

2 Austin

Esta parte do trabalho focará na obra de J. L. Austin, como indica o título, indicando avanços por ela promovidos, apresentando críticas a alguns de seus aspectos e trazendo conceitos psicanalíticos para enriquecê-la. Num primeiro momento, farei uma curta apresentação do pensamento sobre o verbo e o ato; na seção seguinte tratarei da obra de Austin; em sequência, na terceira parte, será trazida a crítica de Jacques Derrida aos conceitos austinianos de *contexto* e *intenção*; e, por último, será trazida a psicanálise para tentar resolver alguns dos problemas apontados na teoria de Austin.

2.1 O verbo e o ato antes de Austin

A Bíblia é a grande base fundadora de toda a doutrina e pensamento ocidentais. Coletânea de textos centrais para as duas grandes religiões monoteístas do ocidente, suas interpretações são inúmeras. É nela que acredito podermos identificar as primeiras fontes para se relacionar ato e verbo, ponto central desta primeira parte do presente trabalho.

“No princípio criou Deus os céus e a terra” (Gênesis 1:1), assim começa a Bíblia. Esse é o primeiro verso do Livro da Gênese, que no original em hebraico chama-se Bereshit, que significa, traduzido para o português, “no princípio” e é a primeira palavra da Bíblia. Não por acaso menciono que a Bíblia começa assim, revelando o princípio dos tempos com uma palavra que significa esse princípio, o começo, a fundação. Começando do princípio de tudo, dizendo “no princípio”, verbalizando esse princípio é que a Bíblia funda toda a sua ideia do começo dos tempos.

O Bereshit continua: “Disse Deus: haja luz. E houve luz” (Gênesis 1:3). Nesse versículo fundou-se a ideia de que o verbo divino é criador: dizendo, verbalizando, Deus faz acontecer. E o livro conta a história de como Deus criou o nosso mundo dizendo-o. O que Deus tornava verbo, imediatamente acontecia, tornava-se real. A luz, a escuridão, as águas, o céu e a terra, a natureza, os animais

e, por fim, sua criação magistral, uma escultura de barro feita a sua imagem, o homem, a quem deu a vida com um sopro.

O apóstolo João faz referência ao Livro da Gênese no evangelho que escreveu, o qual podemos encontrar no Novo Testamento da Bíblia cristã. Diz ele: “No princípio era o Verbo”, começando seu livro com a mesma construção do Bereshit; apesar de não ter escrito em hebraico, utilizou palavra semelhante.

Uma citação um pouco mais completa do Evangelho de João:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus.

Ele estava no princípio junto de Deus.

Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito.

Nele havia a vida, e a vida era a luz dos homens. (João 1:1-4)

João prega a criação implicada no verbo divino escrevendo que foi ele, o verbo, que deu a vida aos homens. O verbo fez a luz (“Disse Deus: haja luz. E houve luz”; Gênese 1:3) e a vida era a luz dos homens, como lemos em João. Novamente o termo “no princípio” acompanha a ideia do começo de tudo. É como se João, em seu evangelho, retomasse o início. Ele novamente inicia ao fazer uma releitura, e esse novo início estaria no verbo.

De acordo com o que se acredita e pesquisa, há um intervalo de séculos entre a escrita dos dois, podendo chegar até mais de um milênio. A tradição judaico-cristã atribui a autoria do Livro da Gênese a Moisés, entre 1446 e 1406 a.C., mas a academia contemporânea chega a considerar que os cinco livros do Pentateuco (Gênese, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio) foram escritos em algum momento entre os séculos VI e V antes da era cristã, como uma prequela (uma sequência que se passa no passado) para os livros dos Profetas. Já o Evangelho segundo João teria sido escrito em torno dos anos 80 e 100 d.C. Não por acaso, o livro de João foi escrito no princípio da era cristã.

Mais de um milênio depois de João Evangelista, no começo do século XIX, o escritor e poeta romântico alemão Goethe publicou sua obra de grande valor para a literatura alemã e mundial, o *Fausto*, a história de um homem que vende sua

alma para um demônio. E é no *Fausto* que Goethe lança mão da frase “no princípio foi Ato”¹.

Goethe estabelece aí, mesmo que sem intenção, uma relação entre verbo e ato. Ao fazer menção a esse trecho da Bíblia, trecho que retoma o princípio dos tempos e a criação de tudo, inclusive do homem — à imagem de Deus —, em um livro sobre a associação com o demônio, a escuridão, o oposto do divino, Goethe questiona o verbo, seu poder criador. Um novo começo, onde o ato toma o lugar criador do verbo e agir (fazer, viver, experimentar) toma o lugar do fundamento, da criação.

Freud, em 1913, ao escrever *Totem e tabu*, toma tal frase do *Fausto* para si quando estuda a relação entre o pensamento e o ato nos neuróticos e no homem primitivo. O que Freud estabelece é o seguinte:

Sem dúvida alguma, é verdade que o contraste nítido que nós traçamos entre o pensar e o fazer acha-se ausente [tanto no homem selvagem como no neurótico]. Mas os neuróticos são, acima de tudo, *inibidos* em suas ações: neles, o pensamento constitui um substituto completo do ato. Os homens primitivos, por outro lado, são *desinibidos*: o pensamento transforma-se diretamente em ação. Neles, é antes o ato que constitui um substituto do pensamento [...]. (Freud, 1913, p. 164)

E ao final desse parágrafo, com o qual conclui a obra, Freud cita Goethe quando este diz “*Im Anfang die Tat*”, ou seja, “no princípio foi Ato”.

Em seu texto, Freud reflete sobre o Complexo de Édipo, um complexo por que passa toda criança e que se caracteriza por sentimentos contraditórios de amor e ódio — amor à mãe e ódio ao pai, complexo esse fundamental na constituição do ser humano. Freud faz em *Totem e tabu* uma contribuição à sociologia e à antropologia, ao pensar sobre as origens da civilização de um ponto de vista da psicanálise. Um dos pontos a que o psicanalista chega é o de que o Édipo está na base da formação da sociedade como a conhecemos. Um ato originário — que Freud descreve como o assassinato do pai totêmico, tirânico e dominador — teria sido fundador das instituições sociais e, a partir daí, Freud reflete sobre a moralidade e a religião. Ou seja, um ato teria sido o criador do mundo como o conhecemos, “no princípio foi o Ato”. Ao lado de João e de Goethe, Freud traz à tona na criação o ato humano.

¹ Goethe, *Fausto*, parte 1, cena 3. In Freud 2005.

Nesta parte do trabalho, selecionei alguns pensamentos sobre verbo e ato que considero mais relevantes na história do pensamento ocidental para ilustrar um caminho que chega à teoria de J. L. Austin. A Bíblia, obviamente, como maior obra do pensamento ocidental, tem um lugar de destaque. A psicanálise freudiana, por ser um dos enfoques do trabalho, também. E o *Fausto* de Goethe vale ser mencionado por ter sido a inspiração de Freud em seu escrito sobre o assunto e também por ser uma das maiores obras da literatura ocidental.

2.2

Austin e seus atos de fala

Mais à frente, no século XX, as transações entre palavra e ato ganharam maior destaque. O grande nome que estudou essa dupla foi J. L. Austin. O pensador inglês era filósofo da linguagem e foi, durante muitos anos, professor na Universidade de Oxford, Inglaterra. Nascido em 1911, Austin morreu antes de completar 50 anos, em 1960. Foi um dos grandes filósofos da linguagem comum que se dedicaram a estudar o significado no uso das palavras, ao lado de Ludwig Wittgenstein e Gilbert Ryle. Apesar de companheiro de Wittgenstein na linha de pensamento, Austin não o apreciava e até mesmo o considerava um charlatão.

Duas de suas obras são consideradas de imensa importância. A primeira é *How to do things with words*, de 1955, que consiste num conjunto de palestras denominadas *William James Lectures*, ministradas na Universidade Harvard. Tais palestras foram inspiradas por ideias suas que se formaram por volta de 1939 e que ele apresentou em 1952 e 54 em conferências feitas na Universidade de Oxford. A sua segunda obra de maior importância foi *Philosophical papers*, um conjunto de seus mais importantes escritos, reunidos em um livro publicado pouco após sua morte, em 1961. Alguns textos foram acrescentados a partir das edições publicadas após 1970. Outra grande contribuição de Austin para a filosofia da linguagem foi sua tradução do livro *Os fundamentos da aritmética*, de Gottlob Frege, o que tornou a obra disponível na língua inglesa.

Em resposta ao positivismo lógico que à época reinava nas teorias linguísticas e em geral, Austin propôs sua teoria. Enquanto para o positivismo a função da linguagem fosse descritiva e o objeto dos estudos linguísticos fosse a oração, a alternativa do filósofo de Oxford era a de estudar o ato da fala total, na situação total da fala. Austin estudou a experiência linguística da fala como social, significando apenas em seu contexto de uso.

Dois são os conceitos principais da teoria austiniana: os *atos de fala* e as *declarações performativas*.

Os atos de fala são frases que funcionam como atos, afirmações que, levadas em consideração as convenções que regulam a linguagem e o social e a intenção do falante, funcionam como atos (juramentos, promessas, ordens etc.).

Depois de apresentar a fala como ato, Austin delimita os tipos de enunciados que podem ocorrer na língua. São dois: os *performativos* e as *proposições constatativas*. Estas, as constatativas, são os enunciados que de alguma forma têm a intenção de dizer a verdade ou falsidade, ou seja, podem ser classificadas como verdadeiras ou falsas. Um grande problema da filosofia, desde Aristóteles, era a separação do que poderia ser estudado pela filosofia e o que não poderia. A tradição, de certa forma aristotélica, que predominava na época de Austin era o positivismo, que acreditava que o objeto de estudo da filosofia eram as assertivas, um tipo de oração semelhante às constatativas, que têm por objetivo atingir a verdade. Para o positivismo, toda oração é assertiva e pode ser classificada como verdadeira ou falsa.

É no caso dos performativos que está a novidade austiniana. Segundo o autor, apesar de não terem por objetivo a verdade, ainda assim eles são objetos válidos para a investigação filosófica. Porém, por não terem como objetivo dizer qualquer verdade, a doutrina que os rege é outra, não a do verdadeiro ou falso, mas sim a *doutrina das (in)felicidades*, como chama o autor.

Os enunciados performativos são atos de fala, fala que funciona como ação, e que, dependendo da intenção do falante e do resultado ocorrido junto ao ouvinte, podem ser felizes ou infelizes, categorias que estão amarradas ao (in)sucesso do ato (linguístico). Um aspecto importante a se ressaltar é que um performativo pode ser bem sucedido mesmo contendo uma assertiva falsa, assim como um performativo com assertiva verdadeira pode ser mal sucedido, uma vez que a doutrina da verdade não é medida para o performativo.

Recorro ao texto “Performative Utterances” para melhor ilustrar essa caracterização dos performativos:

Of course philosophers have been wont to talk as though you or I or anybody could just go round stating anything about anything and that would be perfectly in order, only there’s just a little question: is it true or false? But besides the little question, is it true or false, there is surely the question: is it in order? Can you go round just making statements about anything? Suppose for example you say “I’m feeling pretty mouldy this morning”. Well, I say to you “You’re not”; and you say “What the devil do you mean, I’m not?” I say “Oh nothing – I’m just stating you’re not, is it true or false?” And you say “Wait a bit about whether it’s true or false, the question is what did you mean by making statements about somebody else’s feelings? I told you I’m feeling pretty mouldy. You’re just not in a position to say I’m not”. This brings out that you can’t just make statements about other people’s feelings (though you can make guesses if you like; and there are very many things which, having no knowledge of, not being in a position to pronounce about, you just can’t state. (Austin, 1970, p. 249)

Nesse trecho Austin critica o pensamento positivista, demonstrando um caso em que o questionamento da veracidade de uma oração acaba por ganhar um significado independente e próprio. Quando ele coloca a pergunta “*What did you mean by making statements about somebody else’s feelings?*”, o filósofo toca no significado da pergunta para além de simplesmente questionar a veracidade do sentimento. É uma situação em que nós leitores podemos nos colocar.

É isto um performativo: ao questionar o que o interlocutor disse sentir, essa pergunta acaba por ganhar a qualidade de um *statement*, uma declaração. E essa pergunta é, em si, um ato, o ato de questionar, de duvidar, neste caso.

É importante ressaltar que o que Austin propõe é que o ato está na fala: quando se diz algo, se realiza um ato. Não há uma relação de provocação entre o dito e o ato, eles são uma mesma coisa. Além disso, os enunciados performativos não dizem um estado interior, o ato é completamente exterior, ele acontece junto com a fala: ele está na fala.

Com o evoluir (no sentido de seguir a linha do tempo) da teoria de Austin, as fronteiras entre os performativos e os constatativos foram, de certa forma, se ofuscando. O filósofo acabou por reconhecer que é impossível delimitar, na linguagem, o espaço dos performativos, passando a reconhecer que estes podem envolver as proposições com intenção de verdade. Isso se dá com o crescimento do reconhecimento do valor do contexto social: somente a situação total em que a fala se circunscreve será capaz de atribuir valor a ela. Não há critérios linguísticos capazes de definir o significado, este está no contexto de fala. Sendo assim, os

critérios de (in)felicidade também passam a se aplicar às constatativas, uma vez que elas também ocorrem no contexto social e são direcionadas a um interlocutor.

Aqui vale mencionar as duas primeiras regras da lista de seis que Austin estabelece como necessárias para a felicidade de um performativo:

(A.1) There must exist an accepted conventional procedure having a certain conventional effect, that procedure to include the uttering of certain words by certain circumstances, and further,

(A.2) the particular persons and circumstances in a given case must be appropriate for the invocation of the particular procedure invoked. (Austin, 1975, p. 14-15)

Nessas duas regras, Austin mostra o valor que dá à convenção e ao contexto (social).

O convencional está diretamente relacionado à repetição e ao uso. Austin, na “Lecture III” do *How to do things with words*, discorre sobre sua própria formulação da primeira regra. Ele diz: “our formulation of this rule contains the two words ‘exist’ and ‘accepted’ but we may reasonably ask whether there can be any sense to ‘exist’ except ‘to be accepted’, and whether ‘be in (general) use’ should not be preferred to both”. Com esse questionamento Austin demonstra o valor que dá ao uso no que diz respeito ao sentido, mas também ele levanta um importante ponto em sua teoria no que diz respeito à *aceitação* (*to be accepted*), que está em relação direta com a *convenção*.

Paulo Becker comentou a convenção para Austin em sua tese de mestrado. Ele disse o seguinte:

O convencional se adquire com a repetição e o uso. Desde que não se o tome como a causa absoluta, subsumindo a ele toda dimensão ontológica da referência, podemos reconhecer-lhe o lugar. A palavra “usos”, quando associada muito apropriadamente aos costumes, traz junto a si, junto ao patrimônio histórico-linguístico dos signos, também a história do ato de referir, repetindo-o implicitamente a cada nova enunciação do signo no tempo presente. A operação se faz automática, e se articula perfeitamente com a fundamentação ontológica da referência. (Becker, 1992, p. 32-33)

O convencional, as convenções de que fala Austin, são as situações e os procedimentos nos quais proferimos um performativo. Uma das regras de que depende a (in)felicidade de tal performativo é a situação em que escolhemos utilizá-lo. Austin chama atenção para o fato de que a aceitação de um

performativo não parte do falante, ou seja, independe dele. A aceitação é externa ao falante, depende de fatores externos a ele. Tais fatores, segundo Austin em suas regras citadas acima, são os seguintes: o procedimento (convencional) em que o performativo é proferido; as pessoas envolvidas; e as circunstâncias em que tudo ocorre.

O que isso significa é que um mesmo performativo pode ter sucesso ou não dependendo de como é proferido. Para ilustrar, Austin se utiliza do exemplo de uma festa: Digamos que em tal festa estão se dividindo grupos e uma pessoa diz “Eu escolho o George”. Se George não está participando da brincadeira, então o performativo “Eu escolho George” foi infeliz, não obteve sucesso, obteve resultado nulo; mas se George se dispôs a brincar, então ele foi feliz, pois a situação era favorável ao uso de tal performativo (Austin, *Ibid.*, p. 27-28). É a situação que dita o procedimento que determina a (in)felicidade; se há convenção que permita que o que foi dito faça sentido, que seja usado com possibilidade de sucesso, então a felicidade do performativo é possível.

O verbo “usar” aí, como chama a atenção Austin, é de extrema relevância: é preciso que tal procedimento esteja em uso, seja usado, usável. É aí que é relevante a afirmação de Becker citada acima: “o convencional se adquire com a repetição e o uso”, ou seja, o uso determina o procedimento que é de convenção e permite a (in)felicidade do performativo.

Aqui vale falar da novidade que Becker traz à teoria austiniana. O filósofo inglês, no começo de seu pensamento, como foi dito, separou os tipos de oração em constatativas e performativas. Às constatativas ele deu a característica de fazerem referência a um objeto e, por isso, serem passíveis de ser classificadas como verdadeiras ou falsas. Com o tempo, lembro, ele acabou por decidir que também essas proposições podem atuar como performativos e cair na categoria dos atos de fala. O que Becker propõe é que, reciprocamente, possamos pensar que os performativos também podem fazer referência. Em suas palavras:

[U]m ato ilocucionário que tenha sucesso atingiu o real de alguma forma, produziu um e somente um efeito real, excluindo todos os outros. Ora, no ato de propor, seja a proposição verdadeira ou falsa, há também este atingimento do real como efeito, com a exclusão concomitante de outras possibilidades. [...] Este é um ponto de interseção entre os atos de fala e as proposições, e talvez da ação humana em geral, na medida em que ela se situa na linguagem. (Becker, *Ibid.*, p. 31)

Ou seja, um performativo, assim como um constatativo, se refere a algo exterior a ele mesmo: o que Becker chama de “tocar o real” é essa característica do performativo, que agora inclui também os constatativos, de sair de si e ganhar a possibilidade de referir-se a algo mais. O uso dentro do convencional carrega em si a referência, pois quando se usa um determinado performativo em determinada situação que lhe permite obter sucesso, faz-se referência à convenção que permite tal sucesso.

Pouco acima mencionamos o valor que Austin dá ao contexto. Para Austin, a convenção é sempre externa ao enunciado performativo, ela é a circunstância que envolve, que circunscreve o performativo. E é essa circunstância que forma o contexto. Mas o contexto para ele não é só um entorno, uma ambientação; é o contexto que faz o enunciado, sem ele o enunciado é destituído de valor.

Segundo a obra de Austin, o contexto é sempre determinável e é o contexto total que determina as (in)felicidades possíveis a determinado enunciado. Ou seja, as circunstâncias, as pessoas e a convenção determinam o sentido e a funcionalidade do performativo.

Mas tudo isso é feito com plena consciência do falante. O sujeito que fala, que diz o enunciado, tem a *intenção* de dizê-lo e tem um objetivo ao enunciar-lo. E aí está outro ponto muito importante para Austin e para o presente trabalho: a *intenção do falante*. Mais adiante ela será vista com mais atenção; por agora vamos apenas defini-la segundo Austin.

Quando um sujeito realiza um ato ilocutório, um ato de fala, quando ele fala, ele está presente em plena consciência deste ato. Mesmo que isso gere uma infelicidade, mesmo que seu performativo não obtenha sucesso, o sujeito teve a intenção de fazer aquilo, de dizer o que disse. E essa intenção é dependente do contexto: o sujeito age, fala, de acordo com as convenções e as circunstâncias que o cercam; ele segue o protocolo, o procedimento correto.

Austin também explica que, dependendo do contexto, um enunciado pode ser *sério* ou *não sério*. Um exemplo que Austin dá para explicar isso é o “Eu aceito” (*I do*) de um casamento. Se um noivo diz “eu aceito” para sua noiva no altar, em frente a um padre, então esse performativo é sério, ele tem um efeito de casamento, ele realiza o contrato. Mas se um ator diz “Eu aceito” para uma colega atriz em um palco durante uma peça em que encenam um casamento, então o

performativo é não sério, já que o contrato não foi realizado, foi apenas uma encenação irreal de um casamento, sendo este um fato real.

Um último conceito austiniano que considero importante mencionar é o de *força*, que está diretamente relacionado aos conceitos de *ato locutório*, *ato ilocutório* e *ato perlocutório*. Definamos: o ato locutório é o ato de emitir um enunciado, ou seja, ele é o enunciado em si, fora de contexto; o ilocutório é o objetivo daquele ato, é o ato de fala em si, posto em contexto, o sentido que o enunciado ganha naquela determinada circunstância de emissão; e o perlocutório é o efeito de um ato ilocutório, o resultado dele.

Ou seja, é a força que faz de um performativo um ato de fala. Por exemplo, se um sujeito pergunta a outro “Você sabe onde fica a biblioteca?”, seu ato locutório foi o de pedir a localização da biblioteca, mas o ouvinte não reagirá, muito provavelmente, respondendo que sim ou que não; ele, na maioria dos casos, responderá onde está a biblioteca. E é isso que é o ato ilocutório e o perlocutório, o sujeito ouvinte interpretou o enunciado do falante, ele o compreendeu de acordo com o contexto e deu a resposta adequada e esperada pelo agente ilocutório. É esse o princípio do ato de fala: um ato locutório é vazio, pois está fora de contexto, apenas quando ele é colocado em uma situação determinada é que ele ganha sua função ilocutória e passa a ter sentido, significado, podendo então gerar um efeito perlocutório, obter um resultado.

Becker diz o seguinte: “a compreensão de uma proposição envolve que se saiba que é o caso que as coisas se passam daquela e somente daquela maneira. Ou de que não é o caso” (*ibid.*, p. 32). Isto é, ao se enunciar um performativo, faz-se isso em um determinado contexto; tal contexto dá ao performativo o que Austin chama de força, e é essa força que faz com que o enunciado torne-se um ato de fala, pois é através dela que ele ganha a função de *statement*, de declaração. Quando um sujeito falante realiza um ato de fala, o que o sujeito ouvinte faz é identificar a força que tem tal ato e reagir a ela.

A consequência extrema da teoria de Austin é que a linguagem passa a só poder ser pensada dentro de uma pragmática: ela perde seu *status* de objeto autônomo de estudo e passa a ser estudada juntamente com a prática ilocutória.

2.3

A crítica de Derrida às noções austinianas de *contexto* e de *intenção*

Jacques Derrida foi um filósofo franco-argelino nascido em 1930. Vítima de antissemitismo, mudou-se da Argélia para a França em 1949, onde começou o curso superior, em 1952, na École Normal Supérieure. Lá foi aluno de Michel Foucault e Louis Althusser. Entre 1960 e 1964 lecionou na Sorbonne e, em 1965, foi convidado a dar aulas na École Normal Supérieure, onde se formara; ao lado de Althusser, ocupou o cargo de Diretor de Pesquisas até 1984. A partir desse ano até sua morte, foi diretor da École de Hautes Études en Sciences Sociales.

Deixou como legado mais de 40 livros publicados, sendo a *Gramatologia*, de 1967, a sua obra que considero mais importante. Foi um autor bastante controverso, que gerou reações muito diversas devido à dificuldade de seus textos e a sua visão da filosofia. Desenvolveu uma teoria crítica que ficou conhecida como *desconstrução*.

Escolhi aqui recorrer a Derrida para tratar a questão do contexto, que será relevante quando, futuramente, tratarmos do problema da intenção do autor/falante. O texto em que Derrida tematiza o contexto — e no qual tem justamente Austin como um de seus interlocutores — se chama “Assinatura Acontecimento Contexto” e foi publicado inicialmente em 1972.

A questão central que Derrida formula nesse texto é a seguinte: “existirá um conceito rigoroso e científico de *contexto*?” (1991, p. 351 – grifo do autor). A partir daí, o filósofo passa a desconstruir o conceito tradicional de contexto. O autor continua:

Não abrigará a noção de contexto, por trás de uma certa confusão, pressuposições filosóficas muito determinadas? Para dizer desde já da maneira mais sumária, queria demonstrar por que é que *um contexto nunca é absolutamente determinável* ou, melhor, em que sua determinação nunca é assegurada ou saturada (*idem*, grifo meu).

É muito importante ressaltar que de nenhuma forma o objetivo de Derrida é o de propor que se leia “fora do contexto”. O autor deixa claro que há sempre um ou mais contextos em que a leitura de um texto é possível. O que ele faz, sim, é questionar a coerência da noção corrente de contexto proposta pela metafísica tradicional. Vejamos.

Derrida começa por apresentar o que ele chama de equívoco da metafísica tradicional de tomar a *escrita* como duplamente secundária. O caminho tipicamente platônico-aristotélico, para a tradição, é o seguinte: o significado (em geral tido como uma coisa no mundo ou uma ideia na cabeça) tem uma posição hierárquica privilegiada; em sequência vem o signo fônico, como um representante desse significado; somente “abaixo” desse signo viria o signo gráfico, que surgiria como um significante do significante (oral). Derrida desconstrói essa tradição tratando criticamente o *fonocentrismo* (a superioridade do signo fônico) e o *logocentrismo* (a centralidade das noções de razão e discurso – o conceito de *logos*).

Para Derrida não há nada além do texto, nada fora do texto, pois tudo é texto. Ao se ler um texto, as referências que se usam para interpretá-lo, entendê-lo, são, elas também, textos. Tudo são textos a serem lidos. Ou seja, a interpretação não tem uma origem única e não-textual, ela se (des)faz de texto em texto através de referências. Dito isso, podemos começar a pensar o contexto, visto que o entendimento, a interpretação de um texto é uma observação dele a partir de diversos contextos possíveis.

Aqui também é importante introduzirmos a desconstrução que Derrida faz da *escrita*². A partir da desconstrução da tradição que põe o signo escrito em posição rebaixada em relação ao fônico, uma vez que, para o autor, toda a realidade é composta de textos, tudo pode ser lido, então a escrita passa a ser, na verdade, o funcionamento da linguagem. Essa desconstrução faz com que a escrita seja implodida na fala, pois toda vez que se fala, de certa forma se escreve e se lê. A partir daí, a escrita deixa de ser posterior à fala, sendo posicionada até mesmo anteriormente a ela, como o que podemos chamar de uma *escrita psíquica*.

Recorramos ao texto “Assinatura Acontecimento Contexto”:

É necessário [...] que minha “comunicação escrita” permaneça legível não obstante o desaparecimento absoluto de qualquer destinatário determinável em geral para que possua a sua função de escrita, quer dizer, a sua legibilidade. É necessário que seja repetível — iterável — na ausência absoluta do destinatário ou do conjunto empiricamente determinável dos destinatários. (*Ibid*, p. 356)

² Do francês *écriture*, muitas vezes é também traduzido como “escritura”, mas, por questão de preferência, escolho trabalhar com a tradução “escrita”.

O que Derrida parece expressar nesse trecho é a necessidade de, em suas palavras, uma “ausência pura” de contexto, ausência essa que é uma “ruptura radical com a presença”. Não é só o destinatário que está ausente, para a escrita é necessária também uma ausência do remetente. Um texto, seja ele escrito ou não, deve poder ser legível para além da presença de destinatários, ele deve manter sua legibilidade sem uma prisão ao “conjunto empiricamente determinável” de leitores. Mas é também imprescindível que o texto possa ser lido sem um compromisso com o “querer-dizer do autor”: a intenção de quem escreveu o texto deve se manter como uma incerteza, ao menos.

Aqui é muito importante ressaltar a diferença entre Derrida e Austin. Para Austin, um texto só pode ser lido quando inserido em um ou mais contextos. Derrida critica essa posição do filósofo inglês e propõe que um texto, para ser um texto, não somente deve poder ser lido na ausência completa de contextos *determinados*, mas, também, na ruptura com sua autoria, um texto não é o que o autor quis dizer com ele, ele deve estar para além disso, deve romper com a presença desse contexto que é a intenção do autor.

Isso, segundo Derrida, nos levaria por um caminho em que o texto escrito não seria mais uma comunicação entre presenças: ele não é uma “transmissão linguístico-semântica da intenção de significado”.

Retornemos ao conceito de escrita, que é o próprio funcionamento da linguagem. Esse signo escrito, esse texto, que antes era um “significante do significante” no sentido de um rebaixamento na escala hierárquica da linguagem, agora é o próprio funcionamento desta. O signo escrito seria, então, uma marca que traz em si a iterabilidade, a possibilidade desta. Mesmo com a destruição de seu contexto original, seu contexto de produção, esse signo ainda carrega em si um rastro que permite que ele seja repetido para além do querer dizer do autor.

Derrida diz que os significantes “se constituem pela possibilidade de serem repetidos na ausência, não apenas de seu referente, o que é evidente, mas na ausência de um significado determinado ou da intenção de significação atual, como de toda intenção de comunicação presente” (*idem*). O signo (escrito) estaria, assim, desde sempre rompido com seu contexto original, com sua produção original, assim como com seu contexto de destino. O signo escrito não possui nada de essencial, ele possui, sim, uma iterabilidade, uma possibilidade de

repetição. Ele é uma “marca diferencial”, ele existe, significa a partir de um sistema de diferenças, de uma *différance*.

Explico o conceito de *différance*. Essa palavra é uma pequena variação da palavra francesa *différence*, que significa, em português, “diferença”. Ela é um neologismo derrideano que abarca dois sentidos do verbo “diferir” e, ao mesmo tempo, só se diferencia ortograficamente da palavra que a “inspirou”, *différence*, pela troca da letra “e” por um “a”, o que só é perceptível na escrita. Com isso Derrida chama atenção para o papel da palavra escrita em nossa sociedade. Mas o conceito vai além, *différance* representa os movimentos de diferenciação e diferimento, espaçamento e temporalização que englobam toda diferença, todas as oposições. Isso significa que todos os elementos dos discursos, as palavras, os conceitos, todas as ideias só existem, só significam, só têm sentido em relação com os outros. É nas diferenças e nos intervalos entre os significantes que estaria o sentido. No sentido do diferimento também reside a ideia de que a leitura é posterior à escrita, ou seja, o sentido de um texto só surge depois, o autor não tem controle sobre ele, ele vem com a interpretação do leitor.

Retomemos, então, Austin. O performativo austiniano interessa a Derrida por 4 razões, que cito abaixo:

- i) “[...] Austin parece efetivamente, pela insistência que faz sobre a análise da perlocução e sobretudo da ilocução, considerar os atos de [fala] como atos de *comunicação* [...]” (*ibid*, p. 362 – grifo meu)
- ii) “[...] As noções austinianas de ilocução e perlocução não designam o transporte ou a passagem de um conteúdo de sentido, mas, de algum modo, a comunicação de um movimento *original* [...], uma operação e a produção de um efeito. Comunicar, no caso do performativo, [...] seria comunicar uma força por impulsão de uma marca.” (*ibid*, p. 363 – grifo meu)
- iii) “Diferentemente da afirmação clássica, do enunciado constativo, o performativo *não tem seu referente [...] fora de si ou, em todo caso, antes de si e face a si*. Não descreve qualquer coisa que exista fora da linguagem e antes de si. Produz ou transforma uma situação, opera [...]” (*idem* – grifo meu)
- iv) “Austin devia ter subtraído a análise do performativo à autoridade do *valor de verdade* [...] e substituiu-lhe por vezes o valor de força, de diferença de força (*illocutionary* ou *perlocutionary force*) [...]” (*idem*)

Derrida reconhece o valor da novidade de Austin; para ele, o filósofo inglês teria “rebentado com o conceito de comunicação como conceito puramente semiótico, linguístico ou simbólico”. O conceito dos atos de fala traz para a

comunicação algo além de apenas transportar sentidos, ela ganha a qualidade de ato: “o performativo é uma ‘comunicação’ que não se limita essencialmente a transportar um conteúdo semântico já construído e vigiado por um objeto de verdade” (*idem*). O performativo é um *ato de fala*, ele tem consequências além da comunicação, ele dá funcionamento às situações em que é empregado.

Derrida dialoga com Austin e traz à tona críticas que considero bastante relevantes à teoria de Austin. Para o francês, a teoria austiniana requer “um valor de *contexto* e mesmo de contexto exaustivamente determinável [...] e a longa lista d[e infelicidades] de tipo variável que podem afetar o acontecimento do performativo regressa sempre a um elemento do que Austin chama o contexto total” (*ibid*, p. 364). Isto é, o contexto, para Austin, é sempre determinável e determinante, ele há de existir e é só ele que permite a existência do significado de um performativo, é só ele que faz de um performativo um performativo.

Além disso, Derrida também vê como um problema a necessária presença da *intenção*, da *consciência* do sujeito falante no ato ilocutório. A intenção entra como parte do contexto, também sendo responsável na significação do ato de fala. Com isso o performativo é a comunicação de um ato intencional. O problema principal que Derrida vê no contexto exaustivamente determinável e na intencionalidade do sujeito é que, com ele, não sobra o que chama de “resto” dessa equação: “Nenhum resto, nem na definição das convenções requeridas, nem no contexto interno e linguístico, nem na forma gramatical nem na determinação semântica das palavras empregues; nenhuma polissemia irreduzível, quer dizer, nenhuma ‘disseminação’ que escape ao horizonte da unidade do sentido” (*idem*). Isto é, se o contexto é sempre determinável e o sujeito tem plena consciência do que enuncia, e esta consciência tem valor inquestionável no significado de um performativo, então não há espaço para ruídos na comunicação.

A infelicidade do performativo, prevista pela doutrina das (in)felicidades de Austin, seria um mero acidente, e não uma condição. Ela é um risco de fracasso, e não uma lei de funcionamento dos performativos, da linguagem. E isso para Derrida é uma fraqueza da teoria de Austin. Para o francês, o risco de fracasso deve ser uma possibilidade necessária, uma vez que o texto deve ter independência do querer dizer do autor para que se constitua como um texto.

Com a ruptura com os contextos original e de destino, Derrida introduz seu conceito de *citabilidade*. Segundo ele, um enunciado se caracteriza pela

possibilidade de ser repetido na alteridade, ou seja, fora de seu contexto. E isso é a citação, o enunciado pode ser citado em outros contextos e é isso que faz dele um escrito. Isso não é uma ruptura radical que permite que os textos sejam abertos a qualquer leitura, todo texto de alguma forma ainda traz seu leitor para si, porém sem aprisioná-lo, permitindo-lhe acontecer fora do texto.

Essa citabilidade que Derrida considera essencial ao enunciado, Austin exclui em sua teoria, considerando-a parasitária. Um enunciado, para Austin, deve ser pronunciado em situações ordinárias. Derrida problematiza a separação que o inglês faz entre performativos sérios e não-sérios. Sobre isso Derrida levanta as seguintes questões:

Será que essa possibilidade geral é forçosamente a de um fracasso ou de uma armadilha na qual a linguagem pode *cair* ou perder-se, como um abismo situado fora ou diante dela? Em que consiste a *parasitagem*? Em outros termos, a generalidade do risco admitida por Austin *rodeará* a linguagem como uma espécie de *fosso*, um lugar de perdição externo no qual a locução poderia sempre não sair, que poderia evitar permanecendo no seu lugar, em si, ao abrigo da sua essência ou do seu *télos*? Ou, ao contrário, será esse risco a sua condição de possibilidade interna e positiva? este exterior o seu interior? a própria força e a lei de seu aparecimento? Neste último caso, que significaria uma linguagem “vulgar” definida pela exclusão da própria lei da linguagem? Será que ao excluir essa teoria geral desta parasitagem estrutural, Austin, que pretende todavia descrever os fatos e os acontecimentos da linguagem vulgar, não faz passar por vulgar uma determinação teleológica e ética? [...]

Por que, por fim, o que Austin exclui como anomalia, exceção, ‘não-sério’, a *citação* (na cena, num poema ou num solilóquio), não será a modificação determinada de uma [citabilidade] geral – de uma iterabilidade geral, antes, – sem a qual não haveria sequer performativo [“bem-sucedido”]? (*ibid.*, p. 367-368)

Para Derrida a autoria de um enunciado não dá a ele — necessariamente — significado, ou seja, a intenção do autor não tem a força que a palavra “intenção” pode parecer dar-lhe. E Derrida defende a citabilidade, pois nela a intenção tem seu lugar, mas tal lugar não é um posto de comando de onde ela teria controle sobre a situação e sobre o sistema de enunciação. Para que isso fosse possível, para que um contexto fosse exaustivamente determinável, a intenção, por assegurar um lugar central na determinação de tal contexto, teria que ser transparente aos outros (e também a si, claro).

Com tudo isso, Derrida reconhece a abertura que Austin deu à dimensão performativa da linguagem, mas não como o descobrimento do funcionamento pragmático dela, a linguagem. Para o filósofo francês, apesar dessa abertura,

faltou a Austin reconhecer certas características da linguagem que perturbam sua proposta. Mas o que é mais importante para mim, aqui, é o questionamento que ele faz do conceito de contexto como algo exaustivamente determinável e necessário para a significação, e da força da intenção do falante.

2.4

A Psicanálise: o ato falho, o sujeito da *pulsão*, o *significante* e a *metáfora*, o *Grande Outro* e o *simbólico*

Traremos, agora, para a análise realizada neste trabalho alguns conceitos da psicanálise. Os estudos de Freud e Lacan basearam-se na prática psicanalítica e ao mesmo tempo a tiveram como intuito inicial; foi no consultório que nasceu a psicanálise e era para ele que ela se voltava. Seus ensinamentos acabaram por se expandir para diversas áreas e interesses. E é por isso que hoje é possível aqui escrever sobre o intercâmbio de interesses entre a psicanálise e os estudos da linguagem.

A psicanalista Ana Maria Rudge realizou um estudo em que observou de que modo os atos de fala de Austin poderiam ser interessantes para a psicanálise. Para ela, a teoria austiniana é de grande interesse para a psicanálise pelo fato de que a teoria psicanalítica é baseada na *experiência* psicanalítica: “teoriza-se sobre uma prática de linguagem em que a transferência é o eixo central condutor do ato psicanalítico, e que se justifica pela *ação* mutativa da interpretação”. Ou seja, a psicanálise baseia-se nos estudos do acontecimento linguístico na situação de análise, no contexto da clínica em que a fala se dá numa relação entre analista e analisando, relação esta de transferência; ela continua: “a estrutura que interessa é a da situação psicanalítica como uma prática” (Rudge, 1998, p.98).

Dois aspectos da proposta de Austin se tornam interessantes nessa aproximação entre a teoria austiniana e a psicanálise. Primeiro, a relação pragmática que o filósofo inglês estabelece entre linguagem e *real*: ela incide sobre ele como uma práxis, estabelece uma ordem pragmática sobre ele. Segundo, a ideia de que as orações, mesmo que sejam idênticas, podem variar em força, isto é, um ato de fala tem determinada força que varia de acordo com a *situação* em que é proferido. O que esses dois aspectos têm em comum é o valor que dão ao

contexto, que para Austin é sempre social. Rudge coloca que a força, nesse caso, é interessante para se pensar a fala no ato psicanalítico, o valor que esta, a fala, ganha na psicanálise.

Rudge vê na proposta austiniana uma porta aberta para a entrada da *pulsão* no cerne da linguagem como ato:

O passo essencial para uma apropriação da teoria de Austin ao campo psicanalítico é que o sujeito que fala não seja entendido como um sujeito da consciência e autônomo, cuja vontade determina o ato de fala, como a referência à intenção do falante na caracterização do ato de fala poderia sugerir. [...] Entendido o contexto do discurso como uma estrutura, um campo de intersignificância, resulta que o sujeito fala a partir e de acordo com seu lugar, um lugar na estrutura referida a uma prática social. Por outro lado, podemos considerar que o avesso da intenção é a pulsão, que, no modelo do ato falho, pode tomar o seu lugar numa apropriação da teoria austiniana pela psicanálise. (*ibid.* p.99)

A autora, psicanalista, vê aí um interesse da teoria de Austin para a psicanálise. Aqui penso o inverso, penso no que a psicanálise pode contribuir para o pensamento austiniano, e acredito que o ponto de partida para se pensar tal contribuição é a proposta da autora de pensar a pulsão no lugar que Austin deu à intenção.

Acredito que, como já há muito se compreendeu, no mínimo desde Freud, a intencionalidade do falante, se pensada em termos de uma deliberação consciente, só pode pertencer a um registro ficcional. Como vimos em 2.3, Derrida também foi um forte crítico do lugar que Austin deu à intenção do falante em seu modelo dos atos de fala. A crítica do pensador francês nos é muito útil aqui para se pensar o lugar da pulsão na fala.

A pulsão é um conceito psicanalítico central da metapsicologia freudiana, porém ela é um conceito tortuoso. Aqui, escolho palavras de Rudge para defini-la de acordo. Diz ela:

A definição da pulsão como um conceito-limite entre o anímico e o somático lhe dá um lugar *sui generis*, por isso mesmo importante, mas de circunscrição nada fácil.

[...] A pulsão é o “representante psíquico” das excitações oriundas do corpo, que chegam ao psíquico, e uma “medida da exigência de trabalho que é imposta ao psíquico em consequência de sua ligação com o corpo”.

[...] O “entre” da definição não se reporta a um terreno neutro, terra de ninguém, mas indica que a pulsão envolve tanto o anímico quanto o somático.

[...] alguma forma de simbolização está implicada no funcionamento pulsional. (*ibid.* p.40)

A pulsão é um conceito que diz respeito ao que nos move, é algo que não controlamos nem observamos, ela apenas está lá nos empurrando.

Assim, torna-se interessante considerar o sujeito da pulsão na teoria do ato de fala, dando maior espaço à interpretação do ouvinte no contexto e à libertação de um possível essencialismo do sentido. Veja-se, por exemplo, a seguinte afirmação: tal enunciado sempre tem o mesmo significado se dito em determinado contexto. Podemos considerá-la equivocada não só com base no conceito de força de Austin — que determina que um mesmo enunciado pode sempre variar dependendo das forças ilocutória e perlocutória que lhe são atribuídas — como, também, com base na consideração de Derrida, segundo a qual há possibilidade de variação dependendo de quem lê o texto naquele contexto: possibilidade de uma variação indeterminada mas não infinita de leituras, como aponta o autor em sua obra “Assinatura Acontecimento Contexto”. Isso nos permite explicar muitos mal entendidos que vemos acontecer em nosso dia a dia.

Um conceito que Freud introduziu e que hoje já atingiu o *status* de conhecimento geral (chegando a ser chamado em inglês de *freudian slip*, algo como “deslize freudiano”) é o *ato falho*. Esse pequeno (ou grande) erro que cometemos, e que entrega algo de (in)desejado, é um dos mais importantes conceitos da psicanálise³.

Novamente recorro a Rudge para um resumo explicativo:

O que está em questão nos atos falhos é algo análogo à vontade, um impulso para um ato, mas que surpreende o sujeito porque não corresponde a uma decisão consciente.

[...] O paradoxo do ato falho é que, embora ele possa dar a impressão “de uma vontade lutando por um fim definido”, dele está ausente o aspecto essencial da vontade, que é o fato de que ela comporta a representação do ato que se dará, uma reflexão sobre as razões para executá-lo e suas possíveis consequências, assim como a decisão de agir ou não, a partir dessas considerações. O ato falho é justamente o que se dá independentemente ou em oposição a essa representação do ato, ao julgamento sobre ele e à decisão voluntária. (Rudge, *op. cit.* p.128)

O ato falho é, portanto, uma situação em que o falante se vê passivo diante de sua própria fala, a representação dele vem *a posteriori*, tirando do falante todo o

³ Aqui escolho usar a expressão mais geral “ato falho” (quando, muitas vezes, poderia usar “lapso de língua”) pois é interessante no que diz respeito à relação que se estabelece com os atos de fala.

controle da situação. E é nesse ponto que Freud compara o ato falho ao sonho, colocando ambos, ao lado do chiste e do sintoma, como caminhos em que advém o *inconsciente* à consciência.

Rudge afirma que “o que existe de análogo à noção de vontade é uma descarga pulsional que tem lugar no ato falho” (*ibid.* p.130). Destarte, a aceção do ato como voluntário se abala, uma vez que se abre a possibilidade para a fala indesejada “como um momento em que a ilusão egóica de estar no comando é mais claramente posta em cheque” (*idem*). Isso abre o caminho para se pensar o ato de fala no modelo do ato falho.

Retomando, novamente, Derrida, aqui cabe perfeitamente pensar a independência de um texto relativamente à intenção de seu autor. Uma vez que levamos em conta o inconsciente – impossível de ser apagado, a possibilidade de ocorrência de um ato falho será uma sombra onipresente sobre qualquer investida da intenção do falante sobre a situação da fala. Ou seja, o modelo do ato falho é garantia do que Derrida chamou “intenção de comunicação” e “rompimento com o contexto original”, esse ruído, essa possibilidade de falha na comunicação, abala os alicerces da intenção do falante, abrindo espaço para a entrada, em seu lugar, da pulsão.

O modelo do ato falho também estremece a doutrina das (in)felicidades de Austin. Como diz Lacan “todo ato falho é um discurso bem sucedido” (Lacan, 2008, p.107). Tirando de campo a intenção do falante, a (in)felicidade do ato de fala se torna um conceito vazio, já que ela ficaria completamente dependente do receptor. Não é esse o objetivo ao se pensar a pulsão no ato de fala, não se está jogando o poder para as mãos do leitor. O leitor também é uma fonte de contextos e intenções, também é assujeitado, também é movido por descargas pulsionais e pelo inconsciente. Isso o coloca também em posição passiva perante a escrita, segundo Derrida. Ele reage a ela, e essa reação também é encharcada de contextos nem sempre determináveis. Ou seja, aqui reforçamos a crítica derridiana aos “contextos exaustivamente determináveis” de Austin. Tanto a intenção do autor como a do leitor são nutridas por um inconsciente que as torna falíveis, são regidas pelo modelo do ato falho, o que abala a problemática do querer dizer/se fazer entendido.

Isso parece gerar um descontrole na comunicação, mas o objetivo aqui não é a radicalização. O que se propõe é que o significado foge ao controle do sujeito,

tanto o falante quanto o ouvinte, de modo a que na comunicação sejam reconhecidos o ruído e o desentendimento.

Esse reconhecimento vai ao encontro da teoria lacaniana da ordem do significante. O que Lacan propõe é uma visão diferenciada do signo saussureano (significado/significante – indivisíveis como os dois lados de uma moeda). Para Lacan, o Significante viria por cima na equação, ganhando importância maior, e a barra entre os dois realmente barra, separa, mas existe para ser ultrapassada. Os significados deslizam em fluxo constante sob os significantes as barras, e a significação se dá momentaneamente, como se verás, de forma metafórica após a fala/escrita (retomando, aqui, a desconstrução derridiana desse binômio). O significante em si não significa, o que dá a ele significação é sua relação com os outros significantes circunscritos na cadeia (Mariani, 2005, p.8-9).

Os significados deslizam sob os significantes, mas esse deslizamento não é infinito. E o que impede essa infinitude é a *metáfora*, ou o funcionamento metafórico. É na metáfora que se dá a significação, é através dela que a barra entre significante e significado é ultrapassada. O funcionamento da significação, para Lacan, é metafórico uma vez que não há “união indissolúvel” entre significante e significado, o sentido jamais é literal, isto é, preso à letra. A escolha de determinado significante tem significação, a situação em que se o usa também. O contexto deixa de ser um contexto externo e passa a fazer parte do processo de significação. A comunicação total se torna impossível, uma vez que não é possível haver plenitude de conexão entre autor e leitor (novamente lembro que aqui escolho usar termos relacionados à desconstrução derridiana da fala/escrita, falante/ouvinte).

Nessa ordem lacaniana do significante, a significação é posterior à fala, à execução dos sons, e o alto valor atribuído ao significante tira do falante o “peso” da significação intencional, abrindo a possibilidade de uma interpretação advinda de um “mau-entendimento” de um significante. É como conta Saussure, no *Curso de linguística geral*, em seu clássico exemplo traduzido para o português como o “Eu aprendo” que pode ser interpretado como “eu aprendo”, mas também como “eu a prendo”. A partir desse exemplo podemos imaginar situações e tentar ilustrar a problemática da intenção: se pensarmos na situação da fala (mas não nos restringindo somente a ela) podemos refletir sobre nossa intenção ao falar, pensando o quão complexo seria planejar a escolha dos significantes que serão

utilizados para se dizer determinada coisa. As possíveis formas de se dizer o que se deseja são inúmeras, mas sempre optamos por uma, e nos é claro que essa escolha não é sempre planejada, não se calculam todas as possibilidades de falha ou ruído na comunicação. Isso seria um trabalho de Sísifo, o esforço seria tamanho que não valeria a pena continuar a falar. Mas nós continuamos.

Na obra de Lacan, além da ordem do significante que ele estabelece, há outros dois conceitos que julgo de grande interesse aos estudos da linguagem como ato. O *simbólico* e o *Grande Outro*, que andam em conjunto.

Em sua obra, Lacan propõe uma tríade: o real, o simbólico e o imaginário. Zizek explica essa tríade a partir de um jogo de xadrez: as regras do jogo seriam o simbólico; o imaginário seria a forma das peças e as características que elas ganham a partir de seus nomes (rei, rainha, bispo, etc.); e o real seriam as circunstâncias capazes de afetar o andamento do jogo, como a inteligência dos jogadores, possíveis e imprevisíveis intrusões, por exemplo (Zizek, 2007, p.9). O simbólico é, então, a ordem que nos guia, é como o “bonde andando” da linguagem que pegamos e temos que dentro dele seguir seu caminho. Para Lacan, a linguagem, o simbólico, é um dom perigoso, como um cavalo de Troia, um presente que se dá a nós, mas que quando o aceitamos, ele nos coloniza (*ibid.*, p.11).

É no registro do simbólico que o Grande Outro atua. Esse Outro é uma instância que dita a ordem do sujeito. Ele é a medida do sujeito, que se equipara a ele, um ponto de referência. É para o Grande Outro que o sujeito olha quando reflete sobre si. Mas apesar disso o Grande Outro é frágil, uma vez que ele é virtual, ele não existe, o que existe é somente o sujeito que o coloca nessa posição superior de medida de si mesmo e age de acordo com as regras que esse Grande Outro estipula.

Zizek explica o Outro através de uma anedota: após um naufrágio, um pobre rapaz se vê preso numa ilha deserta com, apenas, a companhia da modelo Cindy Crawford. Depois de uma noite de amor, ela pergunta a ele como foi. Ele retruca dizendo que foi maravilhoso, mas que gostaria de pedir a ela um favor: se ela poderia se vestir como seu melhor amigo, vestindo calças e um bigode falso. Quando ela aceita, ele a aborda e diz: “você não sabe o que me aconteceu, acabei de passar uma noite com a Cindy Crawford!” (*ibid.*, p.9-10). O que isso

demonstra é que no prazer há sempre uma terceira testemunha, virtual e imaginária, mas sempre presente.

A partir daí, Žizek reflete sobre a reflexividade da linguagem, isto é, um ato de comunicação representa o fato da comunicação; ou, a interlocução se dá pelo motivo da interlocução em si, não por uma necessidade maior de se passar uma mensagem adiante. Um exemplo claro disso é o gesto vazio, como o “bom-dia” que se dá ao vizinho, ou a oferta de ajuda que se faz com o intuito de ser negada (por exemplo, uma carona que se oferece a quem mora na direção contrária com a expectativa certa de que ela será negada). Isso seria emblemático da dimensão performativa da linguagem, em que o único fim de um ato de fala é ele próprio.

Lacan vê nisso o interesse da simbolização presente nas práticas coletivas, em que o homem faz de seus atos objetos (como em uma oração, o ato é predicado do homem-sujeito), para que, no fim, eles retornem a sua posição de origem. O exemplo que Lacan dá disso é o do homem que trabalha na produção e, por isso, se considera proletário; num momento seguinte, em nome de fazer parte do proletariado, este homem se une a um movimento de greve. O trabalhador para de trabalhar por se considerar parte da classe trabalhadora. Žizek chama isso de “ideologia da vida cotidiana”. É como quem usa calças rasgadas em nome do movimento *punk* ou *grunge*, ou que faz o estilo surfe numa cidade sem praia: ele faz pela mensagem, pela comunicação.

Žizek também chama atenção para o fato de que uma declaração performativa nunca é neutra. Um homem conta a outro que esteve com Cindy Crawford com um intuito, provavelmente de ser admirado e invejado. Ele continua, dizendo que devemos levar em consideração, sempre que refletimos sobre um ato de fala, que o ato por si só deve também ser interpretado. Ou seja, se o fato por si só da comunicação entra no jogo da significação, a comunicação passa a fazer parte dela mesma; é novamente o problema do contexto como texto. O entorno passa a ser parte necessária na interpretação, e quem interpreta é o sujeito que individualiza esse processo e complica a determinabilidade do contexto. A fronteira entre os supostos interior e exterior se desfaz.

Žizek conta outra anedota interessante: um trabalhador foi acusado de roubar de seu empregador. Todos os dias quando ele deixava o trabalho, os seguranças revistavam seu carrinho-de-mão, mas nada encontravam. Por fim, foi descoberto que ele roubava carrinhos-de-mão (*ibid.*, p.21).

O que se pretende ao contar essa anedota é chamar atenção para a observação do inconsciente nos atos de fala e na performatividade linguística. É como Žižek nos alerta: o inconsciente não está no carrinho-de-mão, ele é o carrinho-de-mão.