedades invariáveis e comuns que perpassem todos esses elementos.

Está-se diante de um caso de semelhanças de família quando aquilo que une os elementos que colocamos sob uma determinada classe não é necessariamente algum atributo comum a todos os elementos da classe. O que os une —a ponto de que nos autorizamos a colocá-los sob um mesmo guarda-chuva, isso é, dentro de uma mesma classe— é uma rede complexa de semelhanças que se entrecruzam ao acaso, sem obedecer a um padrão uniforme. Se observamos algum padrão uniforme na classe é porque, no processo de incluir e classificar os elementos, fomos selecionando atributos que nos interessavam selecionar e, assim, fomos construindo um padrão, só verificável *a posteriori*. Mesmo assim, veremos que os atributos mudam, se os comparamos de dois em dois elementos incluídos.

A metáfora da corda ajuda a compreender melhor. Nas palavras de Glock (1998, p.325), aquilo que sustenta uma classe ou um conceito “conferindo-lhe sua unidade, não é um ‘fio único’ que percorre todos os casos, mas, por assim dizer, uma sobreposição de diferentes fibras, como em uma corda”.

A analogia a família biológica é assim explicada pelo próprio Wittgenstein (1979, §67, p.39): “não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão ‘semelhanças de família’; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento etc.”

Como explicou Condé (2004, p.56), as semelhanças de família são concebidas a partir da diferença, ou seja,

ao estabelecer essa analogia entre diversas características no interior de um jogo de linguagem ou entre vários jogos, o autor ... [Wittgenstein] não está propriamente buscando a identidade, a igualdade de um jogo para outro, mas a diferença que, apesar de existir, ainda permite compreender aquela atividade como um jogo de linguagem no interior do qual os usos das palavras estabelecem as significações. Em outros termos,

ainda que uma semelhança de família possibilite analogias, ela também permite perceber as diferenças. E é dentro desse jogo de semelhanças e diferenças que nos situamos, estabelecendo nossa racionalidade.

A metáfora dos jogos é útil aqui. Dizemos que o xadrez, o futebol, o pôquer, o ping-pong, a roleta, a loteria, a amarelinha e o jogo-da-velha são atividades humanas que classificamos como jogos –na verdade, enumerar “todos os jogos” até hoje inventados seria uma tarefa bem difícil... Mas que têm todos esses jogos em comum, a ponto de que se possa dizer que todos eles são jogos? O que os identifica como jogos, ou seja, qual é a identidade dos jogos? De que atributo(s) geral/gerais todos eles partilham para que sejam chamados de jogos? A resposta pode parecer embaraçosa: “nenhum”. Jamais conseguiremos enumerar alguma propriedade comum a todos eles, qual um fio condutor, que os identifique como jogos, isso é, que os distinga de outras atividades humanas. É claro que se pode dizer que eles têm em comum o fato de todos serem atividades humanas; mas isso não resolve o problema, pois o que se quer é, justamente, diferenciar uma atividade humana –a que denominamos jogos– das outras atividades humanas. O que nos interessa é encontrar um suposto fio condutor capaz de unir ou amarrar todos os jogos num único conjunto; mas isso não existe. Entretanto, se formos comparando dois a dois jogos de cada vez, vamos encontrando atributos ou propriedades (digamos) iguais entre eles. Mas à medida que vamos assim procedendo, notamos que temos de ir mudando tais atributos ou propriedades; vamos abandonando alguns já usados e vamos recorrendo a novos.

Também é nesse sentido que aponta o finitismo semântico: os procedimentos de classificar diferentes elementos –bem como os procedimentos de nominar, de conceituar, de atribuir propriedades etc. – desenvolvem-se passo a passo, numa sucessão de decisões que são tomadas no momento em que se está frente a cada elemento sobre o qual temos de decidir (Hesse, 1974). Ao contrário da semântica extensional –a perspectiva universalista que postula que qualquer conceito é fechado e suficiente, sendo ou verdadeiro ou falso para todos os casos de um universo espaço-temporal–, o finitismo semântico vê o mundo como radicalmente contingente, um mundo no qual nada pode ser seguramente antecipado, pois nada está desde sempre dado.

Podemos aplicar a metáfora dos jogos para todas as outras classes de objetos, coisas e práticas. A própria noção de pertencimento a um classe depende do que estipulamos ser a classe. Se nossas restrições forem muito severas, estreitas, a classe se reduz a apenas um elemento, pois no limite, como vimos, “não há em si nada igual” (Nietzsche, 1996, § 111, p.186); se formos muito indulgentes, elásticos, tolerantes, de nada nos servirá a classe, pois poderemos colocar tudo dentro dela.

Com a metáfora dos jogos e com o exemplo já citado em que Wittgenstein mostrou como somos capazes de caracterizar uma família biológica, fica bem claro de que maneira o caráter contingente, aberto e infinito da linguagem e do próprio pensamento não é um impeditivo para que se continue a classificar e conceituar e para que se acredite na utilidade das classificações e dos conceitos. A noção de semelhanças de família substitui, com vantagem, a sempre frustrante expectativa de encontrar fios condutores que unam os elementos de uma classe ou que dê conta de todos os casos de um conceito.

Como viemos insistindo até aqui, os significados não são intrínsecos às coisas, fenômenos e conceitos, assim como os sentidos não são intrínsecos às proposições. Não havendo ganchos no céu nem âncoras na terra –ou seja, não havendo uma epistemologia que não seja sempre social (Popkewitz, 1994) nem um tribunal externo a que se possa recorrer–, frases tais como “isso é um jogo” ou “isso é falso e aquilo é verdadeiro” descrevem classes e emitem juízos que só valem –porque só têm significado e só fazem sentido– no interior de um grupo que partilha de uma linguagem comum e de uma pauta comum de valores. É claro que,

também nesse caso e por menor e mais restrito que seja o grupo, nem linguagem nem pauta de valores têm um fio condutor.

Assim como vimos em relação à palavra *identidade*, boa parte das dificuldades que cercam a palavra *cultura* – seja em termos dos seus significados, seja em termos das suas aplicações – parecem se dissolver com esses entendimentos da virada linguística e com a aplicação da noção de semelhanças de família. Assim, por exemplo, a conhecida questão “que é, afinal, cultura?” – ou, numa outra formulação: “qual é o verdadeiro significado da palavra cultura” – fica sem sentido, não só porque, como vimos, perguntas do tipo “que é isso?” são más perguntas, mas também porque o “afinal” pressupõe a existência de uma resposta definitiva. Sobram-nos outras perguntas muito mais interessantes, tais como “como se formaram e como estão sendo usados esses ou aqueles conceitos de cultura?”, “a quem e a que propósitos eles servem?”, “com quais regimes de verdade eles se conectam?”, “como tais conceitos funcionam?” etc.

Ainda no âmbito da palavra cultura, um caso particularmente interessante da aplicação da noção de semelhanças de família está relacionado com perguntas do tipo “quais são os limites da minha cultura?” ou, talvez melhor, “até que ponto uma prática ou um valor cultural podem mudar ou ser alterados sem que se chegue a descaracterizar a cultura onde eles estão inseridos?”.

Se combinarmos a noção de semelhanças de família com o finitismo semântico de Mary Hesse e com as descobertas de Pierre Duhem – para quem os significados só fazem sentido se estiverem imersos numa rede ou trama de conceitos, de significações (Duhem, 1954) –, compreenderemos não só que não há como dar uma resposta cabal às perguntas acima, como, ainda, colocam-se em xeque alguns conceitos usuais no campo dos Estudos Culturais. Concluindo este texto, vejamos isso com algum detalhe.

Qual um precursor da virada linguística, o físico francês Pierre Duhem demonstrou, em 1906, que é impossível isolar um conceito, tomando-o por si só, e ainda assim manter-lhe o sentido. Segundo ele, “tratar de separar cada uma das hipóteses [...] das demais suposições nas quais se funda essa Ciência, a fim de submetê-las isoladamente a provas observacionais, é perseguir uma quimera. Afinal, a compreensão e a interpretação, não importa de que experimento [...], implica apegar-se a um conjunto total de proposições teóricas” (Duhem, 1954, p.199-200). Trabalhos posteriores de outros autores corroboraram essa descoberta de Duhem – mesmo daqueles que se empenhavam em refutá-la... Nem os conceitos construídos a partir de experimentos físicos tidos como objetivos, nem mesmo as proposições analíticas, em geral entendidas como independentes, resistem à demonstração de Duhem. As consequências disso não são triviais: Duhem não apenas desferiu um golpe mortal na presunção de objetividade e exatidão nas Ciências (ditas) Exatas e nas Ciências Naturais, como, também, demonstra o caráter contingente das proposições analíticas: as proposições analíticas são simplesmente aquelas que, por convenção e por conveniência, uma comunidade está chamando, num determinado momento, de analíticas.

Com isso estavam lançadas as bases do holismo semântico: os significados dispõem-se numa trama ou rede conceitual, de modo que não há como alterar ou eliminar um fragmento da trama sem que se mexa nela toda. Mesmo assim, isso é constantemente feito, isso é, as tramas são sempre instáveis.¹⁵

Cada comunidade – se quisermos, cada cultura –, tendo criado suas redes, tanto pode procurar manter determinadas regiões de significados mais estáveis (fixas), quanto pode

¹⁵ Pode-se compreender o essencialismo e a reificação como tentativas de contornar ou superar a instabilidade dessas redes. Do mesmo modo as tentativas (neo)platônicas de encontrar ou construir ganchos no céu podem ser entendidas como resistências ao caráter efêmero das redes.

procurar alterar outras regiões. Mas, ao promover alterações, estará mexendo, ainda que indiretamente, nas regiões que quer conservar mais estáveis. Tudo isso se dá segundo lutas (por imposição de significados e sentidos), estratégias (ofensivas e defensivas) e acordos (tácitos e explícitos). E não esqueçamos que tudo isso está sempre atravessado por relações de poder.

No sentido inverso, aparece um elemento de natureza pedagógica: numa trama conceitual não há como conhecer completamente cada significado passo a passo. Isso contraria a possibilidade de uma pedagogia atomista centrada em conceitos que possam ser ensinados e apreendidos isoladamente. Para usarmos um exemplo bem simples, quando se aprende o que uma coisa é, já se está aprendendo parte do que ela não é e aquilo que podem ser as coisas naquele conjunto de significados em que está imersa a coisa. Desse modo, as tramas funcionam como sistemas hermenêuticos, estejamos falando de Filosofia, História, Pedagogia, Física, Sociologia, Literatura etc.

Pelo que discutimos, pode-se concluir que a única resposta às duas últimas questões formuladas é “depende...”. Ora, é fácil ver que *depende* do que quer e do que pode querer a comunidade linguística que se considera portadora de uma identidade cultural. Depende, também, de quem vai dar a resposta: depende tanto da sua posição naquela cultura, quanto da sua perspectiva teórica (independentemente do fato de ele saber ou não saber que sempre se fala a partir de um lugar teórico...). Assim, o grupo dos puristas e partidários do essencialismo tentarão lutar para impor e fixar –para sempre, pensam eles– o que eles consideram ser os “verdadeiros marcadores culturais” que definem *in totum* o que é *mesmo* sua cultura. Eles tentarão –alguns, a qualquer preço– estabilizar e congelar a trama conceitual que contém os enunciados (que eles consideram) verdadeiros sobre sua cultura. O grupo dos iconoclastas e dos *outsiders*, no outro extremo, irão na contra-corrente ou até mesmo tentarão se opor às práticas culturais daquela comunidade ou, se possível, destruí-las. No meio desses grupos extremos, está o grupo dos demais. O que une esses três grupos não passa de semelhanças de família e, enquanto tal, trata-se de uma união sempre contingente, sem um fundamento (nem dentro, nem fora da comunidade) e sem uma continuidade que atravesse todos os elementos dos três grupos.

Nenhum dos três grupos, nem ninguém mais, tem a resposta cabal àquelas perguntas. Isso é assim não porque as perguntas são difíceis, mas simplesmente porque elas não fazem sentido; por isso, são más perguntas.

Todo um conjunto de perguntas e problemas sobre *identidade, cultura e identidade cultural* assemelham-se às questões comentadas acima. Proliferando sob o signo da semântica extensional e do universalismo, tais perguntas e problemas não raro nos parecem legítimos, difíceis e dignos de atenção. A virada linguística mostra que não passam de um furo na água, de um “enfeitiçamento do nosso entendimento” (Wittgenstein, 1979, §109, p.54), “de uma imagem que nos mantém presos” (id., §115, p.54).

Os enfeitiçamentos da semântica extensional alimentaram e continuam alimentando, entre outras coisas, tanto o mito da pureza cultural quanto as práticas depreciativas –e até violentas– de comparação intercultural (Dascal, 2006). A semântica extensional está no fundo dos entendimentos de que existem práticas culturais mais autênticas do que outras e, no limite, que existem culturas mais puras e legítimas do que outras. Em consequência, também está no fundo de certos conceitos um tanto problemáticos que estão em uso por alguns autores culturalistas, tais como cultura híbrida e intercultural. Por sua vez, os enfeitiçamentos do universalismo sustentaram, durante bastante tempo, uma crença cujo equívoco os etnólogos já cansaram de demonstrar; a saber, a crença de que se poderia apelar para padrões universais para promover análises culturais e para comparar culturas distintas.

Os *insights* da virada linguística desfazem tais enfeitiçamentos. Ela coloca-nos na contramão do mito da pureza cultural – e, ao fim e ao cabo, da própria noção de pureza. Ela também nos coloca na contramão da comparação intercultural – e, ao fim e ao cabo, da própria possibilidade de elegermos um tribunal isento para qualquer comparação.

E tendo assumido o caráter aberto e contingente da linguagem e do pensamento, a virada linguística nos mostra, enfim, que é preciso sempre continuar a conversação, pois sempre será possível uma nova leitura do cartão de Oxford.

Referências bibliográficas

- BRAIDA, Celso R. A crítica do conhecimento em Nietzsche. In: TÜRCKE, Christoph (org.). *Nietzsche: uma provocação*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994. p.33-42.
- CONDÉ, Mauro Lúcio L. *Wittgenstein: linguagem e mundo*. São Paulo: Anna Blume, 1998.
- CONDÉ, Mauro Lúcio L. Nietzsche e Wittgenstein: semelhanças de família. In: PIMENTA NETO, Olímpio & BARRENECHEA (org.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999. p.38-54.
- CONDÉ, Mauro Lúcio L. *As teias da razão: Wittgenstein e a crise da racionalidade moderna*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2004.
- DASCAL, Marcelo. *Interpretação e compreensão*. São Leopoldo, 2006.
- DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon, 1984.
- DAVIDSON, Donald. *Ensaio sobre a verdade*. São Paulo: Unimarco, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DUHEM, Pierre. *The aim and structure of Physical Theory*. Princeton: Princeton University, 1954.
- EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. S. Paulo: Martins Fontes, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1994.
- FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. In: _____. *Dits et écrits*, v.4 (1980-1988). Paris: Gallimard, 2001. p.222-243.
- GHIRALDELLI Jr, Paulo. *Virada linguística*. Acessado em 20/abril/2006, em <http://pragmatismo.blogspot.com>.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- HESSE, Mary B. *The structure of scientific inference*. London: Macmillan, 1974.
- LARROSA, Jorge & SKLIAR, Carlos (org.) *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- LOMAS, Peter. *The limits of interpretation*. Northwale: Jason Aronson, 1990.
- LOPES, Maura Corcini; VEIGA-NETO, Alfredo. Os meninos. Porto Alegre, UFRGS: *Educação & Realidade*, vol.29, n.1, 2004. p.229-239.
- LOPES, Maura Corcini; VEIGA-NETO, Alfredo. Marcadores culturais surdos: quando eles se constituem no espaço escolar. Florianópolis: *Perspectiva*, v.24, n. especial, jul/dez 2006. p.81-100. ISSN: 010-2573.
- NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. New York: Oxford University, 1986
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. In: _____. *Obras incompletas*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. p.171-207.

- PEARS, David F. *As ideias de Wittgenstein*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- POPKEWITZ, Thomas. História do currículo, regulação social e poder. In: SILVA, Tomaz. *O sujeito da Educação: estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 1994. p.173-210.
- RORTY, Richard. *A Filosofia e o espelho da Natureza*. Lisboa: D.Quixote, 1988.
- RORTY, Richard. *El giro lingüístico: dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*. Barcelona: Paidós, 1990.
- RORTY, Richard. Solidariedade ou objetividade: In: _____. *Objetivismo, relativismo e verdade – Escritos Filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. p.37-53.
- RORTY, Richard. *Verdade e Progresso*. Barueri: Manole, 2005.
- SELMAN, M. Dangerous ideas in Foucault and Wittgenstein. In: *Fifth Concurrent Session in Philosophy of Education*, 1988. p.316-325.
- SPANIOL, Walter. *Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein: uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento*. São Paulo: Loyola, 1989.
- VEIGA-NETO, Alfredo. *A ordem das disciplinas*. Porto Alegre: UFRGS, 1996. Tese de Doutorado.
- VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Cultura, culturas e educação. Rio de Janeiro: *Revista Brasileira de Educação*, n.23, mai-ago, 2003a. p.5-15.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Nietzsche e Wittgenstein: alavancas para pensar a diferença e a pedagogia. In: GALLO, Sílvio & SOUZA, Regina Maria (org.). *Educação do preconceito: ensaios sobre poder e resistência*. Campinas: Átomo & Alínea, 2004. p.131-146.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Uma vila voltada para trás. In: GALLO, Sílvio D. (org.). *A vila: Fundamentalismo e Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 (no prelo).
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. In: Os Pensadores: Wittgenstein. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1979.
- WORTMANN, Maria Lúcia; VEIGA-NETO, Alfredo. *Estudos Culturais da Ciência & Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
-

* Este texto foi elaborado a pedido da Prof^a. Dr^a. Rosa Bizarro, da Universidade do Porto, em janeiro de 2007, a fim de fazer parte de livro sob sua coordenação. Está publicado em:

VEIGA-NETO, Alfredo; LOPES, Maura Corcini. Identidade, cultura e semelhanças de família: as contribuições da virada lingüística. In: BIZARRO, Rosa (org.). *Eu e o outro: Estudos Multidisciplinares sobre Identidade(s), Diversidade(s) e Práticas Interculturais*. Porto: Areal, 2007. p.19-35. ISBN: 978-972-627-973-0.

** **Alfredo Veiga-Neto** é Mestre em Genética, Doutor em Educação e Professor Convidado do Programa de Pós-Graduação em Educação (mestrado e doutorado) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul –UFRGS– (RS, Brasil). alfredoveiganeto@uol.com.br

*** **Maura Corcini Lopes** é Graduada e Especialista em Educação Especial, Mestre e Doutora em Educação, Professora do Curso de Pedagogia e do Programa de Pós-Graduação em Educação (mestrado e doutorado) da Universidade do Vale do Rio dos Sinos –UNISINOS– (RS, Brasil) maura@unisinis.br