

LINGUAGEM, COMUNICAÇÃO, DISSEMINAÇÃO

A filosofia transborda sem cessar suas fronteiras e vai até seus vizinhos. Creio que o único modo de definir o objeto da filosofia é dizer que ela se ocupa de todos os resíduos, de todos os problemas que permanecem ainda insolúveis depois que tentaram-se todos os métodos experimentados alhures [...].

J. L. Austin

Nossos dois personagens principais aguardam sua entrada em cena ao fundo do palco, na coxia, fora do foco dos holofotes. No foco, a cena está povoada por um debate em torno do problema da linguagem e de sua potência de verdade. O palco da chamada *filosofia analítica*, âmbito filosófico majoritariamente de tradição de língua inglesa que se interessa e se dedica especialmente em pensar os problemas oriundos da linguagem, possui uma longa tradição no século XX que se encaminha em diferentes e por vezes divergentes direções. Esse interesse da filosofia analítica pela linguagem, no entanto, permaneceu por muito tempo associado diretamente ao interesse de alguns dos filósofos que compunham este campo pela lógica matemática. O objeto que constituía o interesse fundamental dos pensadores analíticos que seguiam a linhagem de Gottlob Frege era a determinação da verdade das proposições linguísticas e, a partir daí, da possibilidade de analisar a produção de enunciações com valor de verdade. Deste modo, a formalização da linguagem possibilitada pelos modelos matemáticos da lógica formal permitiu uma análise mais “purificada” das proposições linguísticas, possibilitando igualmente a supressão das “impurezas” e acidentes da linguagem que obscureciam e dificultavam a observação de sentenças verdadeiras ou falsas. Por esta razão, grande parte dos pensadores da tradição da filosofia analítica de raiz fregeana – tradição que passa por pensadores como Carnap, Quine, Kripke, Russell, entre outros – são igualmente lógicos. A lógica opera nestas filosofias como um sistema particular análogo à própria linguagem natural “com seu vocabulário e suas regras sintáticas

de boa formação para as expressões complexas e as proposições” (RÉCANATI, 1970, p. 186). O que legitima o recurso à lógica por parte dos filósofos analíticos é a concepção basal segundo a qual todas as manifestações das mais variadas línguas - sejam elas as línguas ditas naturais faladas “em culturas e nações determinadas”, sejam as línguas artificiais, tal como a lógica -, formam a manifestação de uma única e mesma estrutura, isto é, *a linguagem*:

É “a” linguagem que os filósofos estudam quando eles estudam as linguagens artificiais da lógica. Estas fornecem um acesso mais direto que as línguas naturais, quer dizer, a linguagem de todos os dias, não faria, porque a linguagem ordinária é obscura e complicada: suas aparências são enganosas, e sua estrutura – fundamentalmente a estrutura “da” linguagem, da qual ela é uma encarnação entre outras – não aparece de maneira transparente. Em síntese, a linguagem ordinária só se distingue das línguas artificiais da lógica por seus defeitos (RÉCANATI, 1970, p. 186).

A análise lógica da linguagem, especialmente aquela derivada de Carnap, vai se interessar exclusivamente pelo valor das proposições em termos de verdade ou falsidade. Esta análise considera as proposições exclusivamente do ponto de vista das asserções – ainda que seja preciso reconhecer que *uma mesma proposição assertiva* possa ser usada, *na vida cotidiana*, para questionar, fazer uma objeção, fazer uma ameaça, etc. Esses usos que se “desviam” do modelo assertivo “puro” da linguagem não despertaram interesse dos lógicos e são normalmente desconsiderados do ponto de vista do estudo dos valores de verdade e falsidade¹.

Mas o que em filosofia passou a ser chamado de *pragmatismo* (baseado no termo aplicado por Charles William Morris, em 1938) se insere igualmente no contexto do interesse pela linguagem que teve início na filosofia analítica no início do século XX. Contudo, o pragmatismo não se interessa pela linguagem através do viés de seu aspecto semântico, e igualmente não se interessará por uma abordagem sintática do material linguístico. O que interessará aos filósofos pragmáticos será, precisamente, um aspecto da linguagem completamente negligenciado pela filosofia analítica até então, a saber: um estudo da chamada *linguagem ordinária* [*ordinary language*] levando em consideração toda a

¹ Podemos compreender facilmente duas das mais poderosas razões pelas quais a análise lógica da linguagem não se interessa por questões, insinuações, objeções, alertas, etc. no campo de estudos e análise da linguagem. Em primeiro lugar, o modelo da linguagem como instrumento (*Organon*) de conhecimento do real, desde Aristóteles, assenta sobre as proposições assertivas. Em segundo lugar, a lógica matemática, como modelo de linguagem, é incapaz de expressar outro teor linguístico que não sejam apenas a afirmação e a negação.

diversidade de empregos discursivos das sentenças linguísticas. Como vimos anteriormente, aquilo mesmo que legitimava o recurso à formalização lógica nos filósofos analíticos será precisamente a compreensão pressuposta de que todas as manifestações da linguagem, sejam elas naturais ou artificiais, traduzem em si mesmas e em ato, uma estrutura maior do que suas manifestações, que equivaleria à *linguagem* enquanto tal. Assim, na concepção dos filósofos da linguagem não-pragmáticos, a lógica ofereceria uma vantagem ao estudioso da linguagem em relação à linguagem ordinária, na medida em que a forma lógica é capaz de purificar a linguagem da vasta gama plural de usos e compreensões de uma proposição nos empregos cotidianos. Ora, será precisamente aquilo que os lógicos vão buscar eliminar de seu estudo da linguagem através da lógica (as impurezas e pluralidade de usos e sentidos) que os teóricos pragmáticos vão buscar reafirmar e analisar.

Portanto, com o emprego da expressão *pragmatismo* indicamos um importante deslocamento *da filosofia da linguagem* em relação aos paradigmas da filosofia analítica tradicional de caráter semântico ou sintático: trata-se agora de estudar a linguagem como um *fenômeno de comunicação*. O que equivale a dizer que a pragmática se dedica a estudar o uso dos signos em um vínculo direto com o *contexto* em que são empregados. Este deslocamento empreendido pelo estudo pragmático da linguagem tem efeitos radicais sobre o campo já constituído de estudos filosóficos da linguagem. Em primeiro lugar, ao tomar em consideração o *contexto* em que a linguagem é empregada, a pragmática irá garantir um *privilégio* dos elementos contextuais *sobre* o significado dos signos. Em segundo lugar, e de modo complementar, a pragmática se interessará pelos signos do ponto de vista de seu *uso*. O que equivale a dizer que o estudo pragmático da linguagem entende a linguagem como uma *prática social* e o emprego ou uso da linguagem como uma forma de *ação* que tem lugar no contexto social em que é empregada.

Do ponto de vista da linguagem ordinária, que ação é praticada no emprego dos signos linguísticos? Em resumo podemos dizer que o sistema de signos, em seu uso, funciona como o possibilitador disso que chamamos de *comunicação* a partir de certa configuração contextual. A comunicação será o ato mais próprio à linguagem. Este aspecto da linguagem, conforme denunciou o filósofo britânico John Langshaw Austin, havia sido absolutamente negligenciado

pela filosofia analítica até o advento de sua obra e esta é a razão pela qual seu interesse se direcionará muito além da semântica ou da sintática tradicionais à filosofia analítica.

Jogo de cena. Emerge ao palco um novo personagem. Um novo *ato* se inaugura que rompe a trama que se desenhava até então. J. L. Austin conduz a cena provocando uma reviravolta radical nas condições do contexto da trama. Assistimos atônitos e silenciosos o imprevisível ganhar corpo na fala austiniana. O interesse e originalidade da obra de J. L. Austin – e em muitos aspectos este é igualmente o interesse da abordagem pragmática do “segundo” Wittgenstein – será este deslocamento da lógica de seu privilégio e de seu lugar central nos estudos de linguagem, em nome do exame do *uso* da linguagem tal como ela é praticada ordinariamente. Tal deslocamento original de interesse, no entanto, não está vinculado a um simples problema metodológico da abordagem ou do recorte de um objeto de pesquisa. Ele visa responder, em uma dimensão mais complexa assumidamente legada por Austin às suas pesquisas futuras, aos principais problemas da tradição filosófica, uma vez que o estudo do *uso da linguagem* implica, segundo o autor, uma leitura da *experiência mesma do real*. A linguagem ordinária é o próprio âmbito onde a experiência do real se constitui e se coloca como problema. Portanto, Austin “renuncia à pretensão inicial de estabelecer o ponto de partida originário, os ‘primeiros princípios’ a partir de que seu sistema pode ser construído”. Conforme vimos, não se tratando apenas de um puro problema metodológico, a adoção da linguagem ordinária como problema filosófico equivale ao reconhecimento de que “sua reflexão só pode, e portanto deve, partir de pressupostos inevitáveis que se encontram em sua origem – a linguagem através da qual os próprios problemas são formulados” (MARCONDES, 2001, p. 16). O ponto de partida austiniano deve ser como uma espécie de ausência de ponto de partida, a saber: a linguagem tal qual ela é praticada e a partir da qual os próprios problemas filosóficos são formulados. Não será sem razão o interesse do pensamento Jacques Derrida nesse ponto de partida que se entende como ausência de ponto de partida, conforme veremos adiante.

Sendo o ato próprio à linguagem ordinária um ato de comunicação; a comunicação, por sua vez, se configura como uma interação na qual um interlocutor visa estabelecer uma *relação* com um ouvinte. Portanto, a prática da

comunicação é um evento eminentemente *social*. Não é gratuita a confessada expectativa austiniana de encontrar no estudo da linguagem ordinária e da comunicação possíveis respostas às questões que a filosofia se coloca há um longo período. Embora não tenha tido tempo de cumprir sua intenção de analisar tais problemas fundamentais², é possível compreender, por algumas implicações mais imediatas de sua teoria, que a *démarche* de Austin abre portas novas para problemas tradicionais, já que, em primeiro lugar, “pela investigação da linguagem em seu uso concreto, não se faz apenas uma análise linguística, uma vez que não se separa a linguagem da realidade da qual ela fala, como se fossem duas realidades distintas” (NIGRO, 2014, p. 8). Vemos assim que própria questão metodológica da teoria de Austin comporta em si mesma diversos aspectos que implicam uma revisão de uma vasta gama de problemas filosóficos tradicionais:

A definição da investigação filosófica como análise da linguagem surge assim como resultado de uma preocupação metodológica: evitar o solipsismo a que pode levar uma filosofia especulativa, uma filosofia da consciência de cunho psicologista ou metafísico, cujos resultados levam inevitavelmente a paralogismos e antinomias e, portanto, a uma posição dogmática, arbitrária, injustificável, embora se queira legítima, contingente, embora se queira absoluta (MARCONDES, 2001, p. 16).

Mas o problema que Austin enfrentará o mais diretamente e frontalmente possível será o “tabu”, interno às filosofias da linguagem, que consideram como válidas *apenas as orações assertivas* e, portanto, apenas as enunciações que podem ser avaliadas e medidas em termos de verdadeiro ou falso, ou seja, a partir da categoria da verdade (e falsidade). Como justificar o estudo de fenômenos de linguagem que se comportam mal diante da exigência metodológica de dizer o verdadeiro sobre um referente? Será em relação a este problema colossal, que funciona como primeiro ponto problemático para sua teoria dos *atos de fala* ou *speech acts*, que a teoria austiniana será celebrada, reconhecida e reverenciada no meio filosófico, além dos tempos que se seguirão à morte de Austin.

² J. L. Austin morre cedo e em pleno desenvolvimento de seu trabalho, conforme veremos adiante. O que impede que as implicações e desdobramentos de sua teoria tenham tido tempo de frutificar em sua própria obra. A continuidade do trabalho austiniano passa a ser reivindicada, então, por autores como John Searle.

2.1

Teoria dos atos de fala: a performatividade em J. L. Austin

Minha língua irá jurar, mas não meu coração.
Eurípedes, Hipólito.

Na sequência dessa cena, analisarei e comentarei a obra de maior importância e visibilidade da breve carreira de J. L. Austin, o livro *How to do things with words* (“Como fazer coisas com palavras”³), publicado em 1962, que reúne doze conferências onde o filósofo desenvolve sua teoria dos *speech acts*, ou teoria dos atos de fala. Antes de ingressarmos no conteúdo propriamente teórico do livro, é preciso tecer alguns comentários sobre a própria forma da obra. Ao acompanhar os caminhos percorridos nestas doze conferências, distribuídas cada qual em um dos capítulos do livro, percebemos no texto de Austin um trabalho de reflexão filosófica se construindo em ato; hipóteses sendo testadas, ideias sendo abandonadas, distintos pontos de partida operando e se modificando, novas teorias se acrescentando ao caminho dado ao livro. Com sua morte prematura, aos 48 anos de idade, parte das hipóteses e ideias apresentadas em seu conjunto de conferências permaneceram sem desenvolvimentos mais longínquos e sem leituras que fossem capazes de explorar as consequências da contribuição austiniana para a filosofia da linguagem, em primeiro lugar, mas igualmente para outros campos do pensamento. Contudo, esse caráter explícito de um *work in progress* que permaneceu inacabado, em função da própria dimensão de inventividade e qualidade teórica do trabalho de Austin, fez frutificar desdobramentos e influências em pensadores como John Searle, Paul Grice (que reivindicam a herança da teoria dos atos de fala), H. L. A. Hart, Judith Butler, e as leituras que nos interessam especificamente neste trabalho de Jacques Derrida e Jürgen Habermas.

Austin é um conferencista muito bem humorado. Este fino humor se reflete por vezes nos exemplos que o autor utiliza para ilustrar a aplicabilidade de sua teoria. Mas será já no título de sua obra que o leitor poderá encontrar um

³ O livro foi traduzido no Brasil por Danilo Marcondes com o título “Quando dizer é fazer”. Cf. AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes médicas, 1990.

primeiro estranhamento em relação aos efeitos do humor austiniano. O título *How to do things with words* se assemelha muito às séries de publicações de manuais em língua inglesa (“como jogar xadrez” ou “como concertar carros”, por exemplo) que oferecem instrução sucinta para que leigos em determinados temas ou atividades sejam capazes de, a partir da leitura de tais manuais, resolverem pequenos problemas cotidianos. Me parece que é precisamente isso que Austin demanda a seu leitor, isto é, que ele ingresse nestas conferências como um leigo, sem pressuposições prévias sobre o tema do *dizer*. Austin demanda ser lido por alguém que não carregue consigo conhecimentos prévios sobre as palavras e a linguagem, tal como um especialista ou filósofo da linguagem faria. No mínimo, o leitor deve ler Austin sem reivindicar qualquer *pré*-suposição da qual ele não seja capaz de abrir mão. Tal qual nos manuais para leigos, se o leitor percorre essas conferências analisando, junto a Austin, os rudimentos fundamentais que sustentam e estão na base da ação mais própria à linguagem – a comunicação –, ele apreenderá igualmente a enfrentar questões da vida cotidiana, ou, mais especificamente, questões pragmáticas a respeito do dizer e da comunicação.

E o primeiro dos problemas que seu trabalho colocará em questão será talvez aquele que havia sido até então o mais intocado dos problemas da filosofia da linguagem desde sua origem até o surgimento da obra austiniana, a saber: o lugar da proposição assertiva como modelo de enunciação legítima. De início, Austin se mostra muito insatisfeito com a excessiva simplificação dos fatos interpretados pelos filósofos da linguagem. Austin se refere ao fato de que os filósofos da linguagem, por considerarem como seu objeto de estudo apenas as afirmações ou proposições assertivas, eles até então apenas teriam sido capazes de avaliar a linguagem a partir dos critérios de verdadeiro e falso. Partindo do gesto que avalia e mede as enunciações enquanto verdades ou falsidades, a filosofia relegaria um número muito grande de enunciações praticadas na vida cotidiana ao campo do não-sentido ou à categoria das pseudo-afirmações. As afirmações “clássicas”, isto é, aquelas que são facilmente analisáveis a partir das categorias de verdadeiro e falso, são batizadas por Austin de *constatativos*. Ora, os constatativos são *descrições da realidade*, uma apresentação dos fatos que pode ou não ser verdadeira (sendo, em caso negativo, considerada falsa). Mas o

emprego dos constatativos, do ponto de vista da filosofia da linguagem, não apresenta, de início, problemas especiais para a teoria pragmática austiniana.

Por outro lado, Austin, de saída, vai sugerir que talvez toda essa vasta gama de afirmações que *não* são comportadas na avaliação das categorias de verdadeiro e falso, todos esses usos da linguagem excluídos e considerados indignos em seu valor de estudo pelos filósofos da linguagem, talvez não possam ser simplesmente rejeitados como sendo afirmações sem sentido ou falsas. Talvez a vocação mesma dessas afirmações não seja a de provar algo da ordem do verdadeiro ou do falso, e, portanto, o papel dessas afirmações *não seria o de descrever* um fato ou uma ação no real. Ao invés de *descrever* uma ação (como fazem os constatativos), talvez a vocação destas enunciações seja *a própria ação*. Ou seja, ao enunciarmos tais afirmações não descrevemos uma ação, mas *agimos*. Enunciar uma afirmação como essa seria *fazer algo no ato mesmo de sua enunciação*.

Ao contrário dos constatativos que se vinculariam a uma descrição de algo no real, essas afirmações tem o caráter de *ação* (não sendo descritivas) e serão batizadas por Austin de *performativos*. Os performativos não são jamais nem verdadeiros nem falsos, menos ainda podem ser considerados como pseudo-afirmações. Esses performativos passam ao largo da possibilidade de serem medidos pelas tradicionais categorias de compreensão do vínculo entre proposição e realidade, isto é, segundo as categorias que nos possibilitam pensar em termos de verdade. Eles, na realidade, são *atos de fala* que *produzem* uma ação no real; agem sobre o real ao invés de descrever ou constatar algo “passivamente”. Assim, os performativos visam sempre *fazer algo* (do inglês, *to perform*, verbo que dá o nome de batismo deste tipo de afirmação), e, portanto, não visam descrever algo declarativamente. Com este gesto, Austin libera a filosofia da linguagem do jugo do conceito de verdade que impregnava esse campo. Austin não trabalha mais exclusivamente no campo da verdade; mais do que isso, ele faz da verdade um caso particular da linguagem de importância restrita.

Se a própria enunciação de um performativo significa a execução de uma ação, então em que situações são possíveis as enunciações performativas? Quando executar uma ação a partir de um ato de fala é lícito? Austin nos fornece nesta

primeira conferência quatro exemplos de performativos que vamos apresentar⁴, seguindo sua proposta de exemplos:

1. “Sim” (enunciado ao juiz ou a autoridade religiosa quando tomo uma mulher como legítima esposa).
2. “Batizo este navio de Rainha Elisabeth” (quebrando uma garrafa no casco do navio. No caso brasileiro poderíamos adaptar a frase para: “Batizo este navio de Dilma Rousef”).
3. “Deixo e lego meu relógio a meu irmão” (podendo esta frase ser lida como parte de um testamento).
4. “Aposto seis reais que vai chover amanhã” (adaptada igualmente ao caso brasileiro).

Com essas enunciações não descrevemos o que fazemos, mas *fazemos de fato* alguma coisa. Tais enunciações *produzem* algum efeito na realidade. Quando digo “sim” no altar, não descrevo o que faço (o ato de estar me casando), mas simplesmente *me caso*. A própria enunciação executa a ação de casar, batizar, legar, apostar ou prometer. Precisamente pelo fato de não se tratarem de descrições do real nestas enunciações é que a pergunta a respeito da verdade ou falsidade destas sentenças não faz nenhum sentido aqui. Mas se os critérios que nos permitem avaliar a veracidade ou validade de um constatativo não serão exatamente os critérios de verdadeiro e falso; se os performativos não se submetem a tais categorias, então como podemos avaliar um performativo? Ou deveríamos admitir que os performativos são impossíveis de avaliar, sendo uma espécie de “vale-tudo” do campo da linguagem?

Para responder a esta pergunta, é preciso notar, antes de mais nada, que as enunciações performativas que apresentamos como exemplos acima – assim como quaisquer outros performativos – apenas tem sentido se enunciadas em determinado *contexto* (que destacamos entre parênteses, nos exemplos). Ora, no caso dos atos constatativos, estes são verdadeiros ou falsos sempre em relação à

⁴ Os exemplos de performativos foram adaptados por mim, seguindo o humor austiniano, para uma realidade mais próxima do leitor brasileiro. Contudo, como é característica da instável realidade *política* brasileira, o uso do nome da presidente da república à época em que este trabalho foi escrito não deveria ser diferente do nome utilizado no momento da defesa deste trabalho. Foi minha opção não alterar o nome utilizado no formato final do texto para seguir o sabor dos ventos políticos do país.

sua correspondência ou não a certo estado de coisas. Dizemos que são falsos os constataivos que não correspondem ao estado de coisas descrito pela proposição, e dizemos que são verdadeiros sempre que a correspondência entre a enunciação e o estado de coisas possa ser constatada. No caso dos performativos, por outro lado, o *contexto* possui uma função fundamental (acima do referente ou do significado).

Como vimos, os performativos nunca são verdadeiros ou falsos, mas isso não impede que eles possam ser analisados pelo êxito em cumprir seus efeitos; há performativos que são *felizes* ou *infelizes*. Os performativos felizes são aqueles que cumprem todas as condições contextuais (as chamadas *felicity conditions*) estabelecidas a partir de normas convencionais para sua realização e para que a ação implicada em sua enunciação tenha efeito. Por outro lado, quando um performativo falha em seu objetivo, ele jamais é considerado falso, mas é considerado *infeliz*, na medida em que não cumpriu todas as condições que o contexto requer para que seu valor de ação seja efetivo.

Portanto, para que um performativo seja feliz, isto é, para que sua enunciação tenha êxito e sua ação produza efeitos, é fundamental que as circunstâncias na qual ele seja enunciado sejam apropriadas. Por exemplo, para que o ato de batizar ou de casar alguém tenha efeitos, é preciso que a pessoa que empreende este ato tenha sido designada para isso, sendo detentora da autoridade religiosa ou jurídica para realizar esta ação. Grande parte dos performativos são enunciações contratuais com caráter jurídico. Essa forma contratual é importante em alguns casos para que se considere o ato como realizado. O caráter institucional dos performativos jurídicos evidenciam os papéis contextuais através de protocolos institucionais de legitimidade jurídica. Mas para realizar uma aposta, por exemplo, não é requisito básico que qualquer um dos membros do procedimento seja detentor de qualquer tipo de autoridade, basta que a aposta seja aceita por todos os participantes (esse aspecto “contratual” interessará mais diretamente a Jürgen Habermas, como investigaremos adiante).

De todo modo, temos duas condições globais fundamentais para que um performativo garanta suas próprias condições de felicidade. Em primeiro lugar, as circunstâncias exigidas pelo *contexto* devem ser preenchidas corretamente. Em

segundo lugar, a exigência de *seriedade* na enunciação deve ser satisfeita. Neste segundo caso, ao fazer uma promessa (seja ela de caráter contratual ou não; seja no modelo de uma aposta ou de um casamento), a enunciação performativa deve ser enunciada seriamente (para ser levada a sério pelos ouvintes). A seriedade aqui funciona como o signo externo de um ato interior. O objetivo desse “signo externo” que é a seriedade seria o de conservar alguns traços ou marcas [*traces*] próprios ao falante, e assim, de expor e informar aos outros a respeito da intenção nutrida internamente por aquele que enuncia um performativo⁵. Por exemplo, se prometo algo, sou obrigado a ter certa “aceitação espiritual” da minha promessa. É preciso, portanto, que aquele que promete tenha a *intenção* em “manter sua palavra”, como dizemos em língua portuguesa, isto é, de levar a cabo os efeitos de sua promessa, de sustentar a promessa como *ato*. Caso o falante não prometa *efetivamente*, caso sua enunciação não seja acompanhada de sinceridade, podemos dizer que o ato foi executado de má-fé.

A possibilidade de um performativo terminar em um ato de má-fé e, mais do que isso, a possibilidade de que uma falha nas condições contextuais identificadas acima comprometa a execução e a felicidade de um performativo – tornando o performativo *vazio* – será motivo de grande preocupação para Austin. Grande parte de seu estudo será dedicado a analisar tais possíveis falhas. O conjunto dos estudos que se dedicam a compreender tudo aquilo que pode entrar o sucesso de um performativo será batizado por Austin de *doutrina das infelicidades*. Segundo sua própria definição, a doutrina das *infelicités conditions* é o estudo das coisas que podem se apresentar mal ou falhar no funcionamento de um performativo. Conforme vimos anteriormente, o quadro geral das infelicidades se configura a partir de dois campos mais amplos ou mais gerais: 1 - o campo das falhas nas *circunstâncias contextuais* que deveriam acompanhar os performativos, mas que por alguma razão não se apresentam tal como deveriam (no caso de alguma convenção ter sido desprezada, por exemplo); 2 - e o campo das *insinceridades* onde a intenção requisitada pelo próprio falante estava ausente.

Mas para compreender como algo pode funcionar mal e produzir um performativo infeliz, será preciso antes, e inversamente, buscar estabelecer *as*

⁵ Essa relação entre um signo “externo” que guarda relação a uma subjetividade “interna” estará na base da desconstrução do chamado logocentrismo da metafísica tradicional por Derrida.

condições de felicidade na realização de um ato performativo. Tais condições, uma vez cumpridas corretamente e integralmente, garantirão a felicidade de um ato de fala performativo. Estas condições vão ser estabelecidas a partir de três grupos maiores, A, B, Γ , estes divididos em duas subseções 1 e 2. Assim, Austin explora de maneira mais minuciosa as condições de felicidade de um performativo a partir dos procedimentos ligados ao contexto (A.1, A.2, B.1, B.2) e a partir dos efeitos da seriedade (Γ .1, Γ .2). Seguem abaixo as leis de felicidade dos performativos:

A.1 – Deve existir um procedimento, reconhecido e dotado de certo efeito convencional e de tal modo que esse procedimento inclua o proferimento de certas palavras por certas pessoas em certas circunstâncias.

A.2 – É preciso que, em cada caso, as pessoas e circunstâncias particulares sejam apropriadas para a invocação o procedimento em questão.

B.1 – É preciso que o procedimento seja executado por todos os participantes ao mesmo tempo corretamente...

B.2 – E completamente.

Γ .1 – Quando, como frequentemente ocorre, o procedimento é destinado a pessoas que tem certas opiniões ou sentimentos, ou quando serve para comprometer certo participante com um comportamento futuro qualquer, então uma pessoa que participa e assim invoca o procedimento tem, de fato, de ter essas opiniões ou sentimentos e os participantes tem de ter a intenção de comportar-se assim e não de outro modo.

Γ .2 – Elas devem se comportar assim, de fato, em seguida.

É sensível o fato de Austin ter tido a intenção de dedicar as letras A e B para comentar apenas as condições contextuais de felicidade dos performativos; legando a letra grega Γ (gama) para comentar aquelas condições que dizem respeito às exigências ligadas à seriedade das enunciações.

No primeiro caso, qualquer falha em A ou B produzirá um *ato realizado sem sucesso*. As falhas nas circunstâncias contextuais, portanto, são responsáveis por produzir fracassos ou *insucessos (misfires)* nas enunciações. No que diz

respeito às diferenças específicas das falhas entre A e B, uma falha no primeiro campo (A) corresponde à não-existência ou insuficiência de um procedimento correspondente a determinada enunciação; enquanto que uma falha no segundo caso (B), trata-se da execução equivocada do procedimento existente. Por outro lado, a ausência de cumprimento de alguma regra em Γ , por sua vez, será responsável por uma falha que não impede a realização do próprio ato (na medida em que as condições contextuais estão preenchidas, mas apenas a enunciação não foi sincera). Neste caso, o ato será realizado a partir de um *abuso* do procedimento.

No caso dos insucessos tributários das falhas oriundas de A.1 e A.2, ou seja, daqueles insucessos onde não há procedimentos correspondentes à enunciação, Austin esclarece que há casos onde um determinado procedimento pode nunca ter existido ou simplesmente não existe mais. Ou seja, podem haver casos onde houve um tempo onde um procedimento era reconhecido, mas teria perdido a validade como procedimento atualmente. Por exemplo, no caso de uma ofensa que levasse dois oponentes a um duelo até a morte. Ao menos na Inglaterra da década de 1960, o duelo era uma prática que já havia perdido a validade e o reconhecimento socialmente. Do mesmo modo, pode acontecer que uma expressão simplesmente não encontre um procedimento válido que a sustente, como no caso da enunciação “eu te ofendo”:

Eu te ofendo não é uma expressão com que se pode ofender alguém, ou seja, não há convenção que faça da expressão “eu te ofendo” uma expressão de ofensa. Quem diz isso com a intenção de ofender alguém não ofende, não realiza o ato de ofensa. Invocou-se uma convenção que simplesmente não existe (OLIVEIRA, 2006, p. 155).

No caso específico das falhas em A.2, alguém que não tenha a autoridade jurídica ou religiosa para casar duas pessoas não pode celebrar uma cerimônia de casamento, sob pena de pôr toda a reunião a perder. Do mesmo modo, batizar com outro nome alguém que já tem nome, ou celebrar um casamento quando o noivo é um cavalo, equivale a invocar um procedimento sem que as “pessoas” e circunstâncias sejam apropriadas para tal. Em relação a B.1 e B.2, se no altar o noivo diz “sim”, mas a noiva diz “não”, as circunstâncias exigidas para a realização de um ato não são executadas por todos os participantes e

completamente, tendo o procedimento permanecido incompleto o ato não se realizará efetivamente.

No que diz respeito aos dois casos seguintes, $\Gamma.1$ e $\Gamma.2$, que permanecem vinculados ao problemas ligados à sinceridade no ato de enunciação, pode-se dizer que nestes casos o efeito performativo chega a ser realizado, mas em se tratando de um abuso das regras circunstanciais, uma promessa ou uma aposta, por exemplo, são executadas sem que se tenha a intenção de cumpri-las. Assim, o ato performativo (precisamente pelo fato de se realizar) cria nos outros participantes expectativas que a pessoa que promete não tinha a intenção de satisfazer. Trata-se, portanto, de uma insinceridade pelo fato de que os efeitos do ato performativo permanecem vazios, como atos puramente verbais, não ganhando apoio na intenção do falante.

Austin considera ainda que existem situações onde os atos performativos serão sempre e *necessariamente* empregados de maneira não-séria. Tais situações, por sua própria natureza, levam as enunciações a serem empregadas em circunstâncias onde a seriedade dos enunciados não pode ser mantida ou mesmo permanece inexistente desde a sua origem. Um ator em cena no palco em um espetáculo teatral, a escrita de um poeta ou um puro solilóquio são contextos onde um ato performativo será enunciado sem nenhum compromisso com a verdadeira intenção do falante. Austin vai nomear esses usos da linguagem de usos *parasitários*. Esses usos são parasitários porque mimetizam o uso sério e normal da linguagem e deturpam o emprego ordinário dessas mesmas enunciações. Por esta razão, os chamados parasitários serão forçosamente excluídos, de saída, das considerações teóricas austinianas:

[...] enquanto *enunciações*, nossos performativos estão expostos *igualmente* a certas espécies de males que atingem *toda* enunciação. Esses males também – ainda que se possa situá-los em uma teoria mais geral – nós queremos expressamente excluir de nossa proposta atual. Penso, por exemplo, no seguinte: uma enunciação performativa será oca ou vazia *de um jeito específico* se, por exemplo, ela for formulada por um ator em cena, ou introduzida em um poema, ou emitida em um solilóquio [...] Está claro que em tais circunstâncias a linguagem não é empregada seriamente [...] mas trata-se de um uso *parasitário* em relação ao uso normal – parasitismo do qual o estudo se insere no campo dos *definhamentos* da linguagem. Tudo isso nós *excluimos*, portanto, de nosso estudo. Nossas enunciações performativas, felizes ou não, devem ser entendidas como pronunciadas em circunstâncias ordinárias⁶ (AUSTIN, 1970, p. 55).

⁶ Todos os destaques em itálico são do autor.

Austin, portanto, ao delimitar seu campo de estudos, vai excluir uma gama de enunciações que ele considera como sendo um mal em relação ao estudo da linguagem ordinária, enunciações que parasitam o uso normal da linguagem e não tem vocação, por si mesmas, à seriedade e ao estudo comprometido com os efeitos performativos.

Mesmo que uma enunciação insincera não seja necessariamente mentirosa ou falsa, as insinceridades podem ser um elemento importante da mentira. Para que um performativo seja feliz, é preciso que certas afirmações tenham valor de verdade. Por exemplo, se digo “me desculpe”, a intenção que tenho de me desculpar deve ser verdadeira. A sinceridade deve ser expressa e demonstrada através da externalização de uma intenção interna ao falante que sustentou a enunciação. Esse proferimento deve ser verdadeiro a partir de certas condições presentes em A.1 e A.2. Deste modo, uma sinceridade passa a ter valor sobre os efeitos da enunciação de um ato de fala performativo na medida em que devem ser igualmente verdadeiras as condições de satisfação de $\Gamma.1$ ⁷.

Se há certa nebulosidade admitida sobre a questão da verdade dos proferimentos que atinge o campo da sinceridade das enunciações performativas, Austin vai admitir haverem ainda mais problemas capazes de ameaçar a segurança da distinção conquistada entre performativos e constatativos entre todas as formas de enunciações de uma maneira geral. Por exemplo, se declaro “João está correndo”, não é difícil admitir que a verdade deste enunciado depende do fato de que João esteja correndo, tratando-se, portanto, de um constatativo. No entanto, as coisas não são tão simples, uma vez que será preciso admitir que a declaração “João está correndo” permanece intimamente relacionada à enunciação performativa “eu afirmo: João está correndo”. Sendo assim, a verdade da

⁷ No entanto, é preciso lembrar que um performativo continua carregando seu valor de ato de fala ainda que a enunciação seja insincera, apenas não sendo capaz de produzir os efeitos esperados pelos envolvidos no ato da enunciação. É preciso reforçar que as insinceridades não impedem um ato de fala de ser executado (tal como as falhas procedimentais e contextuais), mas apenas tornam o “uso” feito deste ato por parte do falante algo abusivo. Há mesmo todo um campo de enunciações, os chamados *vereditivos*, ligados a enunciações legais ou jurídicas, onde a questão da sinceridade nem mesmo se coloca. Quando um juiz afirma “julgo culpado o acusado”, ou “falta!” (no caso de um juiz de futebol), ou simplesmente “culpado!”, a questão de saber *o que o falante realmente pensa* nem mesmo se coloca. A palavra do juiz é irrevogável no ato de sua enunciação e pode-se apenas questionar se uma tal enunciação é ilegítima, mas jamais insincera.

declaração constativa “João está correndo” depende da felicidade do performativo “eu afirmo: João está correndo”. Um exemplo em direção inversa pode ajudar a compreender a ameaça que a distinção clara entre constativos e performativos passa a sofrer nas análises de Austin. Um performativo como “previno-o de que o touro irá atacá-lo” tem efeitos por inaugurar uma previsão ou uma advertência. Este performativo, contudo, pode ser avaliado a partir da constatação da presença de um touro na iminência de desferir um ataque contra meu interlocutor. Se o touro, por outro lado, não apresenta sinais que apontem para a preparação de um ataque, não fica excluído o fato de que o falante produziu uma advertência – afirmando, assim, que a advertência foi nula ou insincera. A tendência seria a de afirmar que a advertência foi falsa: “eis, portanto, que considerações de felicidade e infelicidade podem infectar as declarações (ou algumas delas) e as considerações de falsidade e verdade podem infectar performativos (ou alguns deles)” (AUSTIN, 1970, p. 80).

Como vimos anteriormente, ao estabelecer as margens e limites de seu campo de estudo, Austin encontra a necessidade de excluir de seu escopo de trabalho aquelas ações performativas que parasitam a linguagem ordinária (o uso não-sério), tal como ele compreende a linguagem em seu uso dito normal. Além disso, há ainda o problema do estabelecimento seguro do alcance de um procedimento (que sustenta contextualmente um performativo). Pertence à própria natureza de determinados procedimentos a dificuldade de uma definição precisa sobre os limites de sua aplicabilidade. Todo procedimento comporta casos marginais, segundo Austin, e há uma dificuldade inscrita na própria forma de um procedimento de definir precisamente e definitivamente se ele é ou não aplicável a cada caso específico. Pode-se batizar um cão, por exemplo? Para além de todas essas dificuldades, entendemos agora que a distinção inicial empreendida por Austin entre performativos e constativos também está ameaçada na medida em que há muitos casos onde ambos os modelos de declaração se contaminam e de tal maneira se imiscuem uns nos outros, que se torna impossível definir seus limites com segurança.

No entanto, os exemplos austinianos de atos performativos apresentados inicialmente em suas conferências haviam sido formulados como expressões claras de um performativo tal como “eu aposto”, “eu prometo”, “eu lego”. No

momento inicial de sua pesquisa, essa modalidade de performativo havia deixado pouco espaço para a confusão e a nebulosidade que encontramos agora. Esses modelos de performativos foram batizados por Austin de performativos *explícitos* – em contraposição aos chamados performativos implícitos ou primários. Os chamados performativos implícitos ou primários, ao contrário destes performativos explícitos, complicam a possibilidade de decidir quando se trata ou não de um performativo em uma enunciação, por vezes permitindo a confusão entre o ato de fazer uma promessa e o ato de fazer uma descrição (quando digo, por exemplo, “estarei lá”).

A partir daí, Austin vai buscar um meio preciso capaz de oferecer uma distinção rigorosa entre performativos e constatativos. Sua aposta será em um critério *gramatical* que determinasse o que é, precisamente, um performativo. Lançando mão dos performativos explícitos, Austin almeja evitar as complicações oriundas das outras enunciações performativas implícitas. A clareza dos performativos explícitos é tributária de sua própria forma gramatical. Um performativo explícito é sempre enunciado a partir de três condições específicas: 1 - primeira pessoa do singular; 2 – tempo presente do indicativo; 3 – voz ativa. A “vantagem” deste modelo de performativos será o fato de que o *eu* implicado na enunciação aparece necessariamente na cena de maneira evidente. Seria então esta forma gramatical do performativo explícito aquilo que garantiria uma enunciação performativa?

A resposta a esta questão pode ser dada de maneira bastante direta: não. As condições gramaticais do performativo explícito garantem apenas o caráter explícito do performativo, mas não correspondem aos atos de fala performativos de uma maneira geral. Há a possibilidade de um performativo ser enunciado na segunda ou terceira pessoa do singular ou plural e na voz passiva. Por exemplo: “pela presente o senhor está autorizado a pagar...” ou “aviso aos passageiros que a via férrea deve ser cruzada apenas pela ponte”. Portanto, a voz e a pessoa não são essencialmente aqueles que caracterizam o performativo de um ato de fala. O verbo igualmente, a partir da voz passiva, pode ser “impessoal”, por exemplo: “Aviso: a entrada de pessoas não autorizadas será punida”.

Portanto, nem o tempo, nem o modo e nem mesmo o verbo possuem valor de critério absoluto para o performativo. O modo, por exemplo, pode variar de “eu te ordeno virar à direita” (performativo explícito) para “vire à direita” (performativo implícito). E o tempo pode variar de “tu estás fora do jogo” (2ª pessoa do singular) para “eu te declaro fora do jogo” (1ª pessoa do singular) sem que o ato performativo seja perturbado. O uso do presente do indicativo na primeira pessoa, voz ativa, constitui um uso raro e especial dos performativos, segundo Austin. Ainda assim, mesmo o uso da primeira pessoa do singular no presente do indicativo não garante, em si mesmo, que uma afirmação seja performativa. Posso usar estas mesmas características para *descrever* o que faço ou descrever uma ação minha no passado, ao invés de agir. Por exemplo, se digo “na página 49 eu protesto contra o veredito”; não se trata neste caso de um performativo, mas de um constatativo que guarda as mesmas condições do performativo explícito. E mesmo o uso do presente do indicativo na primeira pessoa do singular também pode, por vezes, ser lido tanto como um performativo, quanto como uma descrição constatativa (da mesma forma como havia acontecido com os performativos implícitos). Por exemplo, o uso da expressão “chamo” quando digo “chamo de inflação o excesso de dinheiro para pouca mercadoria”, pode ser lida das duas formas ambivalentemente. Há casos ainda onde a ação não é exatamente conjunta à enunciação, mas profiro o performativo e em seguida, ajo. Por exemplo, quando durante a leitura de um trabalho digo “cito”, e em seguida passo a citar, ou quando dou uma definição dizendo “defino X como se segue: X é Y”.

Por fim, há casos em que a ação performativa depende apenas de uma palavra para se realizar como “concluído!” ou “culpado!”. Essas expressões dispensam a menção do performativo explícito como “eu considero o trabalho concluído” ou “eu considero o réu culpado”, dispensando inclusive nesses casos as vozes ativa e passiva⁸. Em função deste último caso, Austin chega a considerar a possibilidade de o ato performativo estar ligado a certas palavras específicas, de modo independente da própria gramática. Mas esta hipótese é igualmente rejeitada

⁸ Austin chega ao ponto radical de pensar que há a possibilidade de que atos performativos sejam efetuados sem a necessidade de palavras, dando o exemplo de um policial que apenas balança ou empunha seu cassetete em demonstração de sua autoridade. Assim, até mesmo as palavras podem constituir apenas uma parte do ato performativo.

na medida em que alguns performativos podem dispensar *inclusive* o uso dessas palavras específicas; por exemplo, ao invés de dizer “touro perigoso” basta que eu diga (ou escreva) “touro”, ou ao invés de enunciar “cuidado, risco de vida por eletrochoque de alta voltagem”, basta que eu diga (ou escreva) “risco de vida”, que a transmissão de uma ameaça se concretiza como ato.

Até aqui, todas as tentativas e buscas em estabelecer um critério próprio exclusivamente aos performativos falharam. Sabemos apenas que uma enunciação performativa é uma forma de efetuar uma ação a partir de um dizer. E aquele que enuncia o performativo é aquele mesmo que efetua a ação (por isso Austin privilegiou, em seus exemplos, o performativo explícito, onde a 1ª pessoa do singular é explícita). Mas, conforme vimos anteriormente, mesmo quando a pessoa que produz o dizer não está claramente explicitada na enunciação performativa através do pronome “eu” será o enunciante (no caso das enunciações verbais) igualmente o autor e executor da ação. Nos casos de declarações escritas, o autor é aquele que assina e a assinatura é fundamental nesses casos, na medida em que as declarações escritas não estão *visivelmente* ligadas à *fonte* de sua enunciação. A assinatura, assim, garante a possibilidade da referência à presença do falante mesmo na ocasião de sua ausência e mesmo dispensando sua presença e comparecimento efetivo⁹.

2.2

Atos locucionários e atos ilocucionários

Não foi possível, portanto, a partir das expectativas de Austin, encontrar um critério absoluto capaz de definir globalmente um performativo. Reconhecer que um performativo seria uma forma de praticar uma ação através de um dizer não é suficiente para discernir um performativo de um constativo com clareza. Vimos que diversas enunciações podem ser duplamente interpretadas e por vezes se contaminam com aspectos performativos e constativos ao mesmo tempo.

O critério inicial de discernimento entre os atos de fala não parece mais satisfatório. Um novo ponto de partida é necessário. Todo ato de fala, mesmo os

⁹ Veremos adiante a importância que Derrida vai dedicar à análise do problema da assinatura em Austin.

mais simples, se mostraram ser uma realidade bastante complexa que requisita uma nova forma de depuração. A ação praticada em um ato de fala se mostrou bastante variável. Enquanto em alguns *speech acts* a ação empreendida equivale a produzir certos sons com significado, em outros casos a ação equivale a produzir um acontecimento lido de uma maneira mais geral. O primeiro caso consiste dos atos de fala que correspondem efetivamente a “dizer algo”. Austin propõe chamar os atos de fala responsáveis por “dizer algo” de *atos locucionários*. Esses locucionários, por si mesmos, já são dotados de uma estrutura bastante complexa e que poderiam reunir em seu estudo, além dos filósofos, também os gramáticos e fonéticos, na medida em que um simples ato locucionário é dotado de pelo menos três dimensões, segundo Austin. A dimensão do ato fonético consiste simplesmente na produção de certos ruídos pelos órgãos responsáveis pela fala. Enquanto os atos fáticos, por outro lado, estão ligados ao proferimento de palavras, ou seja, pela organização dos ruídos produzidos que passam a ser conformados a certa gramática (palavras). Por fim, os atos réticos consistem na produção de tais vocábulos ou palavras com o intuito de produzir sentido a partir de uma referência definida¹⁰.

Assim sendo, no contexto do estudo das enunciações, Austin batiza de ato locucionário a dimensão de um ato de fala que tem como efeito *dizer algo* (na relação entre sentido e referência), ao mesmo tempo em que batiza de *ato ilocucionário* a dimensão dos *speech acts* que tem valor de *ato* propriamente (sendo uma forma de ação). Em que podemos encontrar um ato ilocucionário? Empregamos um ato ilocucionário quando colocamos uma questão ou respondemos, damos um aviso, anunciamos um veredito ou uma intenção, pronunciamos uma sentença, fazemos uma nomeação, um apelo, uma crítica, etc. Isto quer dizer que o ato ilocucionário corresponde à dimensão de atos que realizamos quando dizemos algo.

Enquanto o campo do ato locucionário, por um lado, corresponde ao campo da significação, o campo do ato ilocucionário corresponde, por outro lado,

¹⁰ É importante notar que Austin considera o ato fático explicitamente como a junção entre o proferimento de um som e a conformação a uma determinada gramática a partir das palavras. Mas, além disso, ele vai atribuir ao campo dos atos fáticos outros elementos que compõem igualmente um proferimento, como a própria entonação da voz, os gestos que orientam a compreensão de um dizer, caretas que indicam o sentido, etc.

ao campo do valor. Falamos de “campo” ou “dimensão” locucionária ou ilocucionária na medida em que entre os atos locucionários e os atos ilocucionários, não há mais uma diferença de categoria (como era o caso da diferença entre performativos e constatativos). Austin conclui que *todos os enunciados são em alguma medida performativos* e isso o leva a abandonar a oposição radical entre constatativos e performativos. Os *mesmos enunciados* que se prestam a análise a partir das categorias de verdadeiro e falso, podem ser igualmente analisados agora do ponto de vista do ato que dão origem. A nebulosidade do limite entre performativos e constatativos produz agora visivelmente suas consequências.

Agora, todos os enunciados serão analisados igualmente como *ato*, como uma forma de ação. Austin se dá conta de que o ato realizado por um performativo pode ser cumprido por um constatativo (apenas na medida em que um constatativo guarda um valor performativo). Em primeiro lugar, a felicidade (sucesso) ou a infelicidade (fracasso) de um ato de fala, não sendo suficientes para sustentar a separação inicial entre as duas categorias (constatativos e performativos), apontou para o fato de que os chamados constatativos possuem igualmente uma dimensão pragmática da qual ele próprio depende: as declarações descritivas também dependem da felicidade de sua dimensão de ato para ter efeitos. Portanto, todo ato locucionário possui igualmente uma proximidade e conexão com um valor de ato ilocucionário. Por exemplo, corresponde a uma *infelicidade* performativa se diante da afirmação “eu lego meu relógio a meu irmão” não seja *verdade* que eu tenha um relógio. É igualmente infeliz a afirmação “o rei da França é careca” se na verdade a França é uma república, e, portanto, um país sem rei. Há, portanto, certa “contaminação” entre os atos locucionários e ilocucionários. No ato de dizer algo, fazemos também algo.

Todo ato locucionário se vincula igualmente ao valor ilocucionário de uma enunciação. Além disso, o mesmo ato realizado dizendo “eu prometo que farei...” (promessa do ponto de vista performativo) pode ser realizado simplesmente através da expressão “Eu farei...” (um simples constatativo). Ou mesmo um constatativo que diz “hoje está um belo dia” realiza um ato análogo ao performativo que afirma “eu afirmo que hoje está um belo dia”. Todo enunciado, portanto, e mesmo os locucionários, realizam um ato. Todo enunciado possui

certa “força” ou “valor” ilocucionário, que acoplado ao sentido da afirmação, produz seu efeito. Um enunciado como “você vai voltar para casa” terá valor de previsão, conjectura, constatação, ordem ou ameaça dependendo do contexto.

Mas há ainda para Austin uma terceira dimensão dos atos de fala que ele batiza de *atos perlocucionários*. Estes atos tem a característica de provocar efeitos, a partir de um dizer, sobre os sentimentos, pensamentos e atos dos ouvintes. No ato perlocucionário o falante tem a intenção de provocar esses efeitos. Assim, o falante visa exercer certa influência de uma maneira específica sobre o ouvinte, por exemplo: convencer ou levar alguém a tomar uma determinada decisão:

Que Pedro diga essa frase – o jacaré é perigoso – é um ato locucionário; que Pedro, por meio dessa expressão linguística, faça uma advertência, isso é um ato ilocucionário; que por meio dessa expressão Pedro consiga afastar alguém do jacaré, isso é um ato perlocucionário (OLIVEIRA, 2006, p. 160).

É explícito, no entanto, que o principal interesse de Austin permanece sendo a dimensão ilocucionária dos atos de fala e seus efeitos (inclusive o modo como eles podem se encaminhar para atos perlocucionários). Mas o que nos interessa neste trabalho, no entanto, diz respeito ao uso que será feito da teoria austiniana dos *speech acts* no trabalho de Jürgen Habermas e Jacques Derrida. A seguir, a luz se apaga. Austin sai de cena deixando apenas seu rastro e o efeito de sua fala sobre nossos outros personagens. No próximo ato, não se fala mais inglês. A língua alemã ganha a cena. O pensamento habermasiano surge sob o foco dos holofotes e sob a perspectiva da importância da teoria dos atos de fala para seu trabalho sobre o agir comunicativo e sobre a ética da discussão. Aplausos.

2.3

Racionalização social e agir comunicativo em Jürgen Habermas

Assim, a filosofia crítica julga seu século e o realiza: as verdadeiras *Luzes* não são nem especulação metafísica dogmática, nem redução do pensamento ao conhecimento ou a sua limitação ao campo do sensível.

Jean-Michel Muglioni.

Jürgen Habermas ganha a cena. Seu clamor é por uma cena que se dobre sobre a cena do mundo. Ou talvez, sobre a cena *dos mundos*: do mundo objetivo, do mundo subjetivo e do mundo da vida. Mas antes, é preciso compreender em que contexto essa cena dos mundos é possível, em que situação histórica particular essa divisão de mundos opera ou é operada. Habermas clama por uma ancoragem. Seu pensamento é aquele de um pensador intimamente ancorado em seu tempo. O que significa dizer que sua teoria se coloca deliberadamente em relação a eventos passados na história do ocidente e se lança ao ponto de culminância de tais eventos, que se traduz no período atual. Tais eventos não são representados apenas pelo fato de sua teorização surgir na sequência do colapso do período nazista na Alemanha; mas igualmente por ela se inscrever e tomar como tarefa aquilo que foi herdado do período iluminista europeu e da modernidade de modo geral. Não é por acaso o fato de que o aspecto mais sociológico de sua obra e as intervenções públicas que Habermas frequentemente empreende visem uma explícita elucidação de questões atuais através de uma leitura global das raízes que produziram a democracia, a modernidade, o direito público e o capitalismo tardio nas sociedades liberais.

Mas a base da problemática que sustentará e estará na origem de toda sua *teoria do agir comunicativo* se pautará no estudo – efeito igualmente da modernidade ocidental – da *racionalidade da ação*. Para Habermas, a modernidade ocidental trouxe importantes consequências políticas e públicas através do que pode ser considerado como sendo a “racionalidade”. Em primeiro

lugar, a racionalidade moderna eliminou a soberania da teoria sobre a prática tal como era compreendida nas raízes gregas da ética e da filosofia de modo geral. Não se trata de negar a importância de uma reflexão teórica, mas, antes, de compor toda a reflexão como algo que caminha em direção à ação. O que interessa ao pensamento habermasiano, e eis aí sua proximidade com o campo da ética, é pensar a ação. Isso porque, baseado na *teoria dos atos de fala* de J. L. Austin relida por John Searle, Habermas vai compreender a fala e a comunicação como formas de *ação* sustentadas por regras que garantem sua racionalidade implícita¹¹. Mas antes de estudarmos a leitura que será feita, em sua própria teoria, da teoria dos atos de fala, é preciso investigar outro ponto de fundamental importância entre aqueles efeitos da modernidade ocidental, a saber: a compreensão de mundo moderna como contraposição à visão de mundo mítica das sociedades tradicionais e a racionalização social que daí se produz.

Com o passar dos anos, Habermas parece modificar levemente sua visão em relação à importância do lugar do mito e da religião nas compreensões de mundo¹², entendidas, contudo, já no interior do processo moderno de

¹¹ É precisamente esta compreensão que justifica a ideia de uma abordagem *pragmática* da comunicação em Habermas. Como vimos, enquanto a semântica dos conteúdos vai se pautar sobre a relação dos signos com os objetos “externos”, e a sintaxe por sua vez estudará a relação dos signos entre si, a pragmática entende a linguagem como a relação dos signos – em seu emprego – com o *contexto* e a partir da relação entre os falantes em uma situação de fala. Assim, do ponto de vista pragmático – e a teoria habermasiana vai permanecer mergulhada nesta abordagem – a consideração do contexto vai ter precedência sobre o estudo do significado das palavras. O que significa dizer que a análise dos atos de linguagem depende da análise do contexto de interação linguística para que se possa avaliar se uma exteriorização cumpriu ou não seu objetivo ilocucionário. A noção de interação linguística terá importância fundamental na obra habermasiana.

¹² A “revisão” a que Habermas submete a importância do lugar ocupado pela religião e pela visão de mundo mítica no contexto da sociedade laica tributária do Iluminismo europeu se configura como uma leitura mais nuançada sobre a importância que as visões religiosas podem ocupar em uma sociedade pluralista ou multicultural. Habermas passa a entender a religião como uma fonte de solidariedade social que não pode ser deixada à margem das democracias constitucionais – na medida em que a preocupação do constitucionalismo é a de produzir essa solidariedade social de maneira independente de conteúdos nacionalistas. Além disso, essa nuance aponta para uma tarefa oferecida aos cidadãos participantes dos debates que acontecem no espaço público onde a linguagem religiosa tem de ser compreendida igualmente como parte da sociedade multicultural, funcionando ao mesmo tempo como uma espécie de limite questionador às decisões tomadas pelo Estado a partir de sua neutralidade ideológica – neutralidade que deve contemplar aqueles que se afastam da vida religiosa da mesma forma que deve atingir cidadãos que se colocam sob a guarda de uma visão de mundo religiosa. Assim: “a expectativa normativa com a qual a comunidade religiosa se vê confrontada pelo Estado liberal confunde-se com seus próprios interesses, na medida em que lhe dá a possibilidade de exercer por meio da esfera pública política sua própria influência sobre a sociedade como um todo. É verdade que a carga das consequências da tolerância não é simetricamente distribuída sobre os crentes e os não crentes, conforme mostram, por exemplo, as normas mais ou menos liberais para a prática do aborto, mas a consciência secular também tem que pagar seu tributo para entrar no gozo da liberdade religiosa negativa. Espera-se

racionalização social. No entanto, um ponto fundamental permanece constante no que diz respeito a este assunto, a saber, as compreensões de mundo míticas funcionam como “uma contraposição à compreensão de mundo moderna” (HABERMAS, 2012, p. 94). Isto quer dizer muito simplesmente que o processo de racionalização social oriundo da modernidade se opõe frontalmente ao caráter unificador e totalitário das imagens de mundo míticas. Se, por um lado, a visão de mundo mítica se mantém sempre em uma dimensão de caráter estritamente fechado, dentro de horizontes onde tais visões operam de maneira absoluta; a visão de mundo moderna, por outro lado, visa, antes de mais nada, a universalidade¹³ e, portanto, a extrapolação dos horizontes restritos de compreensão e ação. A visão de mundo nutrida a partir da modernidade ocidental estaria ligada, segundo a expressão de Karl Popper, a uma mentalidade aberta, ao passo que as visões de mundo míticas se configurariam como visões de mundo fechadas, isto é, dependentes de um encerramento sobre si mesmas, para que seu caráter totalizante seja efetivo. Precisamente por nutrir esse caráter totalizante, as imagens de mundo míticas tradicionais se abstém de qualquer julgamento em relação a *critérios de verdade* que atestem ou rejeitem pretensões de validade de seus enunciados¹⁴. Em outras palavras, as visões de mundo míticas não se

dela uma exercitação no relacionamento auto reflexivo com os limites do Iluminismo [...] Para o cidadão sem tino para a religião, isso significa que ele recebe uma convocação nada trivial para determinar de maneira autocrítica a relação entre fé e conhecimento na base do conhecimento geral do mundo. A expectativa de uma não convergência continuada entre fé e conhecimento só pode merecer o atributo de ‘sensata’ se for admissível que as convicções religiosas ganhem também, na perspectiva do conhecimento secular-profano, um status epistêmico que não seja pura e simplesmente irracional. É por isso que na esfera política pública as visões naturalistas do mundo [...] não gozam de antemão de prerrogativas em relação às concepções ideológicas ou religiosas correntes. A neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão de mundo secularizada. Em seu papel de cidadãos do mundo, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente” (HABERMAS & RATZINGER, 2007, pp. 54-57).

¹³ A noção de universalidade, tributária da modernidade, será fundamental para a sustentação da proposta ética de Habermas conforme veremos adiante.

¹⁴ É preciso notar que, desde *Conhecimento e interesse* Habermas visa as sociedades medievais tradicionais europeias cristãs, com as quais a visão de mundo moderna rompe explicitamente, ao se dobrar sobre as visões de mundo míticas. Em sua *Teoria do agir comunicativo*, a noção de visão de mundo religiosa ou mítica transborda em direção às sociedades indígenas totêmicas e outros modos de vida. Nesse sentido, Habermas enfrenta um antigo problema antropológico ligado a leitura europeia dessas formas de vida e do risco de um etnocentrismo cultural ou de um eurocentrismo. Habermas argumenta não haver nenhum critério “moral” ou “conteudístico” em seu estudo sobre as imagens de mundo mítica ou moderna. Esta análise *comparativa* entre imagens de mundo e, portanto, esta leitura comparativa de diferentes formas de “padrões de racionalidade”,

submetem ao falibilismo¹⁵ tão caro ao aspecto formal das pretensões de validade em Habermas. Além disso, a visão de mundo mítica oscila e muitas vezes faz desvanecer as linhas de demarcação dos campos que a modernidade passa a separar de maneira irreversível: natureza e cultura, mundo social e mundo psicológico, âmbito espiritual e âmbito objetivo são vítimas de profundas variações no seio destas visões de mundo pré-modernas:

segundo a expressão do autor, guarda um caráter estritamente *formal* e está amparada em um debate que Habermas trava com o antropólogo P. Winch baseado na leitura que ambos fazem do estudo antropológico da sociedade Azande empreendido por Evans-Pritchard (EVANS-PRITCHARD, 2004). Winch argumenta que haveria um sério risco em, ao buscar comparar parâmetros de racionalidade de diferentes povos, o interpretador imprimir sobre a cultura analisada parâmetros de racionalidade de sua própria cultura. Habermas contra-argumenta que “somente a *intransigência* hermenêutica em face das próprias pressuposições pode eximir o intérprete de exercer crítica sem autocrítica, e mesmo de incidir em erro que Winch tem razão em imputar aos antropólogos vitorianos – impingir parâmetros de racionalidade da própria cultura, pretensamente universais, a culturas estrangeiras” (HABERMAS, 2012, p. 113). Para Habermas, portanto, o estudo comparativo é possível e legítimo, desde que leve em consideração uma separação radical entre o aspecto formal das exteriorizações dos membros de determinada cultura e o conteúdo específico de tal cultura. Isto quer dizer que, ainda que diferentes culturas em diferentes períodos históricos creiam, segundo o contexto, em diferentes conteúdos, não significa que as noções de verdade, de autenticidade (daquilo que é dito) ou mesmo de correção normativa dependam exclusivamente do contexto e não permaneçam subjacentes mesmo em meio à mudança local e contextual. Assim, Habermas aponta: “Evans-Pritchard distingue entre a exigência lógica de consistência, que a crença azande em bruxas cumpre plenamente, e exigências metódicas, às quais os conhecimentos empíricos sobre processos naturais, bem como a intervenção em processos naturais, deveriam obedecer; nesse sentido, o pensamento mítico é evidentemente inferior ao pensamento moderno” (HABERMAS, 2012, p. 115). De um ponto de vista formal, de adequação entre as exteriorizações dos Azande e a conexão de tais exteriorizações com as intervenções nos fenômenos naturais observados, há uma incongruência maior entre as crenças destes últimos do que entre os “valores” modernos. As imagens de mundo, por comportarem enunciados passíveis de verdade, podem ser analisadas, segundo a argumentação habermasiana, do ponto de vista de suas possibilidades de validade e podem, portanto, ser igualmente comparadas com outras imagens de mundo: “à tese desenvolvida por Winch [de que imagens de mundo distintas são incomparáveis] pode-se obstar que imagens de mundo não só podem ser comparadas entre si sob os pontos de vista da coerência, profundidade, economia, completude, etc. – pontos de vista como que estéticos e indiferentes à verdade –, mas também sob o ponto de vista da adequação cognitiva. A adequação de uma imagem de mundo linguisticamente articulada é uma função dos enunciados verdadeiros que sejam possíveis nesse sistema linguístico” (HABERMAS, 2012, pp. 119-120). Por fim, Habermas ainda argumenta que a impenetrabilidade e inexistência de características falibilistas entre as pretensões de validade dos enunciados culturais oriundos das imagens de mundo míticas entre os Azande, por vezes provocam incômodos entre os próprios membros daquele povo: “os próprios azandes consideram incômodas algumas absurdidades inevitáveis, tão logo se deixem envolver em uma prova severa de consistência tal como a que o antropólogo aplica. Uma exigência desse tipo, porém, *é trazida até eles*, ou seja, não surge no âmbito de sua própria cultura. E em geral os azande se eximem dela quando confrontados com tal coisa por um antropólogo. Essa recusa, porém, e a *tolerância maior em relação a contradições, não é ela mesma um sinal de condução irracional da vida* (grifo meu)? Não temos de denominar “irracionais” orientações de ação capazes de se estabilizar somente à custa do recalçamento das contradições? Eis o que Winch contesta” (HABERMAS, 2012, p. 122). O leitor deve ter em mente que a questão da incomensurabilidade ou da tradutibilidade formal na relação entre culturas será tratada de maneira profundamente distinta pela teoria da tradução de Jacques Derrida, a ser analisada no terceiro capítulo desta tese, teoria essa que não requisita o amparo de uma teoria da racionalidade e do falibilismo.

¹⁵ Estudaremos o sentido do falibilismo habermasiano adiante.

O mais espantoso para nós é o peculiar nivelamento dos diversos campos da realidade: natureza e cultura são projetados sobre um mesmo plano. Da assimilação recíproca da natureza pela cultura e, ao contrário, da cultura pela natureza, surge por um lado uma natureza dotada de traços antropomórficos, integrada à rede comunicativa dos sujeitos sociais – uma natureza humanizada, nesse sentido -, e por outro lado uma cultura que, naturalizada e reificada, acaba como que sendo absorvida pelo contexto objetivo da interação entre poderes anônimos (HABERMAS, 2012, p. 101)¹⁶.

As visões de mundo míticas, segundo Habermas, esfumaçariam a separação entre o indivíduo e o mundo, *lançando* sobre o mundo imagens que ele gera a partir de si próprio (o que é chamado de animismo) e *atribuindo* ao mundo eventos que acontecem no próprio indivíduo ou atribuindo a poderes sobrenaturais alguns eventos que possuem causas naturais. Além disso, o mundo mítico também é responsável por um emaranhamento entre linguagem e mundo. O teor semântico de um signo se confunde imediatamente com seu referente. A partir desta indiferenciação entre signo e referente, não é possível exigir pretensões de validade verificáveis daqueles que compartilham visões de mundo míticas, já que a esfera do signo e da fala não ganharam autonomia suficiente em relação à esfera da referencialidade para que se possa fazer uma disjunção entre os nexos internos de sentido e o mundo objetivo. Ora, é possível perceber desde já que a separação entre natureza (campo que na visão moderna se aproximaria mais ou menos do mundo objetivo, ao qual se referem os enunciados) e a cultura (campo em que a relação interpessoal é regrada de modo a possibilitar a ação) é fundamental para a teoria habermasiana. Além disso, imagens de mundo descentralizadas (modernas) são responsáveis pela separação entre o mundo objetivo que, ato contínuo, dá origem a um mundo interno ou subjetivo (*ego*) que possibilita supor – a partir de uma reflexão do próprio *ego* –, como, na perspectiva do outro (*alter*), os fatos se dão. Ora, esta reflexão permite supor no *alter* o mesmo estado de reflexão que existe no *ego*. E será esta imagem de mundo descentrada que estará na base da busca futura de entendimento pela comunicação. Na contramão desta separação

¹⁶ Apenas a título de exemplo, será justamente esta oscilação entre os limites que definem, para as sociedades ocidentais, os campos da natureza e da cultura que dará origem à teoria do *perspectivismo ameríndio* do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, onde se defende que esta linha de demarcação oriunda do sonho moderno ocidental é trêmula e variável tanto entre os indígenas – que não separam definitivamente “o homem” da natureza – quanto entre supostos herdeiros ocidentais da modernidade (Latour). Cf. VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009. E também: LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro, 34, 1994.

entre o sujeito e o outro, estão tradições culturais excessivamente presentes e absolutizadas:

quanto mais as tradições culturais tomarem uma decisão prévia sobre quais pretensões de validade devem ser aceitas [...] tanto menos os participantes terão a possibilidade de explicitar e testar as potenciais razões sobre as quais apoiam seus posicionamentos positivos ou negativos (HABERMAS, 2012, p. 139)¹⁷.

Vê-se que a verificação das pretensões de validade de um enunciado possui um caráter fundamental para Habermas. Toda sua conceitualidade depende diretamente da ideia de *legitimação* dos enunciados:

[...] a verdade de um enunciado significa que um estado de coisas que se afirmou existe como algo no mundo objetivo; e a correção válida para uma ação em face de um contexto normativo subsistente significa que a relação interpessoal construída como parte legítima do mundo social merece reconhecimento. Pretensões de validade podem ser criticadas em princípio porque se apoiam em concepções de mundo formais. Elas pressupõem um só mundo idêntico para *todos os possíveis observadores*, ou um mundo intersubjetivamente partilhado *pelos participantes* [...] Além disso, as pretensões de validade demandam que haja posicionamento racional de um interlocutor (HABERMAS, 2012, p. 106).

Portanto, a *racionalização do mundo* oriunda da modernidade está no fundamento da possibilidade de se requisitar legitimação e buscar pretensões de validade em uma situação de fala. Isto se dá porque aquilo a que se refere um falante aponta para a separação *característica das imagens de mundo modernas* entre um *mundo objetivo* que é suposto ser partilhado por todos e ao qual os enunciados se referem; um *mundo subjetivo ou interno* que permite supor a existência de um mundo privado igualmente existente no outro; e, por fim, a um terceiro nível equivalente a um mundo intersubjetivo ou *mundo da vida* – *Lebenswelt*, conceito que Habermas vai se apropriar a partir da teoria de Edmund Husserl – onde os falantes vão compartilhar coordenadas de ação na vida cotidiana. Além disso, a pretensão de validade de um enunciado deve supor ao

¹⁷ Ainda em referência à teoria do perspectivismo ameríndio, a suposição da compreensão da perspectiva do outro a partir do próprio *ego* se dá em Habermas entre “iguais”. No entanto, o fundo que possibilita esse reconhecimento entre iguais está sustentado na divisão moderna entre um mundo objetivo e a suposição de *consciência* no outro (vinculado ao conceito de pessoa weberiano que veremos a seguir), tal qual a minha experiência da consciência é construída. Ora, o animismo indígena reflete igualmente sobre a perspectiva do *alter*. No entanto, o outro aqui em questão pode ser alastrado muito além do campo dos “semelhantes”, chegando a dar conta do mundo dos mortos, das formigas ou das onças, por exemplo, que seriam o “mesmo” entre si, mas se comportam como sendo o “outro” diante de mim. A diferença fundamental está sustentada em uma relação com a alimentação. O semelhante é aquele que come “comigo” (come o mesmo que eu) enquanto o diferente “me come” (está em um lugar predatório em relação a mim). A consciência, contudo, não opera aqui como critério na medida em que todo o campo do vivo participa, a seu modo, do mundo da “consciência”, sendo ao indígena vetada a comparação entre “regimes de consciência”.

mesmo tempo o *falibilismo*, isto é, ela deve estar aberta a *contradição* uma vez que o enunciado pode se mostrar falso ou ser passível de correção (a partir de contradição explicitada por um interlocutor), em relação àquilo sobre o quê ele aponta (mundo objetivo). Neste caso, o *falante terá que assumir um posicionamento racional afim de sustentar seus argumentos*, refutando ou não as críticas direcionadas a ele por seu interlocutor. Para tanto, fala e mundo precisam pertencer a campos divorciados capazes de manter uma relação móvel, mas estável; isto é, a argumentação deve pertencer a uma racionalidade implícita possibilitada pela racionalidade moderna, mas inexistente nas sociedades míticas tradicionais.

2.4

A sombra de Hegel e de Weber: reconciliação e desencantamento do mundo

É preciso que tenha havido uma separação entre enunciado e mundo objetivo, da mesma forma que deve haver uma dimensão que comporte as coordenadas que regem nossas ações na vida cotidiana (*mundo da vida*), para que uma situação de fala seja passível de validade e correção. O conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) nasce como um terceiro nível da distinção que Habermas reconhece no pensamento de Edmund Husserl entre um mundo objetivo – onde se encontram os objetos naturais como entidades intramundanas –, e o mundo subjetivo – onde os homens reconhecem seu mundo “interno” e se reconhecem uns aos outros. O mundo da vida seria um nível desta divisão que diria respeito a certas referências *a priori* que determinam a experiência *social* mundana que permite que o eu se certifique da realidade. A experiência vivencial do mundo pelo eu, para além do conhecimento explícito do mundo na objetividade científica e técnica, repousa sobre um fundo cultural implícito, ou seja: o mundo da vida se configura como um conjunto de interpretações comuns partilhadas pelos integrantes de uma cultura e que funciona como uma espécie de saber fundamental (*Hintergrundwissen*) sempre pressuposto pelos indivíduos em suas ações¹⁸. O mundo da vida é um horizonte aberto que possibilita que os indivíduos

¹⁸ Estas ações tem, por vezes, o caráter de atos triviais – porque pressupõem um saber implícito cotidiano. Este saber do mundo da vida indica sobre como se orientar no trânsito urbanizado de

troquem experiências e aprendam, a partir de um fundo comum de saber. Ora, o que é fundamental para Habermas neste conceito fenomenológico é o fato de que o mundo da vida é sempre um saber implícito e *pressuposto* nas formas de ação cotidiana, além de ser *intersubjetivamente partilhado*. Ele versa sobre a forma cultural que dita *como se faz* algo, como opera a *práxis* que coordena as ações compartilhadas entre indivíduos. Na vida cotidiana com um mundo objetivo suposto como idêntico para todos e, por este mesmo motivo, independente dos indivíduos em particular, é preciso que aqueles que agem estejam orientados por *certezas* prévias à ação. Para tal, o saber pressuposto do mundo da vida permanece capaz de orientar os atores em suas atividades. Apenas quando a confiabilidade do saber implícito ao mundo da vida é posta em questão pelos participantes é que os enunciados passam a ser tematizados enquanto tal. Neste momento, o dissenso aparece como uma ameaça a esse “pano de fundo de saber”, e seus enunciados passam a ser tematizados; assim, tomamos consciência de que “as obviedades até então em vigor são meras ‘verdades pretendidas’, ou seja, *pretensões* de verdade em princípio problemáticas” (HABERMAS, 2009, p. 49). O saber do mundo da vida funciona, portanto, como um saber implícito e partilhado intersubjetivamente *em contraposição* ao saber explícito e adquirido da ciência e da técnica modernas, responsáveis pela racionalização social. A modernidade estruturou a vida pública em formas de racionalização que, ao contrário do mundo da vida intersubjetivamente partilhado, contam com regras explícitas de orientação. Ao contrário das sociedades tradicionais onde a orientação era hierarquizada e equivalia às figuras de poder político e religioso, a partir da modernidade europeia uma sociedade planejada e normatizada por regras racionais ganha vida.

Esta mesma *racionalização explícita*, no entanto, foi aquilo mesmo que possibilitou a “divisão dos mundos” na imagem de mundo moderna. Neste ponto, Habermas segue de maneira muito próxima as reflexões de Max Weber, isto é, ele pensa que, assim como Weber “pretendeu ver a modernização da sociedade europeia arcaica como um processo de racionalização universal-histórico” (HABERMAS, 2012, p. 265), será preciso igualmente identificar as mudanças

veículos e pedestres, a alimentação própria a cada cultura, relações de parentesco e toda a vasta gama de saberes locais compartilhados que orientam os indivíduos em sua vida cotidiana com o mundo objetivo.

estruturais que tal processo permitiu no que diz respeito à racionalização e quais equívocos foram cometidos em sua interpretação.

Em Weber, o processo de modernização representa um ato de racionalização que atinge todas as dimensões da vida social. A economia, por exemplo, se transforma em uma forma de gerência racional da produção e do desenvolvimento técnico das forças produtivas, da circulação de mercadorias, de comércio internacional e gerência de capitais. O urbanismo transforma racionalmente e com regras explícitas a forma de circulação urbana, dando origem às grandes cidades e aos transportes de massa. O Estado, por outro lado, se torna centralizado tanto na concentração de serviços públicos e na sistemática de procedimentos que dão acesso a esses serviços (burocracia), quanto na prática legislativa e o monopólio do uso da violência. Além disso, o processo de racionalização moderno é responsável por uma diferenciação e autonomização radical entre esferas como as da ciência, da moral e das artes, que na visão de mundo mítica não era sequer possível imaginar alguma forma de independência entre estes âmbitos.

A separação e autonomização entre tais esferas dá origem a instituições específicas e a ocupações que não existiam até então. O cientista visa o conhecimento de modo independente da revelação; a arte, por outro lado, se torna desvinculada definitivamente das formas de culto religioso das divindades e a moral se dobra sobre o próprio homem, sem uma orientação espiritual da qual ela dependa. Acima de tudo isso – e interligado a estes fenômenos – está o que Weber chamará de *desencantamento do mundo*. Em meio a todas estas transformações da vida, tributárias da racionalização do mundo na modernidade, o lugar da visão mítica do mundo se encolhe consideravelmente: não é mais possível compartilhar uma visão mítica do mundo sem refletir, ato contínuo, sobre o lugar que ocupa tal visão em meio a todas as outras e diante do processo de racionalização. A espiritualidade sai da cena pública e encolhe seu alcance globalizante, reduzindo-se ao âmbito íntimo e individual. A modernidade é responsável por alterar drasticamente a “situação epistemológica” das religiões e crenças e o conceito de *desencantamento do mundo* diz respeito a esta relativização e perda de espaço das visões de mundo míticas a partir da “emergência do racionalismo ocidental em meio a um processo de racionalização generalizado, mas heterogêneo”

(PIERUCCI, 2013, p. 27). Weber transformou este combate da razão com as visões míticas do mundo em um dos traços – se não o mais importante traço – da modernidade e do processo de modernização. Habermas vai igualmente atribuir a este combate uma dimensão fundamental e vai fazer de seu trabalho um impulso continuador do projeto moderno que ele considera inacabado¹⁹:

Até o surgimento da modernidade, os ensinamentos proféticos eram também religiões *mundiais* no sentido de que eram capazes de se expandir dentro dos horizontes cognitivos de antigos impérios percebidos de dentro como mundos abrangentes. [...] Na Europa, o cisma confessional e a secularização da sociedade compeliram a crença religiosa a refletir sobre seu lugar não exclusivo dentro de um discurso universal compartilhado com outras religiões e limitado pelo conhecimento secular gerado cientificamente [...] [Sobre o contextualismo] eu explicaria as características congeladas de tal mentalidade em termos de repressão das dissonâncias cognitivas palpáveis. A repressão ocorre quando a inocência da situação epistemológica de uma perspectiva mundial abrangente é perdida, e quando, sob as condições cognitivas de conhecimento científico e pluralismo religioso, propaga-se um retorno ao exclusivismo das atitudes de crença pré-modernas (HABERMAS *in* BORRADORI, 2004, pp. 43, 44).

A secularização e racionalização social moderna dão fim à potência globalizante das religiões, antes vinculadas a impérios políticos. Habermas considera que esse movimento de desencantamento do mundo, inevitável a partir do advento da modernidade, combate frontalmente uma força oposta ao próprio impulso moderno – e que é característica das visões de mundo míticas, mas não apenas – que ele denomina de *contextualismo*. Contra o universalismo que caracteriza o pensamento moderno, o contextualismo rejeita o pluralismo em nome do “exclusivismo das atitudes de crença pré-modernas”. Como um grande rival das forças contextualistas anti-modernas, Habermas vai permanecer atento às novas formas de emergência de tais forças, e vai apontar suas novas matizes nos fundamentalismos religiosos atuais, por exemplo, mas igualmente nas chamadas filosofias pós-modernas e seus representantes, que os textos habermasianos não hesitam em chamar de neoconservadores e de jovens conservadores. Esses jovens ou neoconservadores, assim como os fundamentalistas religiosos, desejariam revoltar-se contra as conquistas da modernidade e seus progressos, propondo um retorno a formas de vida pré-modernas. Assim, a partir do surgimento deste neoconservadorismo e de suas teorias – e Derrida aparece incluído entre esse grupo, sendo alvo de uma crítica mordaz da parte de Habermas²⁰ – não é possível

¹⁹ Estudaremos mais profundamente a compreensão que Habermas nutre da modernidade como projeto inacabado no capítulo 4 desta tese.

²⁰ Estudaremos esta crítica de Habermas contra Derrida no capítulo 3 desta tese.

dissimular “a sua cumplicidade com uma venerável tradição do contra-iluminismo” (HABERMAS, 2010, p. 18).

Entre as conquistas que o conceito weberiano de desencantamento do mundo traz para o pensamento sobre a modernidade, estão as ideias de uma autonomia do posicionamento ético em relação ao pensamento religioso e a formação de um conceito de indivíduo ou de pessoa. A ação ética, portanto, se torna independente de um posicionamento e de valores espirituais e comporta a crítica às normas éticas por aquele que segue determinada orientação moral. Além disso, o conceito individualista de pessoa garante dois correlatos importantes à noção de *consciência* tributária de sua formação: a autonomia, por um lado, isto é, a exigência defendida por Immanuel Kant de um pensamento fora das tutelas tradicionais; e a imputabilidade moral ou a culpa, que se tornam atributos (destrancendentalizados) exclusivos do indivíduo.

Assim como Weber, Hegel vai igualmente entender a modernidade como o período em que surgem os fundamentos da noção de subjetividade. Habermas vai apontar que, para Hegel, a subjetividade se apresentará como um princípio universal, implicando em pelo menos quatro dimensões: 1- o *individualismo* propriamente dito, onde o indivíduo absolutamente particular pode fazer valer suas pretensões. Aí estaria o fundamento mesmo da noção de subjetividade e de liberdade individual; 2- o *direito à crítica*, onde o reconhecimento de algo depende que este algo se mostre *legítimo* (seja o poder, uma teoria, uma forma secular de autoridade, etc.); 3- a *autonomia do agir*, onde cada um de nós deve se responsabilizar (autonomamente) por nossos próprios atos e, assim como apontava Kant, a noção de autonomia estaria ligada a possibilidade de reflexão crítica e de expressão pública da razão fora das tutelas tradicionais da religião (e de outras tutelas); 4- a *filosofia idealista*, que representa a filosofia que toma a ideia como algo que se dobra sobre si própria, o que equivale a considerar a filosofia como a capacidade crítica que pode se dobrar sobre a própria razão. A pretensão deste conceito de subjetividade em Hegel é a de servir de *crítica* ao lugar unificador ocupado pela religião: a subjetividade *substituiria* o poder unificador da religiosidade, funcionando como seu correlato ou substituto moderno. Habermas, no entanto, duvida do alcance de tal empreendimento:

se este princípio tem realmente a força sem precedentes de levar à formação da liberdade subjetiva e da reflexão e de minar a religião, que era até aí o poder unificador por excelência, não é todavia suficientemente forte a ponto de regenerar [...] o poder unificador da religião (HABERMAS, 2010, p. 32).

Este princípio da subjetividade determina para Hegel a própria configuração do que será considerado como a cultura moderna e ele atinge igualmente tanto a ciência quanto a moral:

É o que acontece, em primeiro lugar, com a *ciência* objetivante que despe a Natureza da magia e liberta simultaneamente o sujeito cognoscente: “Contestaram-se então todos os milagres; porque a Natureza é agora um sistema de leis conhecidas e reconhecidas. O Homem sente-se bem dentro dela e só conta aquilo em que ele se sente bem; o conhecimento da Natureza torna-o livre”. Os *conceitos morais* dos tempos modernos estão adaptados ao reconhecimento da liberdade dos indivíduos. Por um lado fundam-se no direito do indivíduo de discernir como válido aquilo que é suposto fazer; por outro lado fundam-se na exigência de que cada um não prossiga os fins de seu bem-estar particular senão de acordo com o bem-estar de todos os outros (HABERMAS, 2010, pp. 29, 30).

Ainda que o programa teórico de Hegel participe do próprio movimento inaugurado pelo Iluminismo e pela modernidade europeia, Habermas vai apontar que o esforço hegeliano se esgota em um dilema insolúvel e que perdeu definitivamente suas forças no período atual: “Hegel [...] crê que a vitória sobre a subjetividade está dentro dos limites de uma filosofia do sujeito” (HABERMAS, 2010, p. 33). Deste modo, Hegel se confronta de maneira ambígua com o choque do homem moderno diante de um difícil

politeísmo dos valores” cada vez mais evidente nas sociedades multiculturais em que vivemos, e da urgência que este homem moderno encontra em “buscar um sentido para a sua vida por si próprio. Não há uma concepção de mundo unificadora que possa fornecer esse sentido (FREITAG, 2005, p. 172).

Reconhecendo este politeísmo moral, o pensamento hegeliano nutre a esperança de encontrar na subjetividade que ancora sua filosofia do sujeito um princípio unificador que preencha os vazios da experiência moderna, dentro ou fora do campo da moral. Ora, Habermas vai se interessar justamente em propor um novo paradigma ético, de forma descentralizada, ocupando assim o espaço vacante aberto pelo fracasso das éticas baseadas na subjetividade.

Como vimos, tanto para Hegel quanto para Weber, a vida ética ganha novo estatuto no processo de racionalização social da modernidade, eliminando do campo moral a religiosidade. Ao mesmo tempo, no campo do conhecimento científico, a natureza foi conquistada pela razão, por sua instrumentalização e descortinamento de suas leis, ganhando espaço sobre o obscurantismo. No

entanto, no pensamento weberiano, a objetificação do mundo por parte da ciência moderna permanece sob a sombra de um efeito colateral. A racionalidade que dominou a natureza se expressa igualmente na burocratização da vida (que não necessariamente tem um sentido negativo em Weber) e, além disso, passa a nutrir uma ameaça de objetificação do próprio homem, levando a razão a um processo de *reificação* das relações sociais que aniquila o próprio impulso de racionalização da vida. Dito de outro modo, o próprio processo de racionalização permanece sob o risco de uma autodestruição²¹ radical. Tal processo de racionalização do mundo institucionalizou uma forma de racionalidade que domina a natureza a serviço do homem, mas que é capaz igualmente de lançar mão dos próprios seres humanos como meio de ação: a razão instrumentalizando os homens. Assim, a racionalização, tão importante para o processo de modernização social, se volta contra o próprio homem ganhando uma conotação claramente instrumental. Ora, este temor de que a racionalidade se volte contra os próprios homens que a sustentaram não está presente explicitamente apenas em Max Weber, mas aparece igualmente em pensadores como Lukács, e no contexto da reflexão sobre a dialética do Iluminismo, ele aparece igualmente em Adorno e Horkheimer:

Horkheimer e Adorno, e mais tarde também Marcuse, interpretam Marx a partir dessa perspectiva weberiana. Sob o signo de uma *razão instrumental autonomizada*²², a racionalidade da dominação da natureza mescla-se à irracionalidade do domínio de classes²³ [...] A ciência e a técnica, que para Marx ainda encerravam um potencial emancipatório inequívoco, tornam-se elas mesmas o *médium* da repressão social (HABERMAS, 2012, p. 267).

Estes pensadores foram capazes de compreender as antinomias e os riscos do espaço fundamental e incontornável que a razão ganhou na vida social moderna, sublinhando o caráter teleológico e *instrumental* da ação racional, ação esta orientada pelo êxito e pela efetividade. Habermas vai mostrar o quanto esta *razão instrumental* denunciada por Weber, Adorno, Horkheimer, Marcuse e outros depende de um cálculo egocêntrico – isto é, pautado no sujeito – que visa o

²¹ Ou *autoimunidade*, diria, em outra cena, Jacques Derrida.

²² Grifo meu.

²³ Em seu trabalho *Técnica e ciência como 'ideologia'* (HABERMAS, 2014), Habermas trava um debate com Herbert Marcuse em torno de sua interpretação da teoria da reificação na racionalidade instrumental de Weber lida a partir da teoria da dominação de classe de Karl Marx. Habermas introduz naquela discussão a noção de uma racionalidade comunicativa como uma espécie de elemento ausente, fundamental à repolitização anti-ideológica do espaço público, contra a crítica que Marcuse faz à ciência e à técnica como instrumentos de dominação capitalista.

êxito, segundo o interesse de uma das partes envolvidas na querela. Todo o potencial libertário e os efeitos da autonomia individual conquistadas pelo projeto moderno parecem estar ameaçados para esses pensadores por uma racionalidade autoimune que destrói suas próprias defesas.

Habermas, contudo, não aceita integralmente este diagnóstico. Ele acredita que todos esses autores cometeram um equívoco grosseiro ao reduzirem a razão apenas a seu aspecto instrumental que visa exclusivamente o êxito. Ainda que o diagnóstico tenebroso sobre a instrumentalidade da razão esteja em partes correto, Habermas aponta que é muito cedo para ver na própria razão uma ameaça, e encarar, na dialética do iluminismo, um finalismo fatalista. É verdade que

alguém interessado em ver cumpridos seus propósitos, cativa dissimuladamente um outro com subterfúgios [...] e assim, em favor do próprio êxito, instrumentaliza esse outro, levando-o a ter um comportamento obtido por meio de recursos linguísticos manipuladores da vontade alheia²⁴ (HABERMAS, 2012, p. 500).

Nesse ponto, a ameaça que o projeto habermasiano visa combater seria uma espécie de ato perlocucionário que visa somente fins que podem conduzir o interlocutor a uma determinada ação pautada exclusivamente no interesse particular de um sujeito e no êxito correspondente a esses efeitos. No entanto, a racionalidade não pode ser reduzida apenas ao modelo do *agir instrumental* que tem sua orientação voltada para o *êxito*. Existe ainda, argumenta Habermas, outra forma de agir racional, diferente do agir instrumental, que tem como orientação não o êxito, mas o *entendimento*.

É precisamente na valorização e teorização do *agir orientado pelo entendimento mútuo* que repousa o valor e a originalidade da teoria do agir comunicativo habermasiano. Contrário ao agir instrumental onde os indivíduos buscam seus próprios fins, o agir orientado para o entendimento “é considerado um processo de unificação entre sujeitos aptos a falar e agir [...] Graças a essa estrutura linguística, o comum acordo não pode ser induzido por mera influência externa; precisa ser aceito pelos participantes como válido” (HABERMAS, 2012, p. 498). Este acordo que visa *reconciliar* as partes envolvidas em uma situação de fala tem como fundamento racional o fato de que tal reconhecimento não pode

²⁴ Manipulação que Habermas caracterizará, no artigo mencionado na nota anterior, como *ideologia*.

jamais ser *imposto* por um dos membros em sua relação ao outro (ele não é jamais algo que vem “de fora”), mas deve ser atingido através da validade *reconhecida* pelos participantes. Um ato de fala só tem efeito quando aceito como válido pelos outros participantes da situação de fala. Assim, todo ato de fala é criticável e sua pretensão de validade pode ser ou não ser aceita pelos outros. Habermas acredita não fazer mais do que apontar o *fundamento* deste regime de racionalidade, o próprio *telos*, a própria finalidade da linguagem humana, isto é, o entendimento:

É como *télos* que o entendimento faz parte da linguagem humana. E, embora linguagem e entendimento não se relacionem entre si como meio e fim, só podemos explicar os conceitos de fala e entendimento se indicamos o que significa empregar sentenças sob uma intenção comunicativa. Os conceitos de fala e entendimento interpretam-se reciprocamente (HABERMAS, 2012, pp. 498, 499).

É parte da *própria estrutura da fala* uma orientação comunicativa que vise o entendimento mútuo e a reunião das fraturas dialógicas formadas anteriormente. Habermas encontra na *comunicação* o campo onde a reconciliação entre a racionalidade e os ideais modernos pode, enfim, ser possível. Se Weber interpreta a racionalização moderna como a institucionalização do agir instrumental e estratégico, Habermas, por outro lado, entende o processo de modernização como uma transformação que acontece no próprio mundo da vida e na esfera pública, isto é, como um processo de autonomização das esferas culturais – como a ética, o conhecimento científico e a arte, por exemplo – que produz um número bastante vasto e fragmentado de concepções de mundo em sociedades complexas. Assim, *esta mesma autonomização das esferas da cultura requisita um debate aberto e franco sobre as distintas formas como os indivíduos entendem o mundo a partir de argumentos convincentes*. Como alternativa à razão instrumental e ao agir estratégico, o agir orientado pelo entendimento mútuo se apresenta como uma proposta audaciosa de recuperação da potência libertadora da racionalidade. O âmbito dos atos ilocucionários confrontados à compreensão da razão como ato perlocucionário, proporciona à Habermas a modificação do cenário fatalista a respeito da razão e do processo de racionalização na modernidade. Antes de aprofundamos o estudo do agir comunicativo, via teoria dos atos de fala, será preciso efetuar um breve desvio, na forma de um interlúdio à cena habermasiana, sobre uma proposta filosófica de reconciliação racional surgida anteriormente à proposta habermasiana (Hegel) no teatro filosófico. A fim de identificar as

apropriações e diferenças entre a teoria do agir comunicativo e o pensamento hegeliano, convocamos à cena G. W. F. Hegel.

2.5

Interlúdio: Hegel e a reconciliação

Hegel será o filósofo da tradição filosófica ocidental que conduzirá o mais longe possível, *em nome de sua filosofia do Espírito*, a pretensão de unidade e de reconciliação de todas as contradições que se fundaram no seio da razão na modernidade. O empreendimento dialético será responsável pela suspensão e superação das diferenças que divorciam os termos trabalhados pela razão. Espírito é o nome que dará Hegel à reunião das contradições numa síntese absoluta, após debruçar-se sobre a fenda e a divisão que aconteceria no interior da própria razão. Essa síntese, para Hegel, reconcilia e se delinea após a emergência das oposições e separações de termos que conduziram o progresso da cultura aos paradoxos da modernidade: eu x outro, sujeito x mundo, corpo x alma, sensibilidade x entendimento, fé x razão, liberdade x necessidade, etc. Essa série de divisões, de unidades se dividindo em dualismos, caracteriza, em Hegel, a própria porta de entrada ao pensamento moderno, e todo o esforço de sua *Fenomenologia do Espírito* será o de incluir as categorias transcendentais kantianas – tributárias e produtoras dessas divisões modernas – no próprio movimento da história da cultura, e, portanto, na resolução sintética universal que o Espírito representa. O projeto hegeliano surge como uma promessa de dar fim à confusão e obscuridade filosófica, se mantendo no interior da *herança* kantiana, herança essa que busca uma justificação racional para a filosofia.

Assim, diante da polarização da experiência nos dualismos modernos, Hegel toma para si – assim como outros pensadores pós-kantianos, como Fichte e Schelling – a tarefa de reconstruir a unidade da experiência a partir dos termos que teriam sido excessivamente divorciados ou polarizados no pensamento de Kant. A *Aufhebung* hegeliana representa em si mesma a aposta dialética na superação dos problemas legados pelo kantismo. Ora, a tautologia representada pelo pensamento hegeliano – que toma o *imediato* (que corresponderia a uma pura indistinção sem polaridades) ao mesmo tempo como “erro fundamental” e como

universal absoluto, no retorno à essa “posição” inicial, após a subsunção das distinções polares kantianas – não pode ocultar o fato de que a terceira “posição” dialética – que superaria, assim, as antigas polaridades entre eu e mundo, sujeito e objeto, sensibilidade e entendimento – acaba por reproduzir silenciosamente as mesmas antigas oposições, simplesmente *tendendo a supervalorizar* um dos polos anteriormente em litígio. Deste modo, o Espírito hegeliano configura-se como um *super-sujeito* ou um *super-eu* (com todas as ressonâncias freudianas possíveis aqui), que, por haver “domado” a objetividade²⁵ (em nome do sujeito ou da subjetividade), faz crer resolvidas as contradições. Deste modo, Hegel representa o pensamento que aposta em uma concretização ou fechamento da história, numa superação de todas as contradições, em nome de uma unidade filosófica, em nome do *logos*. Essa reconciliação que se chama Espírito – e que depende da superioridade de um dos termos da contradição sobre o outro –, sustentado na possibilidade de totalização do *logos*, produz um “fechamento”, o Absoluto.

Habermas vai apontar que Hegel falhou por acreditar poder solucionar os paradoxos da modernidade valorizando a subjetividade e acreditando, ao mesmo tempo, poder superar a “subjetividade” – em direção ao Espírito – permanecendo no registro de uma filosofia do sujeito. Além disso, ao submeter as imagens de mundo míticas a crítica, a modernidade manteve vazio o lugar antes ocupado pelas visões de mundo religiosas. Hegel acreditou poder suprir esta crise da religiosidade através da filosofia e da substituição da fé por uma “eticidade” (*Sittlichkeit*) compatível com os efeitos da modernidade. Ao contrário de encontrar a potência de uma unidade absoluta, Habermas encontra nos efeitos da modernidade a fragmentação em mundos distintos e irreduzíveis onde um princípio geral não é mais capaz que reestabelecer a unidade da experiência. Além disso, a fratura entre “mundos” – subjetivo, objetivo e intersubjetivo ou mundo da vida – não é vista por Habermas como uma contradição a ser superada, mas se

²⁵ Habermas aponta que a síntese do Espírito com a Natureza *parte* da identidade da consciência, ou do Eu consigo mesmo (certeza sensível), como guia eficaz que norteia e dá seu peso final à síntese: “O modelo hegeliano de um espírito que se reconhece na natureza como seu outro combina dois momentos relacionais da reflexão, a saber: a relação, enraizada na autorreflexão, de um sujeito solitário consigo mesmo e aquela relação, firmada na intersubjetividade, de um sujeito que aceita e reconhece no outro também um sujeito, da mesma forma como, inversamente, este também o reconhece e o aceita enquanto sujeito [...] O espírito absoluto [torna] possível a identidade de um Eu consigo mesmo. Um dos dois momentos a serem mediatizados determina, portanto, a própria categoria da mediação: enquanto absoluta, a síntese é ainda tratada segundo o modelo da autorreflexão” (HABERMAS, 1982, p. 50).

configura como o palco onde a cena da modernidade pode ser exercida. A teoria habermasiana acredita que a esperança hegeliana foi frustrada uma vez mais nos tempos atuais, uma vez que a filosofia não é mais capaz de ocupar um lugar central na experiência cotidiana dos homens:

Esse passo paradoxal está motivado pela convicção de que a “grande” filosofia, sendo Hegel seu ponto culminante e derradeiro, já não dispõe de forças próprias para fundamentar e desenvolver de maneira sistemática a ideia de razão, a ideia de uma conciliação universal entre espírito e natureza – e em tal medida ela entrou em declínio, ao lado das imagens de mundo metafísico-religiosas (HABERMAS, 2012, p. 649).

Ainda que Habermas busque igualmente uma *proposta de reconciliação* no âmbito da filosofia, ele reconhece que o lugar ocupado pelo pensamento hegeliano se enfraqueceu e padece hoje de profunda debilidade. Além disso, ele vai identificar um grave problema na filosofia de Hegel, uma vez que o eixo sobre o qual gira seu pensamento permanece sendo uma filosofia do sujeito. Sendo assim, *se o eu se forma em seu confronto com a natureza externa e produz uma autoafirmação subjetiva, este pensamento permanece na base das realizações e da ameaça representada pela razão instrumental* teorizada por Lukács, Adorno, Horkheimer e Marcuse. O eu submete a natureza a si, em uma radicalização da *afirmação subjetiva* e desenvolve em paralelo as forças produtivas ao mesmo tempo em que reprime a própria natureza em si mesmo. Tomando o outro homem como meio de suas intenções (característica da reificação), a ação instrumental submete e objetifica outros seres humanos à afirmação subjetiva que outrora submetera a natureza e havia sido responsável pela racionalização da produção de mercadorias. Essa crítica, oriunda das leituras que Adorno empreende contra Hegel, se desvia do caminho que será tomado por Habermas como solução reconciliadora no seio da filosofia. É preciso – defende a teoria habermasiana –, construir um projeto que descentralize a problemática da reconciliação de sua ancoragem e relação direta ao pensamento ancorado no sujeito, construindo um pensamento fora das coordenadas do subjetivismo moderno. Será precisamente este ancoramento no subjetivo o responsável pela dificuldade que os autores que refletem sobre os desdobramentos do esclarecimento moderno têm em identificar outra relação da razão aos homens que não seja orientada pelo êxito e pelo agir estratégico. Além disso, qualquer proposta filosófica não pode mais, tal como acreditava Hegel, partir de um princípio original que se crê capaz de unificar a

experiência (Habermas é, como Derrida, um antifundacionista). A experiência fragmentada – de onde parte o pensamento de Hegel – atinge frontalmente a problemática da ética nos tempos atuais, e caminhamos hoje, na história das teorias morais, para a redução drástica do lugar da filosofia como teoria geral e compreensiva da experiência:

Quanto mais rápida e mais complexa a sociedade muda, mais breve se torna o período de meia-vida e a data de validade dos modelos éticos, esqueça o modelo da polis grega de uma vida ética que serviu a Aristóteles, os estratos sociais das *societas civilis* medievais de Thomás, e o Estado e sociedade da monarquia prussiana de Hegel [...] desde que cada indivíduo é absolutamente diferente de todos os demais e tem o direito de permanecer um “outro” para os outros, a busca pelo que é igualmente bom para todos requisita uma abstração cautelosa das imagens exemplares de uma vida feliz, boa e de sucesso que não é mais partilhada por todos. Nossa própria autocompreensão existencial pode ainda ser nutrida pela substância das narrativas religiosas, visões de mundo metafísicas e ‘tradições fortes’ em geral (MacIntyre). Mas a filosofia moderna perdeu a autoridade e a competência para intervir na batalha entre teorias compreensivas e oferecer um julgamento imparcial sobre suas reivindicações (HABERMAS, 2006, p. 118).

Apesar deste diagnóstico, Habermas não acredita que a reflexão ética deva ser definitivamente abandonada pela filosofia. Ao contrário, se os tempos atuais não comportam mais uma ética de caráter compreensivo, que inclua e submeta todos os indivíduos a um princípio moral único, por outro lado é urgente que se reflita sobre as possibilidades éticas fora das bases tradicionais gregas, coerente com a fragmentação dos valores e modos de vida das sociedades multiculturais atuais. Kant, contudo, pode ser aqui um importante aliado. E será precisamente a partir desta problemática que Habermas desenvolverá sua teoria sobre a *ética da discussão*.

Como é possível falar em ética sem um princípio geral moral e sem valores morais que orientem a experiência? E como é possível igualmente pensar o tema da reconciliação fora do registro de uma filosofia do sujeito? Por fim, como uma proposta de entendimento *pela comunicação* pode fazer face às críticas da racionalidade instrumental que colocavam a reificação da razão e os paradoxos da racionalidade como o caminho final assumido pela dialética do Iluminismo? Serão estas as questões que buscaremos seguir no próximo capítulo.

2.6

Por uma ética da discussão: o agir comunicativo e o paradigma ético

Jürgen Habermas se ocupa em pensar em sua obra as condições de possibilidade e legitimação de uma ética baseada na normatividade oriunda própria comunicação, tal como ela é praticada ordinariamente, cotidianamente, e mesmo de maneira irrefletida. Buscando um viés pragmático de análise, seu pensamento visa dispensar, antes de mais nada, qualquer referência a uma unidade de tipo espiritual e hegeliano (ainda que ele não abra mão de certa forma de transcendentalidade, conforme veremos). Como em Hegel, Habermas herda de Kant a preocupação de uma autofundação ou legitimação da própria razão. O que interessa ao pensamento habermasiano de início é analisar como os indivíduos (mas também os Estados nacionais e o direito transnacional) superam as fraturas comunicacionais que eventualmente separam em oposições ou em polos distintos dois interlocutores potenciais. Ora, argumenta Habermas, se o consenso – ou a *reconciliação*, para usar o termo de Hegel – é possível mesmo em meio a uma disputa de visões de mundo, deve haver algo – eis sua hipótese fundamental – *na própria estrutura da comunicação* que *possibilite* a reconciliação ou o consenso dos interessados que tomam parte na querela ou na disputa em questão. Para Habermas, fazer uso desta normatividade implícita, lançar mão do caráter estritamente normativo inerente a toda discussão bem sucedida, possibilitaria descortinar a forma como ocorre a legitimação das relações interpessoais que oferece um caráter *universal* a toda situação de fala, sem necessidade de recorrer a qualquer norma que seja externa ao próprio engajamento dos interlocutores no diálogo.

É preciso explicitar de início que o interesse de Habermas é o de *recuperar a possibilidade do universal* como horizonte da filosofia prática – seguindo, assim, um caminho de caráter kantiano. Por outro lado, e contra Kant, ele busca um paradigma deslocado de toda filosofia do sujeito – e eis o fundamento de toda sua crítica a Hegel e a Kant, mas também aos teóricos do agir instrumental e à redução da razão ao problema da reificação. Ele acredita assim poder dispensar o recurso a uma filosofia do sujeito *ao ter encontrado na própria comunicação a*

legitimação necessária para reunir o universal à filosofia prática. A comunicação se torna, portanto, o campo de combate próprio à teoria habermasiana.

Neste sentido, a influência que Habermas recebeu do também filósofo Karl Otto Apel é decisiva. Apel aponta em sua obra a importância de um deslocamento do centro das preocupações filosóficas que teria conduzido a subjetividade e a consciência a darem espaço à linguagem e seus fundamentos em pensadores como Wittgenstein, por exemplo. Ora, a linguagem passa a ocupar o lugar de fundamento antes ocupado pela subjetividade e conduz, nos trabalhos de Apel, ao problema de uma *intersubjetividade* e de uma comunidade de comunicação. O que será fundamental para Habermas é que a leitura pragmática de Apel, ao sair do solipsismo metodológico característico da filosofia moderna, mantém a pretensão de universalidade do pensamento kantiano, desta vez ancorada na própria linguagem enquanto instrumento público e meio de validação das pretensões de universalidade. Com este gesto, Apel inverte a lógica que reina na filosofia analítica desde Aristóteles, isto é, a compreensão segundo a qual toda relação *intersubjetiva* mediada pela linguagem seria objeto da retórica e equivaleria, portanto, a um estudo de importância inferior à analítica das proposições. Fora da compreensão da linguagem exclusivamente em sua função designativa, a *transformação da filosofia* reivindicada por Apel extrai da própria linguagem uma estrutura de validação racional e universal que barra qualquer tentativa de pensar a linguagem a partir de uma consciência solipsista. Esse caráter ao mesmo tempo universal e racional da linguagem se torna mais evidente quando a filosofia explica e apresenta as condições já pressupostas (do ponto de vista de sua validade) em toda e qualquer argumentação.

Mas Habermas enxerga a si mesmo igualmente como um sucessor e continuador da obra de Humboldt, por ter sido este último o pensador que retomou a filosofia kantiana introduzindo igualmente em sua estrutura a questão da linguagem. Humboldt vai privilegiar o caráter social e intersubjetivo da linguagem em oposição àquelas teorias que dão importância ao seu uso privado e individual. A língua, assim, não é traduzida como uma espécie de propriedade do indivíduo, mas permanece inserida de saída em um contexto de sentido partilhado social e intersubjetivamente que ganha forma em práticas culturais específicas – porta de entrada ao procedimentalismo habermasiano. Toda língua, portanto,

carrega desde sempre em si uma determinada imagem do mundo que permanece em conexão interna com suas formas culturais de compreensão. Ora, tais formas culturais se produzem pela interação dos participantes de uma determinada língua na vida social intersubjetivamente experienciada. “Dessa estrutura dialética da fala [e da linguagem] se origina um espaço público, que confere ao mundo da vida intersubjetivamente partilhado uma ‘existência social’ efetiva” (HABERMAS, 2009, p. 72). A linguagem ganha uma dimensão pública em Humboldt que interessa profundamente a Habermas. A ideia de uma linguagem eminentemente social, ocupando o espaço público, será fundamental na compreensão pragmática que a teoria habermasiana desenvolverá da questão linguística. Contudo, em Humboldt, para que haja um vínculo intersubjetivo e social mediado pela linguagem, é preciso, ao mesmo tempo, que haja uma referência ao mundo objetivo, sendo assim possível o estabelecimento de um vínculo entre o sentido do que é dito e as *pretensões de verdade* e validade dos enunciados. É precisamente nesta herança que Habermas encontrará o vínculo entre mundo social e a necessária pretensão de validação do dito.

Munido do caráter público e intersubjetivo impresso à teoria da linguagem por Humboldt, Habermas vai ler o pensamento de Hegel (e Marx) em nova chave. Para ele, estes dois filósofos tem o mérito de introduzir o problema da *emancipação* (problema iluminista e kantiano) no devir e no próprio movimento da história. No entanto, sendo possível extrair a problemática da autonomia de sua filiação subjetivista, será possível, ao mesmo tempo, “salvar” a razão da racionalidade instrumental e do agir estratégico. E o campo de batalha próprio a este deslocamento será o da teoria da linguagem pragmática. Pela via da linguagem, Habermas quer reunir a tradição europeia de Humboldt com as novas contribuições da filosofia analítica e de sua subversão encarnada na teoria dos atos de fala de Austin e Searle. A linguagem é vista por Habermas como o princípio e o campo da possível fundamentação da razão – ela não é um meio de expressão da razão, mas é aquilo que *garante* a racionalidade – e a razão, por sua vez, é o que garante a ação e a normatividade de uma sociedade, das instituições ou das ações na vida social (como prova a racionalização social moderna). Ora, Habermas acredita ter conseguido *refundar a racionalidade* na linguagem, garantindo,

assim, a continuidade dos projetos de autonomia (institucionais ou não) oriundos das Luzes.

Mas refundar a racionalidade na linguagem, para além da “guinada” social oferecida à teoria da linguagem por Humboldt, depende ainda e igualmente de uma compreensão dos atos de fala que possa dar esteio à racionalidade intrínseca a uma situação intersubjetiva de comunicação. Se a teoria de Austin, de início, ganha um aspecto dualista que opõe os atos performativos aos constataivos, Habermas argumenta que por fim esta teoria vai possibilitar um vínculo íntimo entre a semântica da verdade (isto é, a relação entre linguagem e objetividade) e a pragmática dos jogos de linguagem – no seu estudo do vínculo entre atos ilocucionários e locucionários. A força incluída na performatividade dos atos de fala ilocucionários vincula as situações de fala à normatividade necessária que permeia as relações intersubjetivas de comunicação para que o ato performativo tenha efeito. Através dos atos ilocucionários, o falante não lança mão de conteúdos proposicionais (o que significa que ele inicia uma ação de fala que não pode ser avaliada em termos de verdade ou falsidade), mas *realiza uma ação social* possibilitada *normativamente*:

[...] tal ato pode não dar certo quando ele, por exemplo, for realizado num contexto inadequado, não tiver a acentuação correta, não empregar os termos certos, etc. Um ato ilocucionário não tem significado; no entanto ele traz à tona uma certa força – um poder na forma da obrigatoriedade de uma promessa [...] os falantes e ouvintes conseguem, através dos atos ilocucionários, estabelecer relações entre si; estas servem ao uso interativo da linguagem (HABERMAS, 2002, p. 119) .

O efeito performativo dos atos ilocucionários, isto é, seu caráter de vínculo social como efeito da fala, portanto, depende de *condições específicas* que o sustentem e possibilitem sua efetividade. A partir da teoria de John Searle, Habermas vai encontrar uma ampliação no que diz respeito a alguns aspectos das *felicity conditions* dos atos de fala austinianos²⁶. A partir da influência searliana, o êxito dos atos de fala passa a depender igualmente de “condições de compreensibilidade” e um peso grande passa a ser dado à sinceridade dos *speech*

²⁶ A proposta de Searle de leitura da teoria dos atos de fala de Austin inclui um esclarecimento maior sobre os critérios de classificação dos atos ilocucionários a partir de seus elementos *intencionais* e *convencionais*, e ainda um estabelecimento criterioso das condições de felicidade destes atos a partir daquilo que garante sua força ilocucionária. Entre esta última classificação, grande destaque é dado à importância da sinceridade intencional no ilocucionário, assim como às condições modais e de conteúdo.

acts. Habermas reintroduz, via Searle, a questão da *verdade* na *performatividade* dos atos de fala (gesto que, segundo argumentam os autores, começava a se anunciar no próprio Austin antes de sua obra ser interrompida por sua morte precoce). As noções habermasianas de validação e a categoria mesmo de inteligibilidade dos enunciados são recuperações do problema da verdade que Austin havia reduzido drasticamente a importância em sua elaboração da teoria dos *speech acts*. Deste modo, Habermas vai poder igualmente recuperar um *telos* imanente à própria linguagem, o consenso, que permanece vinculado à *compreensão mútua*. Ora, tal compreensão mútua ou consenso se configura como uma compreensão *sobre algo* do mundo objetivo. Assim, Habermas, ainda amparado em Searle, recupera igualmente, mas de maneira interacional e pragmática, o problema do *referente* que havia sido dispensada da maior parte da elaboração austiniana. Esse reaparecimento do referente no campo dos atos de fala é tributário do vínculo entre verdade, sinceridade e inteligibilidade no momento onde o acordo tácito que sustenta o mundo da vida é rompido e o problema da comunicação reaparece. Habermas compreende, portanto, a comunicação de uma forma bastante distinta de Austin, ainda que na base a contribuição de Searle possibilite um reavivamento da teoria austiniana na direção dos interesses do agir comunicativo.

O vínculo entre sinceridade e efetividade dos atos de fala será igualmente sublinhado de maneira muito poderosa na obra de Searle, afim de garantir a manutenção da *correspondência das intenções dos falantes* em um contexto interacional. Uma vez compreendida a importância destas condições que garantiriam a compreensibilidade dos enunciados a partir da veracidade intencional que sustenta os atos de fala, comprova-se a necessidade de “delimitar forças ilocucionárias, ou modos de utilizar a linguagem” (HABERMAS, 2002, p. 121). Do ponto de vista das proposições assertivas – ou, em Austin, dos constataivos –, o *valor de verdade* é a medida para se auferir se um proferimento linguístico preenche ou não sua função de representação em relação à objetividade. Mas do ponto de vista dos proferimentos ilocucionários, é impossível utilizar critérios de verdade ou falsidade, uma vez que, como vimos, estes atos de fala não estão submetidos ao regime do verdadeiro. Contudo, ainda assim é também possível medir sua função em condições *análogas* àquelas da

verdade nas proposições assertivas. Um ato de fala performativo pode ser medido segundo ele seja bem ou mal sucedido. A importância do sucesso de um performativo para Habermas está no fato dele garantir a efetividade do *vínculo* entre falante e ouvinte que ele estabelece. É precisamente por este motivo que Searle e Habermas dão especial atenção aqui ao problema da *sinceridade subjetiva* e da *correção normativa* como formas de validação dos atos de fala. Se as proposições assertivas ou constatativas devem pressupor um mundo objetivo idêntico para todos e, portanto, *um sentido único e comum a todos em sua referência à objetividade* para que seus enunciados tenham valor de verdade; os atos ilocucionários devem contar com a *sinceridade* do falante em sua *correspondência intencional* no contexto da relação interpessoal, para que tais atos possam ser considerados legítimos.

Deste modo, Habermas reconhece que, fundamentalmente, uma comunicação só acontece quando todos os interlocutores em jogo compreendem *igualmente* as *razões* que fundamentam e sustentam os enunciados em questão. Se os interlocutores estão de acordo 1 - com a *veracidade* dos proferimentos em questão e também reconhecem, 2 - a *inteligibilidade* das sentenças (valor de verdade), 3 - a *justificabilidade* dos argumentos e 4 - a *sinceridade* do interlocutor, isto é, que aquilo que é proferido equivale àquilo que, psicologicamente, ele tem a intenção de dizer; temos então cumpridos os quatro pontos que compõem uma *situação ideal de fala*. Ora, cumpridas estas exigências para que se estabeleça uma situação de comunicação bem-sucedida, um vínculo social é automaticamente estabelecido. Deste modo, Habermas está preocupado com o compromisso dos falantes em relação à veracidade daquilo que eles proferem: ao seguir as normas linguísticas, lançando mão de significados claros e mantendo um compromisso intencional com a sinceridade daquilo que dizem (o que também inclui ter o poder institucional para declarar aquilo que pretendem declarar), todos os falantes assim cooperam e se engajam na fabricação de uma situação ideal de fala onde a comunicação bem-sucedida é possível, ainda que os interlocutores discordem entre si sobre todo o resto. Uma comunicação bem-sucedida só é possível, portanto, quando os enunciados são compreendidos assim como as razões que tornam aceitáveis tais enunciados.

Mas há ainda outra importância fundamental, para Habermas, que emana da teoria dos atos de fala de Austin. Ao serem preenchidas as condições para o estabelecimento de uma situação de comunicação, todo e qualquer desentendimento entre os falantes em relação à veracidade, inteligibilidade, justificabilidade ou sinceridade dos proferimentos pode ser problematizado e questionado *racionalmente dentro do limite das normas da situação de comunicação*, de maneira análoga ao lugar ocupado pelas condições do contexto como garantidoras do êxito dos atos de fala em Austin. Se um interlocutor coloca em questão a veracidade de um de meus enunciados ou a sinceridade daquilo que digo, posso imediatamente buscar justificar meus argumentos e confirmar minha intenção. Uma *situação ideal de fala* só é possível na medida em que implicitamente são compreendidas as razões que tornam aceitáveis os enunciados e a própria inteligibilidade destes. Quando problemas aparecem no que diz respeito aos enunciados, inicia-se uma troca de argumentos. Esta troca argumentativa segue até o ponto em que os interlocutores estejam de acordo sobre a significação e a validade dos enunciados em questão. Portanto, *o entendimento é produzido pelos efeitos ilocucionários de um ato de fala* que deve ser compreendido e aceito por todos os envolvidos. Deste modo, Habermas faz ressaltar o vínculo entre *significação e validade* em uma situação de comunicação. A problematização das pretensões de validade em uma situação comunicativa dá início a uma *discussão (Diskurs)* sobre seus fundamentos, *exibindo às claras a racionalidade que até então permanecia implícita em uma situação de comunicação* – e que aparece em seu caráter procedimental explícito no momento de discussão. Aquilo que passa a ter *sentido* em uma comunicação é precisamente aquilo que é aceito como *válido* pelos interlocutores.

Assim, a linguagem não é o lugar da perfeita compreensão mútua, mas é o campo onde os conflitos e incompreensões podem ser superados através de um sentido partilhado em um procedimento racional. Assim, Habermas consegue provar que a possibilidade do entendimento e do consenso que a razão comunicativa pressupõe como *telos* da linguagem é um elemento intrínseco a própria possibilidade de comunicação. Habermas encontra na própria prática cotidiana da comunicação a “voz persistente da razão mesmo em situações em que está subjugada, distorcida e desfigurada” (HABERMAS, 2005, pp. 246, 247). A

racionalidade comunicacional com suas normas próprias permanece implícita em cada situação de comunicação e é ao mesmo tempo capaz de se regenerar após as fraturas que se imprimem sobre ela, regenerando igualmente a possibilidade de compreensão e consenso racional entre os interlocutores divididos a partir de algum litígio que se funda sobre algo que falha no mundo da vida.

A racionalidade praticada no contexto linguístico da comunicação, isto é, a *racionalidade comunicativa*, se mostra como uma face da razão absolutamente estranha à razão instrumental e ao agir estratégico. O modelo de racionalidade que Habermas encontra na comunicação é esse modelo *procedimental*. O que significa afirmar que a racionalidade não está voltada para o conhecimento definitivo de predicados substancialmente verdadeiros sobre coisas do mundo – menos ainda a uma ação orientada pelo êxito, perlocucionária – mas, ao contrário, será a partir de uma estrutura *dialógica* baseada em determinadas condições ou normas comunicativas prévias que será possível adquirir um consenso sobre algo do mundo. A racionalidade, portanto, é uma propriedade *da própria estrutura da comunicação* que demanda o cumprimento de determinadas condições²⁷.

Como vimos, Habermas permanece vigilante contra as distorções que as filosofias do sujeito imprimiram sobre as concepções da razão, culminando na problemática do agir estratégico ou instrumental. Chocando o caráter social, dialógico e intersubjetivo do ato de fala ilocucionário contra a racionalidade estratégica, Habermas aponta que o uso perlocucionário ou instrumental da linguagem é um caso limitado da razão moderna. A racionalidade dialógica e procedimental possibilitou um novo pensamento sobre a razão descentralizado da

²⁷ Exatamente por compreender o caráter procedimental da racionalidade como sendo um atributo da própria estrutura da comunicação – portanto, essencialmente dialógica – é que Habermas pode aproveitar muito pouco da passagem “da substância para o procedimento, da ordem encontrada para a ordem construída [...]” (TAYLOR, 2005, p. 206) que motiva o gesto filosófico encontrado igualmente em Descartes. Se a filosofia cartesiana é igualmente responsável por introduzir o procedimentalismo na razão filosófica – que substitui a racionalidade como princípio de inteligibilidade das coisas na filosofia antiga e medieval –, seu interesse na razão procedimental, no entanto, é o de reafirmar e assegurar o lugar de fundamento da subjetividade, sem encontrar problemas na reafirmação de uma razão exclusivamente monológica. Assim, em Descartes, “o julgamento agora volta-se mais para propriedades da atividade do pensamento que para as crenças substantivas que emergem dela [...] Agora, a racionalidade é uma propriedade interna do pensamento subjetivo, em vez de consistir em sua visão da realidade. Ao fazer essa mudança, Descartes articula o que passou a ser a visão moderna padrão” (TAYLOR, 2005, p. 206). O que impede qualquer aliança do procedimentalismo habermasiano ao precedimentalismo cartesiano é precisamente o fato de que “todo o projeto cartesiano deve muito a suas raízes agostinianas e ao lugar de destaque que essa tradição deu à interioridade” (TAYLOR, 2005, p. 206), isto é, em sua sustentação exclusiva na subjetividade e em uma leitura monológica da racionalidade.

problemática do sujeito monológico. Não poderia ser diferente em se tratando do problema da ética.

As teorias éticas modernas sustentam-se fundamentalmente em uma questão imposta a um indivíduo pensado na primeira pessoa do singular que busca orientação para seu agir. A pergunta kantiana “o que devo fazer?” se direciona a um indivíduo que se dobra sobre a realidade, a natureza e posteriormente sobre os outros indivíduos concebidos abstratamente, e se coloca – sempre a si mesmo – toda sorte de problemas sobre sua liberdade e vontade. Assim, a ética kantiana, pensada do ponto de vista da reflexão sobre o sujeito, permanece cerceada no interior da instrumentalidade da razão. Uma ética que parte egologicamente de uma questão moral individual, tende imediatamente a compreender a relação do sujeito ao outro de um ponto de vista estratégico ou instrumental:

deste ponto de vista, problemas morais não podem se colocar de forma alguma, porque as outras pessoas tem apenas valor de meios ou de condições limitativas para a realização de um plano de ação a cada vez próprio. No agir estratégico, as partes interessadas pressupõem que cada um decide egocentricamente segundo os critérios de seus próprios interesses [...] (HABERMAS, 1992a, p. 96).

Do ponto de vista pragmático da ética dialógica, a pergunta se desloca imediatamente da primeira pessoa do singular para a primeira pessoa do plural. Não se trata, no entanto, de uma mera modificação da perspectiva ou da direção da problemática. A questão ética não nasce em um indivíduo, na interioridade de sua reflexão monológica e ganha secundariamente o espaço público de discussão. Trata-se, para Habermas, de uma modificação radical da própria forma da interrogação; o problema ético se coloca no próprio encontro de um sujeito ao outro na cena pública. Todo problema ético se choca diretamente com a realidade, a estranheza de uma vontade estrangeira e com crenças e valores distribuídos no espaço público que colocam constantes problemas para todos os interlocutores:

A questão “que devo fazer?” muda mais uma vez, assim que minhas ações se chocam com os interesses de outrem e conduzem a conflitos que devem ser solucionados de modo imparcial, portanto, sobre a égide do ponto de vista moral [...] Sem uma radical mudança de perspectiva e de atitude, um conflito interpessoal não pode ser percebido *como* problema moral (HABERMAS, 1992a, p. 99).

Ao reconstruir as condições de possibilidade de toda comunicação, Habermas defende uma *legitimação* racional pela relação de comunicação que garante uma forma de *universalidade* pragmático-transcendental. Como vimos

anteriormente, tal racionalidade seria praticada diariamente pelos interlocutores comuns em situações de comunicação ordinárias: todos nós discutimos com intenção de atingir um entendimento mútuo. Essa universalidade pragmático-transcendental emanaria da própria prática comunicacional cotidiana sustentada pelo chamado “mundo da vida”. A produção de sentido em uma situação de comunicação, como vimos, só é possível através deste vínculo comunicacional entre *validade* e *significação* (que supõe a verdade e a sinceridade dos enunciados). Quando uma situação de comunicação se interrompe, tal interrupção acontece precisamente porque se interrompe o *vínculo* entre validade e significação – vínculo esse que possibilitava a própria comunicação em si mesma. Ao interromper-se a comunicação, inicia-se em seguida a *discussão* amparada na explicitação do procedimento racional que permanecia implícito na prática comunicativa. Ora, a discussão será precisamente o momento onde as razões que fundamentam os argumentos em jogo entre os interlocutores serão debatidos e repensados por todos. Assim, Habermas entende que a *discussão* e o questionamento mútuo não interrompe a potência universalista da ação comunicativa, capaz de manter a reciprocidade e o não-constrangimento dos interlocutores se valendo da *racionalidade que permanecia implícita e velada* na situação de comunicação bem-sucedida e que se mostra à luz do dia em seu caráter procedimental, evidenciando que as regras da comunicação são aquilo sobre o quê os interlocutores se apoiam na expectativa de busca do *consenso* e de resolução dos conflitos. Habermas vai entender haver uma *dimensão ética na própria estrutura da discussão* que visa reunir os interlocutores em busca de um consenso onde seja partilhada alguma forma de significação entre todos. Haveria, portanto, na ética da discussão, uma *dimensão de inclusão e reciprocidade* na medida em que a racionalidade implicada na troca de argumentos dispõe os indivíduos a integrar potencialmente todos os participantes que se engajam na discussão, incluindo igualmente todos os pontos de vista no debate e obrigando uma análise cuidadosa de todos os argumentos em questão. O consenso habermasiano repousa sobre a hipótese da simetria de perspectivas produzida pela comunicação para defender uma filosofia que não se ancore sobre a problemática do sujeito.

Ora, a partir das polarizações das perspectivas na modernidade, os valores morais se fragmentaram nas sociedades complexas, portanto, como dissemos anteriormente, não é possível mais pensar em uma unidade ética onde os mesmos valores e concepções de justiça, do que é o bem e o que é a felicidade possam ser partilhadas por todos. Portanto, do ponto de vista dos “conteúdos” morais, tornou-se impossível pensar um princípio moral universal capaz de abarcar universalmente toda a fragmentação dos valores moderna. Como reconhece Hegel, falta-nos, portanto, o que ele considerava ser a “unidade fenomenal moral”. A ética da discussão habermasiana leva em consideração a impossibilidade de um princípio moral conteudístico capaz de oferecer unidade universal ao agir ético, apontada por Hegel. No entanto, Habermas acredita que a partir desse diagnóstico hegeliano, um recurso à ética kantiana pode ser extremamente salutar:

As éticas do dever se preocupam com o princípio de justiça, as éticas do bem com o bem comum. Hegel, evidentemente, já havia reconhecido que, isolando os dois aspectos um do outro e os opondo, faltava a unidade fenomenal moral fundamental. O conceito hegeliano de vida ética se enraíza em uma crítica de dupla redução [...] Hegel se opõe ao universalismo abstrato da justiça tal como ele se exprime nas abordagens individualistas da modernidade [que inclui a ética kantiana] [...] ele recusa de modo igualmente firme o particularismo concreto do bem comum na ética da *polis* de Aristóteles ou na ética tomista do bem. A ética da discussão toma por sua conta esta intenção fundamental de Hegel, afim de realizá-la por meios kantianos (HABERMAS, 1992a, p. 21).

A própria noção de validade e a justificação da argumentação, presente na discussão, funciona, segundo a moral habermasiana, como um princípio ético em si mesmo. A moral kantiana apontava a exigência de universalidade como fundamento da ética que culminava no imperativo categórico²⁸. Esse requisito de universalidade – a partir da desconsideração do particular, isto é, do sujeito individual monológico e das condições da *polis* – que encontramos em Kant será retomada pela ética da discussão habermasiana. A *exigência de validade* e, portanto, de inclusão e avaliação dos argumentos expostos pelos interlocutores na comunicação *opera como princípio moral*: apenas podem aspirar à validade aqueles conteúdos que encontram assentimento de todos os envolvidos que permanecem implicados em uma discussão. Assim, *a discussão pressupõe um processo de intercompreensão* que molda as relações com o outro:

a partir de sua própria forma, isto é, unicamente em razão de pressuposições de argumentação inevitáveis e universais, [e] exorta *simultaneamente* todos os

²⁸ Estudaremos brevemente a universalidade do imperativo categórico no capítulo 4 desta tese.

participantes *ao mesmo tempo* à uma adoção ideal de um papel (HABERMAS, 1992a, p. 140).

Ora, pelo fato mesmo de reunir todos os interlocutores em uma ampla troca amparada normativamente e que distribui equitativamente a possibilidade de argumentação, uma discussão, do ponto de vista ético, é capaz de regular problemas da vida comum em sociedade, sem privilégio de uma concepção particular em detrimento de outra, apenas levando em consideração a justificação através dos melhores argumentos. Deste modo, a ética da discussão corresponde a possibilidade de produzir argumentos universalmente válidos – porque aceitos por todos os interlocutores engajados no diálogo – ao mesmo tempo em que não se detém e mesmo desconsidera as convicções egocêntricas de cada indivíduo em particular. A ética da discussão é uma ética “fraca” em valores morais, por isso mesmo ela possibilita formalmente, a partir das pretensões de validade, um engajamento entre distintos modos de vida e entre indivíduos que não partilham valores comuns entre si.

Habermas encontra no princípio moral normativo da discussão um modelo que, tal como o modelo kantiano, visa o universal ético em detrimento do individual, ao mesmo tempo em que dispensa toda a problemática da origem de uma ética pautada no sujeito: “o princípio moral deve seu conteúdo estritamente universal precisamente ao implícito que diz que os argumentos merecem igual respeito, não importando sua origem, portanto, igualmente ‘sem tomar em consideração a pessoa’.” (HABERMAS, 1992a, p. 124). Mas como essa desconsideração do particular pode gerar, ao mesmo tempo, uma tendência universalista na discussão? O princípio da discussão prática como fonte moral força a um compartilhamento universal da perspectiva de todos os participantes, garantindo, ao mesmo tempo, a imparcialidade e neutralidade na distribuição e análise dos argumentos na avaliação moral. O engajamento dos interlocutores no diálogo os confronta a todos em um agir orientado para o entendimento por sua própria estrutura pressuposta:

as condições de simetria e as tentativas de reciprocidade ligadas ao uso cotidiano da linguagem orientada à intercompreensão já incluem, *in nuce*, as representações fundamentais de igualdade de tratamento e de bem comum em torno das quais gravitam todas as morais, mesmo nas sociedades pré-modernas (HABERMAS, 1992a, p. 141).

O que significa dizer que o compartilhamento de visões de mundo e simetria de perspectivas tende a se reunir às exigências morais de igualdade, ao mesmo tempo em que a produção de consenso caminha para o reconhecimento da validade de um argumento compartilhado e aceito racionalmente por todos como sendo bom coletivamente. A própria estrutura normativa da argumentação permanece imunizada contra qualquer forma de desigualdade, na medida em que – mesmo sem qualquer institucionalização da discussão – pressupõe a igualdade de participação e uma auto regulação interna que interdita qualquer constrangimento externo ou insinceridade dos participantes:

Ninguém pode começar uma argumentação seriamente se não supõe uma situação de fala que garanta em princípio a publicidade do acesso, a igualdade de participação, a sinceridade dos participantes, as tomadas de posição sem constrangimento, etc. [...] Essas pressuposições pragmáticas universais aos quais os participantes de uma argumentação devem sempre proceder ao entrar em uma argumentação, seja ela institucionalizada ou não, não possuem de forma alguma a característica de uma obrigação de ação; elas tem antes a característica de uma necessidade transcendental. A prática da argumentação não deixa escolha a seus participantes, antes mesmo de toda institucionalização; basta que eles queiram simplesmente tomar parte em tal prática, eles não podem evitar proceder, sob a forma de pressuposições de comunicação, a certas idealizações (HABERMAS, 1992a, p. 122).

O que exatamente Habermas considera serem estas idealizações da comunicação? As idealizações são condições para o desenvolvimento de uma ética da discussão que garantem a *reciprocidade* entre os interlocutores, a *ausência de constrangimento externo* à própria prática de discussão e a *liberdade* equivalente em fazer uso da palavra. Essas são *condições* (portanto, são transcendentais) que funcionam como uma espécie de *necessidade transcendental* que garante o caráter universalista da argumentação. Só será universalista uma discussão capaz de garantir a imparcialidade do acordo entre participantes a partir de uma normatividade racional; só será ético o consenso obtido a partir da concordância universal de todos os participantes da discussão. Como o princípio moral da discussão deve ser levado a cabo de maneira independente do contexto específico dos proferimentos, Habermas considera que se pode formalizar esta tendência à universalização em um *princípio de universalização* (U). Este princípio de universalização aponta que todo aquele que aceita as “pressuposições comunicacionais universais e necessárias” (HABERMAS, 1989, p. 109) da argumentação, ou seja, todo aquele que se engaja em uma discussão, já aceita implicitamente o princípio de universalização. Todo aquele que busca *seriamente*

resgatar pretensões de validade em uma argumentação já aceita intuitivamente, pressupõe e reconhece as condições normativas que determinam U. É impossível que um interlocutor busque validação argumentativa e ao mesmo tempo em que negue U²⁹. Sendo assim, ao se engajar seriamente em uma discussão em busca de validade argumentativa, cada interlocutor *já aceitou o princípio moral próprio à discussão* na medida em que o único princípio moral próprio à comunicação é o próprio princípio de universalização (U) que pertence à própria lógica da discussão prática.

Portanto, a ética habermasiana é uma ética formalista na medida em que o princípio que sustenta o caráter moral de sua teoria se distingue de qualquer aspecto contedutístico e de todo objeto de argumentação moral (valores, etc.). Por outro lado, Habermas distingue U como princípio moral do próprio princípio da ética da discussão (D), uma vez que este último não pertence à lógica da argumentação, mas versa apenas sobre o vínculo entre racionalidade ética e discussão prática. Em D encontramos o seguinte princípio: “só podem reclamar validez as normas que encontrem o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de uma [discussão prática]” (HABERMAS, 1989, p. 116). Este princípio aponta para o fato de que a ética da discussão guarda um caráter estritamente *formal*, sem fornecer qualquer orientação de conteúdo a seus participantes. Assim, D funciona apenas como uma forma de avaliação em relação a normas propostas que buscam validação. Se a aceitação dos conteúdos compartilhados no mundo da vida passam a vacilar na aceitação geral D como um princípio formal sustentado na racionalidade comunicativa, passa a operar em direção à regulação consensual de algo que se tornou socialmente controverso. Essa é a função da discussão prática, possibilitando que “os pontos de vista axiológicos particulares acabem por ser deixados de lado, na medida em que não são passíveis de consenso” (HABERMAS, 1989, p. 126) e aplicando sobre os conteúdos particulares a possibilidade de serem avaliados e considerados segundo sua pretensão de validade.

Analisamos brevemente, portanto, dois aspectos da ética da discussão: o primeiro desses aspectos diz respeito ao seu caráter *universalista* que contesta

²⁹ Esse gesto precisamente será o que Habermas chamará de *contradição performativa* e que estudaremos mais profundamente na próxima unidade.

todo relativismo ético e mede as sentenças morais a partir de sua aceitação racional por todos os participantes, fazendo tender o princípio moral à universalização – Habermas chega a dizer que “se os juízos morais não pudessem erguer uma pretensão de validade universal, uma teoria do desenvolvimento moral que pretendesse comprovar a existência de vias de desenvolvimento universais estaria condenada ao fracasso” (HABERMAS, 1989, p. 148); em segundo lugar analisamos o aspecto *formalista* que se coloca acima das orientações axiológicas específicas ligadas a uma forma de vida ou uma história individual particular, “e, assim, dentre as questões valorativas do ‘bem viver’, só retém como argumentativamente decidíveis as questões de justiça estritamente normativas” (HABERMAS, 1989, p. 148). O que interessa ao aspecto formalista é apenas a validade dos argumentos morais, filtrando, portanto, toda a vasta gama de questões práticas e de conteúdos concretos individuais que compõe o plano deontológico. A estes dois aspectos, Habermas acrescenta um terceiro, o *cognitivist*. Uma vez que os argumentos morais, que tendem à universalização, devem ser aceitos por todos os participantes de uma discussão, a partir das razões nas quais se baseiam tais argumentos, a argumentação, portanto, não se reduz a um conjunto de meras preferências afetivas individuais e não são tomadas como decisões meramente contingentes. Os argumentos devem ser fundamentados e tal fundamentação pressupõe a capacidade de decisão e distinção cognitiva entre aquilo que é certo e aquilo que é errado, sustentada em razões argumentativas.

2.7

Desconstrução e gramatologia

Tudo se dispõe em uma ordem, em um mundo, onde cada coisa revela outra ou se revela em função dela.

Emmanuel Lévinas

Mudança de cenário. Muda o texto e a textualidade. No palco, agora, fala-se francês, ainda que a força da cena da escrita de Jacques Derrida seja “falar mais de uma língua” (*plus d'une langue*)³⁰. Está em questão, agora, a cena. A própria

³⁰ O *plus d'une langue* é um dos modos como Jacques Derrida, por vezes, descreve a desconstrução em suas falas públicas acadêmicas ou midiáticas.

cena filosófica, a cena da escrita, a cena onde o filósofo se inscreve e escreve. “Um filósofo é alguém para quem a história da filosofia nunca está dada”, dirá Derrida diversas vezes. E, portanto, é preciso operar sobre essa cena, sobre essa história, *inscrever-se* nas obras da filosofia. Está em questão agora, igualmente, a noção de obra, de totalidade de uma obra. Aquilo que é conhecido como a *obra* de Jacques Derrida ganha forma inaugural com a publicação de três livros que aparecem (quase) ao mesmo tempo; com data de nascimento no mesmo ano, em todo caso. Em 1967³¹, Derrida assina três obras que se converteriam em três vias mestras que trazem à público a base fundamental da problemática que condicionaria todo seu pensamento: *A voz e o fenômeno* (DERRIDA, 1994), *Escrita³² e diferença* (DERRIDA, 1967a) e *Gramatologia* (DERRIDA, 1967b). Três obras, três diferentes estilos de leitura de uma mesma problemática. Derrida não cessa de lembrar que estes três títulos formam um conjunto aberto que poderia ser lido na forma de um *continuum* onde cada obra abriria espaço – como uma espécie de introdução – para uma obra subsequente, formando assim um círculo infinito; ou mesmo seria possível incluir um livro no interior do outro, de modo a apresentar formas distintas de leituras que se apresentam interpenetráveis.

Um mesmo conjunto de questões atravessa, portanto, esses vários formatos intercambiáveis e dão a forma de uma obra que se inicia triádica, aberta, fragmentada. Com a aparição destes três títulos, “o que é posto em questão é, antes de mais nada, a unidade do livro e a unidade ‘livro’³³ considerada como uma completa *totalidade*³⁴, com todas as implicações de tal conceito” (DERRIDA, 1972c, p. 11). Questão de totalidade, problemática do *todo*; a questão colocada pela própria forma³⁵ como surge a obra de Derrida contém em si a própria

³¹ Antes de 1967, Derrida já havia publicado sua tradução e introdução ao *Origem da geometria* de Husserl.

³² Explicitarei a seguir porque adoto a tradução da palavra francesa *écriture* por *escrita* e não por *escritura* como se convencionou adotar no Brasil a partir da tradução brasileira de algumas obras de Jacques Derrida.

³³ Uma parte importante da leitura desconstrutiva que Derrida direciona a Jean-Jacques Rousseau em *Gramatologia*, gira em torno da noção de “época de Rousseau”, isto é, gira em torno do fato de que a época em que se escreve a obra de Rousseau equivale à época do enciclopedismo. O projeto de uma enciclopédia é o investimento na possibilidade de se produzir o livro total e o livro como totalidade, isto é, o livro como um todo e como um revestimento global ao mundo. Todo o projeto enciclopédico implica, evidentemente, na ideia do livro como totalidade unívoca que Derrida busca desconstruir.

³⁴ Grifo meu.

³⁵ A questão da “forma” no pensamento de Derrida não é jamais algo de trivial que se reduziria a um simples adereço ao “conteúdo” – e será precisamente esta distinção simples entre forma e

problemática que perpassa a desconstrução em todas as suas instâncias. Perturbar a totalidade, abrir aquilo que se fecha supostamente em si mesmo (em uma *presença a si* como batizará Derrida) equivale a inaugurar a possibilidade de uma abertura ao outro, de inscrever a *diferença* no seio de toda totalidade. Nas palavras de Derrida:

O que perturba a totalidade é condição para a relação com o outro. O privilégio dado à unidade, à totalidade, aos conjuntos orgânicos, à comunidade como um todo homogeneizado - isso é um perigo para a responsabilidade, para a decisão, para ética, para a política [...] É questão de levar em consideração a possibilidade da responsabilidade, da decisão, do compromisso ético (DERRIDA *in* CAPUTO, 1997, p. 13).

Compromisso ético, a abertura ao outro (que perturba a totalidade) é precisamente aquilo que a desconstrução derridiana visa ao questionar os valores de presença, de totalidade, de privilégio da voz, do querer-dizer, da possibilidade da justiça, da democracia, da língua, etc. O problema da alteridade e da vinda do outro, problema fundamental para o pensamento derridiano, se inscreve desde seu princípio como questão incontornável sobre a qual a desconstrução deve se dobrar. O questionamento do *livro* como *totalidade*, não é apenas um questionamento da forma do livro, mas, antes, a inauguração do questionamento sobre tudo aquilo que se crê fechado em um todo autônomo, autogerado, orgânico, presente e transparente a si mesmo. Questão que introduz o problema da *diferença*. A questão da presença, da totalidade e da diferença não são questões exclusivas destes primeiros escritos de Derrida, mas se configuram como o motor que atravessará toda sua obra. E, no entanto, esta questão teve uma matriz fundamental, um ponto de desencadeamento:

[...] a “matriz”, se posso dizer, [está em] *Da gramatologia* que em seguida *condicionou todo meu trabalho*³⁶ [...] De 1963 à 1965, eu elaborei a problemática do rastro [*la trace*], que comandava uma desconstrução do logocentrismo e do falocentrismo [...] A partir de *Da gramatologia*, eu senti a necessidade propriamente desconstrutiva de colocar em questão o primado do presente, da presença plena, desde então também da presença a si e da consciência, e, portanto, de aplicar os recursos da psicanálise [...] A questão da *différance* ou do rastro não é pensável a partir da consciência de si ou da presença a si, nem, em geral, da plena presença do presente [...] Tratavam-se dos motivos do retroativo [*après-coup*], do retardo ou da *différance* “originária”, de tudo o que arruinava ou ameaçava a autoridade fenomenológica absoluta do “presente vivo” no

conteúdo que a desconstrução irá repensar. Não apenas no questionamento da forma do livro esta problemática se apresentará, mas veremos adiante a questão da forma renascer no pensamento de Derrida sobre o estilo, o tom e a metáfora no texto filosófico, assim como na discussão com Habermas sobre os limites entre literatura e filosofia.

³⁶ Grifo meu.

movimento de temporalização e da constituição do ego ou do alter-ego, da apresentação do sentido, da vida e do presente na fenomenologia [...] (DERRIDA & ROUDINESCO, 2001, pp. 275, 276, 277).

A “matriz” desta problemática do outro que condiciona o pensamento derridiano surge a partir da elaboração do conceito de *rastro* [*trace*] e das exigências que surgem a partir daí. O rastro é um conceito atípico: incapaz de presença ou de ser tomado em um *phainestai*, em uma aparição de tipo fenomenológica; o rastro, na contramão de toda aparição ou presença (no sentido de algo plenamente autônomo e idêntico a si mesmo ou simplesmente dado), não aparece “enquanto tal” mas, justamente, o rastro interdita que qualquer “enquanto tal” não seja tomado sempre já no interior de uma *rede de diferenças*. Concebido em um regime de diferenças, o rastro inscreve inevitavelmente uma relação com o outro, com a alteridade em toda suposta presença. Graças ao conceito de rastro, a desconstrução derridiana carrega em si desde sempre um *caráter ético*³⁷ que inscreve o problema da alteridade no seio de toda tentativa de positivação.

O rastro responde, portanto, pelo *efeito causado pela alteridade no âmbito do mesmo*, da identidade, da totalidade, da presença, isto é, das formas de fechamento e de privilégio de certos “círculos do possível” que visam reforçar e afirmar o “mesmo”, o condicionado ou os limites que determinam estes âmbitos do possível. O pensamento do rastro interdita uma origem imediata autoreferente, um originário que seria a fonte de onde emanam todos os desdobramentos e possibilidades de algo (do signo, por exemplo). Em lugar de um princípio originário, o rastro aponta para um jogo de remetimentos que subtrai a ideia de um ponto de origem, de uma origem plena. Na suposta origem já está inscrita a diferença, o remetimento ao outro, a fissura capilar que significa sempre *abertura*. Conforme Derrida aponta na citação acima, assim como em Freud e o movimento temporal do *nachträglich*, não há na origem senão sendo o efeito (ou o rastro) de um remetimento; a origem não é jamais “em si”, não foi jamais *presente*, vivida “enquanto tal”³⁸. O rastro é, ao mesmo tempo, aquilo que possibilita o “ser” ou

³⁷ Tanto a problemática do rastro quanto a questão da ética em Derrida atravessará todo este trabalho a partir deste tópico.

³⁸ Em Freud, segundo sua teoria do trauma, a cena traumática nunca existiu ou foi vivida de maneira factual. Na verdade, o trauma responde por um acontecimento que não ganha expressão linguística – portanto, psíquica – no momento de sua emergência. Somente a partir da associação com outros eventos e aquisição de novas palavras é que o acontecimento passa a ganhar sentido de maneira retroativa (*nachträglichkeit*). A origem traumática “enquanto tal” jamais teve lugar de fato, mas ela depende sempre já de uma rede de remetimentos.

“ente” em sua relação indelével com o “não-ser” ou com aquilo que foi recalçado ou que permanece em apagamento para possibilitar a emergência, na metafísica tradicional, de um “ente positivo”. Com isso, neste convívio imediato entre um termo e aquilo que permanece em retiro, há uma interdição radical de qualquer abordagem de caráter eminentemente metafísico ao modelo do “tudo *ê*”³⁹. O rastro, portanto, é ele próprio *não positivo* e permanece em retiro – uma vez que ele é condição para a relação com o outro e com o “mesmo” –, e *incalculável* – uma vez que o outro, como alteridade radical (como *tout autre* em termos derridianos), excede sempre o cálculo e todo o condicionado, sob pena de ser reduzido ao “mesmo”. Conforme afirma Derrida: “o *outro* responde sempre, por definição, em nome e pela figura do *incalculável*” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2001, p. 87). A desconstrução visa pensar *a partir* do *incalculável*, abrindo o pensamento para a alteridade, para o acontecimento da *vinda do outro*, como prefere Derrida. E, no entanto, sendo o filósofo que clama pela imagem do *incalculável*, como Derrida pôde – como na citação acima – falar de uma matriz, de um texto que *condicionou* todo seu trabalho? Como o pensador do incondicionado pôde falar em condicionamento *de* seu próprio trabalho? Haveria, em última instância, em *Gramatologia*, uma metodologia ou uma ciência fundamental que estabeleceria as condições de possibilidade das quais toda a desconstrução beberia?

Gramatologia aprofunda uma questão que se apresentava igualmente e amplamente em outros estudos prévios de Derrida, a saber: que a questão da linguagem, a linguagem como problema filosófico fundamental, não se configura como uma questão auxiliar ou como um problema anódino. Ao contrário, o problema da linguagem tomou uma dimensão de tal modo essencial e incontornável, que ela atinge hoje globalmente os mais diversos campos de pesquisa. É preciso, portanto, pensar a linguagem. Junto a essa constatação, Derrida identifica que a valorização do termo ‘linguagem’ nos estudos mais variados praticados até aquele momento, caminha acompanhada de uma supervalorização ou inflação do *signo* linguístico, tal como ele é compreendido

³⁹ Sendo o gesto de estender indefinidamente e universalmente o Ser a todo o campo do ente, o gesto metafísico por excelência - desde de Tales de Mileto e dos pensadores pré-socráticos -; o rastro, em outra via, coloca problemas à positividade do ser em função de seu vínculo com o não-positivo, com a abertura que fura a possibilidade de um todo positivo e limitado sob a regência de um originário ou de um princípio único tal como o Ser.

desde os trabalhos de Ferdinand de Saussure (SAUSSURE, 1967). Ora, compreender a linguagem a partir da teoria do signo de Saussure significa ser tomado, de saída, pela oposição de origem estoica entre *signans* e *signatum* que, em termos saussurianos, se traduz pela oposição entre significante e significado. Derrida visa mostrar que todas as concepções de linguagem, de uma maneira geral, e do signo em particular, guardam uma raiz metafísica – a despeito de suas pretensões científicas e não filosóficas – que permitem que o signo linguístico esteja ancorado, por exemplo, em uma divisão metafísica tradicional entre *sensível* e *inteligível* (isto é, respectivamente, entre significante e significado), divisão de tipo platônica que guarda profundas implicações para o pensamento sobre a linguagem.

Essa oposição é afirmada por Saussure no momento em que ele visa apontar para a unidade indissolúvel entre significante e significado. Assim, ele afirma que a unidade sonora do significante (sensível) só tem valor linguístico se ela funciona como suporte de uma ideia (inteligível), o significado. Caso contrário, o signo linguístico se dissolve na fisiologia ou na fonética⁴⁰. “Do mesmo modo com o significado, assim que o separamos do significante. Conceitos como ‘casa’, ‘branco’, ‘ver’, etc., considerados neles mesmos, pertencem à psicologia” (SAUSSURE, 1967, p. 144). O signo, portanto, tem caráter linguístico apenas se compreendido no interior desta oposição sensível/inteligível, significante/significado. No entanto, Saussure, dentro do compromisso metafísico que seu pensamento mantém, foi capaz de conceber a possibilidade de um significado *independente* de suas implicações significantes – que ele atribui à psicologia –, um significado existente “em si mesmo”, um inteligível puro e totalmente externo ao jogo significante, isento de implicações no que diz respeito ao movimento da cadeia significante. Tal significado, que só remeteria a si mesmo e excederia forçosamente a cadeia linguística, é o que Derrida vai chamar de *significado transcendental*.

⁴⁰ Em Husserl, do mesmo modo, compreende-se a palavra na junção de seu aspecto sensível, empírico e fônico, ao mesmo tempo em que o peso recai sobre seu aspecto ideal, que caracteriza o signo “enquanto tal”, independente das múltiplas variações fonéticas e sensíveis que ameaçam esta unidade ideal: “a palavra não deixa de ser palavra a não ser que o nosso interesse se dirija exclusivamente para o sensível, para a palavra como simples formação fônica [...] a *mesma* palavra, unidade de um complexo fônico e de um sentido – não se pode confundir com a multiplicidade das ocorrências sensíveis de sua utilização, nem depender delas, o *mesmo* da palavra é ideal” (DERRIDA, 1994, p. 50).

Tal noção de um “fora”, de um “em si” externo, em direção ao qual toda a linguagem apontaria – exigência clássica em relação a todo pensamento sobre a linguagem oriundo da tradição filosófica – torna a própria ideia do signo saussuriano problemática. Derrida questiona a posição deste significado transcendental, reconhecendo que todo significado está, ele também, *sempre já* em posição de significante. Dito de outro modo, não há nenhum elemento linguístico externo que permaneça incólume e não participe desde sempre do jogo significante (seja ele significado, ideia ou representação): todo significado depende de uma posição significante tributária direta do jogo diferencial da cadeia.

Mas há ainda mais. Na esteira da possibilidade de um significado supostamente não submetido ao jogo da diferença, Saussure pratica o gesto de dar privilégio à conexão entre o signo linguístico e a fala [*parole*], afirmando haver um “vínculo natural” entre o significado e a voz:

O conceito de signo (significante/significado) traz em si mesmo a necessidade de privilegiar a substância fônica e de erigir a linguística em “patroa” da semiologia. A *phonè* [voz] é, com efeito, a substância significante que *se dá à consciência* como a mais intimamente unida ao pensamento do conceito significado. Quando falo, não apenas tenho a consciência de estar presente ao que penso, mas igualmente de manter o mais próximo do meu pensamento ou do “conceito” um significante que não vai para o mundo, que ouço assim que eu o emito, que parece depender de minha pura e livre espontaneidade, e de não exigir o uso de nenhum instrumento, de nenhum acessório [...] o significante parece se apagar ou tornar-se transparente para deixar o próprio conceito se apresentar, como o que ele é, não remetendo a nada além do que sua presença. A exterioridade do significante parece reduzida (DERRIDA, 1972c, pp. 32, 33).

Ora, esse privilégio dado à voz no signo saussuriano – privilégio que faz do parentesco entre o significado e a voz a tradução transparente da presença a si, da subjetividade, do vivido internamente ou do pensado, traduzido a partir de uma “exteriorização” significante –, submete o significante ao significado em uma hierarquia que tem como valor métrico a voz em sua proximidade com a idealidade do sentido ou com o psíquico, a alma ou o pensamento. Esse privilégio não é exclusivo de Saussure, mas traduz toda a tradição metafísica que desagua no signo saussuriano, a ponto de Derrida batizar todo o zelo que tal tradição nutre pelo privilégio da voz de *fonocentrismo*. Toda a história da metafísica, para Derrida, é a história da linguagem lida através da noção de signo; e esta “metafísica do signo linguístico” aponta, por um lado, para a *presença* daquilo

que se faz ausente no recurso ao signo, e, por outro lado, ao privilégio da voz traduzido na noção de fonocentrismo.

As implicações do fonocentrismo não são poucas. Ele funciona como eixo fundamental da manutenção do que Derrida chama de “metafísica da presença” – metafísica que depende da concepção de uma presença autônoma da “coisa” e da identidade, idêntica a si mesma e isenta de remetimentos – em seu sonho de transparência e plenitude da filosofia em relação à presença a si da substância ou essência (*ousia*), da subjetividade ou da intersubjetividade, do fenômeno intencional do ego, da imediaticidade entre o pensado e o signo, ou da presença a si do *cogito*, da comunicação, etc. Há uma razão que não é anódina, para Derrida, que explica o por quê do signo linguístico, na história da metafísica, ser o signo *eminente* *falado*. Aquele que fala, fala *sobre* as coisas. A noção metafísica de “falar sobre as coisas” já constitui de antemão uma configuração padrão da noção de conhecimento filosófico em que o sujeito autônomo, aquele que fala, tem as coisas *diante de si* – diante de um “si mesmo” presente a si em sua identidade, garantida ou não por um “eu penso”. Ter as coisas “diante de si” e falar das coisas implica em estabelecer uma disposição “espacial” onde o sujeito é o fundamento e a possibilidade da verdade da objetividade. “Neste sentido, a objetividade do objeto seria isso que, no objeto, se submete à minha fala [*parole*], como se minha fala (que não é apenas a fala de uma consciência empírica, mas de um sujeito transcendental) fosse o meio de instituição da objetividade” (SAFATLE, 2011, p. 397). Ora, a fala pensada no seio da metafísica ocidental se dispõe a traduzir uma verdade do *logos* ou do pensamento “interno” do sujeito que implica diretamente a objetividade em sua presença. Falar das coisas significa supor um “*controle técnico*” sobre elas, de modo que o sujeito determine – via cálculo – as coordenadas da objetividade do próprio objeto⁴¹. Este sujeito

⁴¹ Derrida incansavelmente repete que o pensamento da desconstrução não se reduz a uma técnica, a uma metodologia ou a um gesto que se imprime sobre uma textualidade, mas a desconstrução já está em curso no próprio texto de um pensamento. Assim, os trabalhos derridianos não se cansam de apontar que mesmo em meio a uma filosofia do sujeito como a de Husserl, uma desconstrução da própria noção egológica de sujeito já está em curso: “[...] como esquecer que mesmo no idealismo transcendental o mais característico, aquele de Husserl, mesmo lá onde a origem do mundo é descrita após a redução fenomenológica, como consciência originária na forma do ego, mesmo em uma fenomenologia que determina o ser do ente como objeto em geral para um sujeito em geral, mesmo nessa grande filosofia do sujeito transcendental, as intermináveis análises genéticas (ditas passivas) do *ego*, do tempo e do *alter ego* reconduzem a uma zona pré-egológica e pré-subjetiva. Há aí, portanto, no coração do que acontece e se dá por um idealismo

calculante – porque determinado antes de qualquer “experiência” dentro de “limites” *pré*-concebidos – é o efeito dogmático de uma compreensão metafísica do “em si” ou do “como tal”, da possibilidade da fala se vincular a algo *como tal* (seja a verdade interna do sujeito ou a objetividade do objeto):

[Esta desconstrução do vínculo entre o sujeito e a voz] passa – notadamente – pela grande questão fenômeno-ontológico do *como tal*, do aparecer como tal do qual se pensa que, em última análise, distingue o sujeito humano ou o *Dasein* de toda outra forma de relação à si ou ao outro *como tal*. A experiência ou a abertura do *como tal* onto-fenomenológico não é talvez apenas aquilo de que seriam privados a pedra e o animal, é também aquilo ao qual não *se pode nem se deve* submeter o outro em geral, o “quem” do outro que de forma alguma não poderia aparecer *como tal* se não para desaparecer como outro. As grandes questões do sujeito, como questões do direito, da ética e da política reconduzem sempre à este lugar (DERRIDA, 1992, p. 289).

A questão e o questionamento sobre o vínculo entre a metafísica da presença e a questão do sujeito *como tal*, e, ao mesmo tempo, a questão do vínculo entre o signo linguístico e a fala – questão que *funda* toda a antropologia filosófica para Derrida – não representa apenas uma espécie de desconstrução do núcleo duro constante em toda a metafísica da presença no Ocidente, mas é igualmente a possibilidade de inauguração de um pensamento do *outro*, condição para toda a ética implicada na própria desconstrução. E será em Aristóteles que Derrida encontrará os principais delineamentos do vínculo entre a fala e aquilo que seria o “mais próprio” do homem, o *logos*.

Em Aristóteles, notadamente na *Política*, o homem é caracterizado em sua diferença específica em relação ao animal por ser dotado de *logos* (ARISTÓTELES, 1998, 1253a 10-15). Os animais em geral, contudo, são capazes de exteriorizar dor ou prazer por meio da voz (*phoné*):

a voz [*phoné*] é um significante [*signifier*, na tradução em língua inglesa de Reeds] do que é prazeroso ou doloroso, que também é possuído por outros animais (que sua natureza chega ao ponto deles não apenas perceberem o que é prazeroso ou doloroso, mas o significam uns aos outros) (ARISTÓTELES, 1998, 1253a 10-15).

A *phoné*, portanto, é capaz de externalizar o vivido da alma (*psyché*) dos animais. A voz está, para todos os animais, na proximidade mais íntima com a percepção interna e é capaz de traduzir dor e prazer em sons que vão ao mundo. No entanto, apenas o homem, sendo dotado de *logos*, é capaz de falar não apenas

transcendental, um horizonte de questionamento que não é mais comandado pela forma egológica da subjetividade ou da intersubjetividade” (DERRIDA, 1992, p. 277).

do prazeroso ou desprazeroso, mas também do justo e do injusto. Ainda que a voz animal produza sons que possam indicar algo, Aristóteles afirma em *Da interpretação* que apenas quando a *phoné* se constitui em *logos* é que finalmente se produzem palavras ou nomes (*onoma*). A partir do *logos*, saímos do âmbito da significação por natureza (como aquela que exprime dor ou prazer), significação que expressa puramente as *impressões da alma*. No campo do *logos*, por outro lado, estamos no âmbito da significação por convenção (*kata suntheken*). O laço estreito entre *logos* e *phoné* não é rompido jamais em Aristóteles. A *phoné* permanece sendo a expressão dos estados da alma (*psyché*), em um vínculo direto com aquilo que se produz nesta última (ARISTÓTELES, 2008, I 16a 1-5). A voz guarda uma relação simbólica imediata e próxima com a alma, guardando, portanto, como vimos em Saussure, um laço direto entre voz e significado. O *logos* será definido no livro 4 de *Da interpretação* como *phoné semantiké*, isto é, como voz dotada de *significação*, onde cada uma de suas partes (as palavras ou nomes, *onomata*) possuem sentido. A *phoné semantiké*, essa voz dotada de *significação*, é a própria expressão da reunião da voz ao *logos*.

Derrida aponta que a partir deste laço estreito estabelecido entre a *phoné* e o significado do que se passa na alma, todo significante será visto como derivado, como algo secundário, rebaixado e ameaçador. O significante *escrito*, acima de tudo, é pensado como algo de terceira ordem em relação à voz, uma espécie de significante do significante vocal: “os sons emitidos pela voz [*phoné*] são símbolos dos estados da alma, e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz” (ARISTÓTELES, 2008, I 16a 3). O que equivale a dizer que as palavras (*onomata*), que são elementos exclusivos do *logos* enquanto voz dotada de significação (*phoné semantiké*), ao representarem aquilo que acontece na alma, ganham uma representação ainda mais distanciada de sua imediaticidade em relação à alma no significante escrito. Enquanto a voz se relaciona com aquilo que se entende como o sentido “próprio” (e que Derrida nomeia de significado transcendental), a escrita se relacionaria *apenas com os sons* da voz, sendo, portanto, esta última, nada além do que um significante-cópia de um outro significante (sem consideração por seu significado). A escrita é rebaixada por corromper a imediaticidade do laço entre a voz e o que acontece na alma.

Portanto, a escrita é exterior ao *logos*, significante dos significantes da voz. O *fonocentrismo* se mostra também um *logocentrismo*.

Nas primeiras linhas da primeira parte de *Gramatologia*, Derrida sugere que o *logocentrismo*, que ele identifica a partir do privilégio da voz em relação à escrita e da exterioridade da escrita em relação ao *logos*, é também um *etnocentrismo*. Isto porque o privilégio dado à concepção da *escrita como reprodução dos sons da fala*, característica da metafísica ocidental, oculta o fato de que a universalização e expansão desta concepção de escrita – via o conceito de linguagem – equivale a uma universalização *de uma forma específica de escrita*, a chamada *escrita fonética* (escrita que reproduz os sons da fala) típica de algumas culturas ocidentais. Fora deste modelo fonocêntrico, as escritas hieroglíficas, cuneiforme, informática, musical, matemática, totêmica, entre outras, são incansavelmente submetidas ao modelo que privilegia a *phoné*, dissimulando a origem essencialmente *ocidental e etnocêntrica* dessas análises; além disso, esse privilégio da voz e sua imediaticidade em relação a alma se erige e é reforçado na forma de um sistema – que dá esteio e está na base de ideias filosóficas como as de consciência subjetiva, intencionalidade, intersubjetividade – convertendo-se nesse logocentrismo responsável pela exclusão e rebaixamento da escrita:

Esse desenvolvimento, unido ao da etnologia e da história da escrita, nos ensina que a escrita fonética, meio da grande aventura metafísica, científica, técnica, econômica do Ocidente, é limitada no tempo e no espaço, ela própria se limitando ao momento preciso em que impõe sua lei aos únicos ares culturais que ainda a escapariam (DERRIDA, 1967c, p. 21).

Ora, Derrida não encontra nestes “*centrismos*”⁴² estruturas sistemáticas que orbitam explicita e admitidamente em torno de um eixo central. Ao contrário, os “*centrismos*” identificados pela desconstrução repousam sobre concepções “universalizantes” e que se querem de tal modo expandidas e ilimitadas (universais) que dissimulam forçosamente o fato destas concepções metafísicas serem dotadas de um *limite* e de privilegiarem uma *hierarquia*. Ao apontar para a *margem* que limita tais concepções – no sentido de um limite ou de uma borda não admitida por estas próprias concepções –, Derrida é capaz de apontar para o que interdita sua pretendida ilimitada universalização. Mais do que isso, ele se

⁴² Me refiro ao fonocentrismo, logocentrismo e etnocentrismo que caracterizam a metafísica tradicional e sua concepção de linguagem.

pensar o vínculo diferencial entre os termos e fazer a relação girar a partir desse “eixo” (a *différance*). *Invertendo* a relação, em primeiro lugar, para possibilitar o *deslocamento* da hierarquia problemática.

A desconstrução tem como tarefa inicial, portanto, aplicar o movimento de *inversão* da hierarquia silenciosa que governa os “centrismos” metafísicos. Deste modo, o termo subjugado ganha o cume hierárquico e assim, ato contínuo, torna problemática a violência da relação que governava os conceitos metafísicos anteriormente. Com o gesto de inversão, emerge uma nova face do conceito que ocupava o lugar mais baixo do regime hierárquico; a partir daí, tal conceito extrapola os antigos limites aos quais era submetido, uma *versão hiperbólica* e ampla de tal conceito surge. Agora, a oposição que se queria neutra e binária se mostra violenta; o novo conceito não opera mais no interior do mesmo sistema, ganha lugar então um segundo gesto, o gesto de *deslocamento* que permite ao conceito escapar das antigas amarras metafísicas ao qual ele permanecia submetido. Contudo, este novo conceito emergente que desorganiza as polaridades metafísicas em que era compreendido *não cabe ainda assim em uma compreensão positiva de tipo ontológica*. Ele é colocado *sob rasura*⁴⁵. O que equivale a dizer que tal conceito só se torna possível se compreendido e tomado sob a marca da *différance*. Não se trata, portanto, de *produzir uma nova*

atingir a grafia sem atingir a expressão fonética (como a grafia por ‘diferencia’). Por esta razão, se convencionou aqui manter a grafia que Derrida alterava, tal como ele fazia em francês, mesmo no texto em português.

⁴⁵ Conforme afirma Gayatri Spivak, o conceito de *rasura* equivale em Derrida à “estratégia de usar a única língua disponível ao mesmo tempo não subscrevendo suas premissas” (SPIVAK, 1976, p. xviii); esta língua e estas premissas equivalem à linguagem e às premissas da clausura metafísica. E por que Derrida mantém o termo utilizado no discurso metafísico ao invés de criar um novo termo capaz de dar conta das novas exigências de sua teorização? Ora, acreditar que seria possível resolver o “problema metafísico” encontrando um terceiro termo que *resolveria* ou *dissolveria* o conflito, equivale a conceber que o pensamento da desconstrução se resolveria em uma solução ao moldes da dialética hegeliana e na possibilidade de um Absoluto capaz de reconciliação. Problema que permanece ainda no centro da metafísica da presença uma vez que este suposto terceiro termo teria que ser adequado e transparente àquilo que ele designa, sendo possível, portanto, um *signo pleno* (significado transcendental) isolado de todo e qualquer remetimento, isto é, se conceberia, assim, a possibilidade de haver um termo isento dos rastros que configuram os remetimentos “escriturais”. O próprio quase-conceito de *escrita* será fundamentalmente lido sob rasura por Derrida, na medida em que, ao hiperbolizar as características oriundas de suas premissas metafísicas, ele possibilita à noção de escrita a abertura à uma “experiência” fora do paradigma metafísico sujeito-objeto; e mais do que isso, a partir do gesto derridiano o quase-conceito de escrita, lido sob rasura, se despe da gramática da presença, ganhando a forma de uma disseminação que interdita toda tentativa de apropriação da “coisa mesma” “enquanto tal”, isto é, este quase-conceito passa a funcionar como problema a toda expectativa de uma experiência “total” do “objeto”. Retomaremos a problemática referente ao conceito de escrita no parágrafo seguinte.

conceitualidade que imediatamente reproduziria a mesma estrutura hierárquica da qual ela havia sido vítima, mas, ao contrário, trata-se de *deslocar* a problemática metafísica apontando, com essa nova face do antigo conceito, para a impossibilidade de pensar um conceito fora do jogo de remetimentos diferencial.

Vejamos, por exemplo, como esta “estratégia geral da desconstrução” (DERRIDA, 1972c, p. 56) acontece no que diz respeito ao conceito de *escrita*, mais precisamente. O fonocentrismo, ao defender a imediaticidade da voz em relação à “consciência interna”, foi levado a compreender a escrita como uma ameaça e uma derivação desviante. Como exterioridade ao campo do *logos*, enquanto subordinada à voz, a escrita guarda ainda uma dimensão de intrusão em relação à derivação imediata da voz em relação à alma daquele que fala. O desvio e corrupção do significado intencional provocado pela escrita é capaz de expandir perigosamente o alcance do sentido e levar o escrito a horizontes muito *alheios à presença* do falante. Isto significa que a escrita *sobrevive sempre à própria presença* de todo autor de um escrito, sendo capaz de atingir espaços, leitores e épocas aonde o autor/pai da palavra, do *logos* “emitido”, não estará mais presente ou mesmo jamais esteve. A escrita perpetua os significantes (em uma *disseminação*) e dispensa a presença e a tutela de um autor; do sujeito enquanto “detentor” da fala. A ameaça da escrita consiste em uma “saída de si” do próprio *logos*, assim, a escrita *opera fora da referência a uma presença* natural e imediata. Com isso, ela abala a segurança do sentido e abala igualmente toda suposição de controle da “transmissão” de uma mensagem. Do mesmo modo, o leitor do texto escrito é igualmente imprevisível. Os horizontes temporais e espaciais onde um escrito pode alcançar escapam a toda previsibilidade (daquele que escreve) e a todo contexto. Um texto é sempre aberto. Sua interpretação e legibilidade é sempre renovada e pode estar sempre disponível em contextos e momentos indetermináveis de antemão. A escrita ameaça o *logos* precisamente porque ela sobrevive a toda origem e toda finalidade: a escrita abala toda *arché* e todo *telos*. Ausência do destinatário e ausência do referente: escrita é o nome de duas ausências.

Derrida trabalha a desconstrução da noção de um significado transcendental, isto é, de uma *positivação do sentido* que se manteria externa ao jogo significante. Ora, é precisamente por evidenciar a ausência de um “fora” da

cadeia significante, pela ausência de qualquer significado transcendental, que o conceito de escrita se manteve ameaçador à hierarquia e ao privilégio da voz no interior do *logos* metafísico. Não havendo significado transcendental, a língua, portanto, não está isenta das mesmas implicações que são características do conceito metafísico de escrita. Derrida vai mostrar que o *sistema da escrita em geral não é exterior ao sistema da língua em geral*. Ou, dito de outro modo, que a definição de escrita como o significante de um significante deve ser *generalizada à própria linguagem*: toda a língua já faria parte de um jogo de remetimentos de um signo a outro. Invertendo a relação de submissão do conceito de escrita à voz, Derrida desloca a hierarquia metafísica, forjando um conceito de escrita que transborda os limites do enclausuramento ao qual esse conceito havia sido submetido pelo sistema logocêntrico. Nesse sentido:

os traços que podem ser reconhecidos no conceito clássico de escrita são generalizáveis. Valeriam não somente para todas as ordens de ‘signos’ e para todas as línguas em geral mas até, para além da comunicação semiolinguística, para todo o campo daquilo que a filosofia chamaria [...] experiência do ser: a dita ‘presença’ (DERRIDA, 1991, p. 21).

Derrida produz uma generalização da situação da escrita ao próprio sistema da língua (e além), apontando que a ideia de escrita como jogo diferencial de remetimentos cabe naquilo que se chama linguagem. Portanto, ele toma a própria noção e os traços habituais pertencentes ao conceito corrente de escrita em seu gesto de 1 - *inversão* da polaridade e 2 - de expansão deste conceito; gesto que corresponde ao *deslocamento* da lógica logocêntrica. Derrida é bastante claro sobre a escolha em manter o termo escrita ao invés de oferecer um novo nome de batismo a este termo: “deixar para esse novo conceito o velho nome escrita é manter a estrutura de enxerto [*greffe*], a passagem e a aderência indispensável a uma intervenção efetiva no campo histórico constituído” (DERRIDA, 1991, p. 37). Trata-se de uma intervenção explícita no próprio “campo histórico” equivalente ao sistema logocêntrico. Com a expansão do conceito de escrita, Derrida quer não apenas apontar para a submissão deste conceito ao conceito de fala ou de voz, mas, além disso, “contaminar” o conceito de fala com o conceito de escrita, mostrando que a fala é igualmente estruturada como uma escrita, e com isso colocar a polaridade e a divisão metafísica entre fala e escrita *sob rasura*. Para isso, é fundamental em Derrida o uso da noção corrente de escrita e a

extrapolação (para o campo da fala, do ser, da verdade, etc.) da noção comum de escrita⁴⁶:

A noção comum de escrita no sentido estrito contém elementos da estrutura da escrita em geral: a ausência de “autor” e de “temática”, a interpretabilidade, a inauguração de um tempo e espaço que não é o “seu próprio”. “Reconhecemos” tudo isso na escrita no sentido estrito e “reprimimos” isso; isso nos permite ignorar que tudo o mais é também habitado pela estrutura da escrita em geral, de que “a coisa mesma sempre escapa”. A escolha de Derrida pelas palavras “escrita” ou “arque-escrita” portanto não é fortuita [...] nenhuma distinção rigorosa entre escrita no sentido estrito e no sentido geral pode ser feita. Uma permanece dentro da outra, colocando a distinção sob rasura. A escrita teve o privilégio negativo de ser o bode expiatório [*scapegoat*] do qual a exclusão representa a definição do fechamento metafísico (SPIVAK, 1976, p. lxi).

Apontando para o “privilégio negativo” da escrita na estrutura hierárquica logocêntrica, Derrida faz o quase-conceito de escrita exceder os limites do logocentrismo, ao mesmo tempo em que aponta para a lógica de *exclusão* que operou sobre o conceito de escrita no interior da estrutura logocêntrica:

O logocentrismo [...] sempre pôs entre parênteses, suspendeu, reprimiu, por razões essenciais, toda reflexão livre sobre a origem e o estatuto da escrita, toda ciência da escrita que não fosse tecnologia e história de uma técnica, elas próprias endossadas por uma mitologia e por uma metafórica da escrita natural [...] Nos apercebemos que o que foi caçado fora da fronteira, o errante proscrito da linguística, nunca cessou de perseguir a linguagem como sua primeira e mais íntima possibilidade [...] que não é nada além do que a própria escrita como origem da linguagem (DERRIDA, 1967b, p. 64).

De fato, o logocentrismo é uma lógica de exclusão. Ele condiciona a vinda do outro a determinados limites históricos de uma compreensão específica de razão. É precisamente em relação às concepções logocêntricas específicas de razão que a desconstrução tende a apontar os limites, a exceder o cálculo, a abrir a possibilidade para o abalo de tais sistemas e, portanto, para a emergência inventiva do outro. Ora, a escrita foi vista como uma ameaça desde Platão por

⁴⁶ Em função do que foi exposto sobre o uso e extrapolação derridiana da noção corrente do termo ‘escrita’, rejeito neste trabalho a tradução praticada no Brasil e já amplamente adotada do termo francês *écriture* por *escritura*. Esta rejeição se dá por duas razões em especial: 1- o termo “escritura” se dedica, em língua portuguesa, a duas formas específicas de documentação: uma delas jurídica (lavar uma escritura, fazer a escritura de um imóvel) que está vinculada ao registro legal de um bem, acordo, etc; e a segunda delas religiosa (a sagrada escritura). No entanto, o uso deste termo dificilmente pode ser expandido ao ato de escrever de modo geral, o que torna o conceito de “escritura” bastante específico e mesmo alheio ao uso corrente que o termo *écriture* francês guarda como ressonância. 2 – a segunda justificativa nutre relação com a primeira. Em língua francesa, não existem duas palavras para o que a língua portuguesa chama de “escrita”, por um lado, e “escritura”, por outro. O termo francês engloba tanto as formas jurídica e religiosa quanto toda e qualquer outra prática de escrita (seja literária, epistolar e mesmo matemática, musical, etc.). Acredito que limitar a noção de *écriture* exclusivamente ao que é praticado em português sob o termo “escritura” equivale a limitar o amplo leque de possibilidades que o conceito derridiano visa cultivar, o que equivale a empobrecer aquilo mesmo de que este conceito se alimenta, conforme tentamos apresentar neste trabalho.

abalar justamente esta compreensão da razão baseada no *logos* como uma espécie de discurso sobre as coisas, submetido ao controle de quem fala, à presença do *pai do logos*, à proximidade com a origem plena do *logos*. Assim, como mostrou Derrida em *A farmácia de Platão* (DERRIDA, 1972b), o *logos* deve, a maneira de um filho, receber assistência e educação de seu pai, o autor do discurso, o pai do *logos*. A escrita, por outro lado, subverte a cena de família do *logos*, sendo órfã, alheia à assistência paterna do autor. Mais do que isso, o *logos* possui em si mesmo, segundo o *Fedro* de Platão, uma estrutura análoga à composição de um organismo. Dotado de um corpo próprio, com suas articulações, o *logos* não pode dispensar suas extremidades, sua cabeça e seus pés. Assim, o *logos* possui uma exigência de funcionamento como um corpo animal. Esse *logos-zôon* possuiria suas próprias leis vitais, sem as quais ele estaria morto:

A necessidade logográfica (*anankè logographikè*) deveria ser análoga à necessidade biológica ou antes zoológica. Sem a qual, não será, ela não tem mais nem cauda nem cabeça. Trata-se de *estrutura* e de *constituição* no risco corrido pelo *logos* de perder, pela escrita, tanto sua cauda quanto sua cabeça (DERRIDA, 1972b, p. 98).

Assim, a “saúde” do *logos-zôon*, do organismo-*logos* permanece ameaçada pela escrita. A escrita é aproximada a um *pharmakon* por Platão (mas também por outros gregos), algo que sendo ao mesmo tempo remédio e veneno, viria se acrescentar ao *logos*, ameaçando seu organismo, parasitando sua essência, envenenando ou modificando sua constituição. Guardar sua “pureza interna” logocêntrica, expurgando e recalçando a escrita-*pharmakon* como possibilidade inerente à própria linguagem, se configurará como o gesto metafísico logocêntrico por excelência. O *logos-zôon* não pode admitir uma escrita “sem pé nem cabeça”. Ora, com a escrita, como vimos, a desconstrução atinge frontalmente duas balizas fundamentais da estrutura da metafísica logocêntrica: a origem, ou *arché*, e o *telos*, a finalidade, o pé e a cabeça do *logos-zôon*, segundo Platão. Daí a importância do conceito de escrita na desconstrução do logocentrismo. A arqui-escrita é uma (quase)origem não-plena – a *arché* já é “impregnada” de escrita – ao mesmo tempo em que ela não visa (*telos*) o significado unívoco; sua origem não é unívoca, uma vez que ela evidenciaria uma origem marcada pela diferença. Essa *différance* que a escrita comporta e que a constitui, diria respeito ao jogo produtor de diferenças, do espaçamento através do qual um elemento se relaciona inevitavelmente com o (seu) outro (rastros).

O privilégio da voz “intencional” não apenas relega ao conceito de escrita uma ideia de decadência e de submissão em relação ao suposto *querer-dizer* transparente a si que orbita em torno da noção de *intenção* – tributária de uma concepção da voz como relação direta ao significado intencional –, mas, paradoxalmente, possibilitou a Derrida apontar que a necessária *exterioridade* da escrita em relação ao *logos* – a escrita sendo um “princípio corruptor” da essência e da presença do *logos*, isto é, um *pharmakon* –, permitiria enxergar seu papel (o papel da exclusão da escrita) no estabelecimento da própria concepção metafísica de uma “pureza interna” do *logos*. A escrita, excluída do *logos*, é fundamental para a manutenção da versão que o *logos* conta sobre si mesmo:

A pureza do dentro só pode então ser *restaurada acusando* a exterioridade sob a categoria de um suplemento, inessencial e no entanto, nocivo à essência, de um excesso [escrita] que *não deveria* ter se adicionado à plenitude intocada do dentro [*logos*]. A restauração da pureza interior deve, portanto, reconstituir, *recitar* - e é o próprio mito, a *mitologia*, por exemplo, de um *logos* contando sua origem e remontando à véspera de uma agressão farmacográfica [...] tais são as relações entre o suplemento de escrita e o *logos-zôon*. Para curar este último do *pharmakon* e caçar o parasita, é preciso recolocar o fora em seu lugar. Manter o fora, fora. O que é o gesto inaugural da própria “lógica”, do bom “sentido” [*bon sens*] enquanto concorda com a identidade à si daquilo que *é*: o ente é o que é, o fora é fora e o dentro dentro. A escrita deve, portanto, voltar a ser o que ela não *deveria jamais ter* deixado de ser: um acessório, um acidente, um excedente. A cura pelo *logos*, o exorcismo, a catarse anularão, portanto, o excedente (DERRIDA, 1972b, pp. 159, 160).

A escrita é dotada de um caráter parasitário. Sua impureza legaria a si o caráter de suplemento, de excedente. A partir da escrita tem lugar o que Derrida chama de *perversão de origem*, isto é, a *origem* (e o originário) perde seu lugar de presença, se torna impossível de ser concebida como origem plena, como presença a si. Não há, portanto, o “um”, o originário e, em seguida, uma adição à esta origem que equivaleria à *representação*, isto é, ao processo de representação de uma presença, desde então ausente. A “relação natural” é invertida na escrita, há apenas o *suplemento*, apenas a *adição sem original*, o puro remetimento, a adição ou suplemento sem remetimento a uma presença primeira.

A escrita, de maneira geral, depende de uma estrutura puramente diferencial como possibilidade de positivação de cada termo. Derrida aponta que diversos elementos não-fonéticos que fazem parte da escrita (a pontuação, acentuação, vírgula, os espaços brancos entre cada palavra, etc.), e são igualmente condição de possibilidade do “escrito”. Esses elementos não-fonéticos, portanto,

como condição de diferenciação, são igualmente condição de “presentificação” dos signos. Ora, o que a concepção metafísica ou fonologocêntrica da fala recalca ou silencia é precisamente o fato de que em sua origem – sendo a fala igualmente uma estrutura de escrita – está uma espécie de não-origem, um puro jogo diferencial, isto é, aquilo que Derrida chama de *arqui-escrita*. Dito de outro modo, a fala emana de um jogo de remetimentos, do *rastro*, e não de um ponto originário *doador de sentido*. O arque-rastro ou a arqui-escrita, como condição dos significantes da fala, não é, ele mesmo, um significado. Há uma espécie de jogo sem significado que diz respeito a possibilidade e mesmo *condição* de toda significação.

O gesto “metafisicamente absurdo” da desconstrução do logocentrismo é o de apontar para o fato de que ali onde a metafísica buscava e afirmava uma origem ou algo de originário que operasse como princípio da fala – a intencionalidade, o subjetivo, o *cogito* ou o transcendental – a desconstrução encontra o puro jogo diferencial da arqui-escrita. A desconstrução aponta, portanto, para o fato de que no lugar metafísico da origem do sentido, “há” algo que não “é” – colocando, portanto, o “ser” sob rasura –, não é, ele mesmo, dotado de sentido. Aquilo que está na origem *se apaga do lugar de originário* (Derrida fala de um “duplo apagamento” da origem).

Ora, o fonologocentrismo da metafísica recalca a escrita como condição da própria fala na medida em que a fala deveria, de Platão e Aristóteles a Husserl e Saussure, ter como sua origem e princípio o sujeito. Assim, a fala (na metafísica) não se cansa de recalcar a escrita na medida em que a escrita é uma origem não-plena, um jogo de remetimentos, o rastro. Na origem não está o sujeito, mas esta espécie de não-origem, a arqui-escrita. Não há origem simples. *A origem se torna diferença*.

Até aqui falamos recorrentemente em diferença, em jogo diferencial. Do que se trata, no entanto, quando falamos em diferença? O que representa o conceito derridiano de *différance*? Desde o surgimento da problemática do rastro, Derrida compreende que um conceito com tamanhas implicações – que caminha na contramão de uma ontologia ou de uma metafísica da presença –, deve equivaler a “uma palavra que não pode ser uma palavra-mestra, que apresenta a si mesma

como uma marca de uma presença anterior, origem, mestria. Por ‘trace’ [rastros] pode-se substituir por ‘arqui-escrita’ (*‘archi-écriture’*), ou *différance*, ou na verdade certo número de outras palavras que Derrida usa da mesma maneira” (SPIVAK, 1976, p. xv). A diferença é aquilo que “escreve” o signo⁴⁷. Logo, a ideia da *différance* derridiana é justamente a de reinscrever o caráter *não fonético* na diferença ordinária, de modo a salientar o *caráter de escrita* que os significantes da fala, em sua relação diferencial, cultivam. Afirmar a *différance*, ou o caráter de escrita que os significantes da fala apresentam, não significa afirmar o sensível (que supostamente diria respeito ao traço escrito ou ao significante) contra o inteligível (que diria respeito à fala ou ao significado). Mais do que isso, trata-se de um remetimento a uma ordem que se inscreve para além da polaridade tradicional da filosofia - de Platão, especialmente - entre o sensível e o inteligível, ou ainda entre significante e significado. Tais polaridades, no âmbito da arqui-escrita, são escritas sob rasura. A estratégia da desconstrução é a de mostrar a participação daquilo que foi excluído ou posto fora (a escrita) na própria composição interna daquilo que se afirma “dentro” (o *logos* ou a fala intencional em sua suposta relação direta ao *logos*). A *différance* não pertence nem à fala nem à escrita (no sentido corrente da palavra), mas se inscreve no limiar entre ambas, vinculando fala e escrita numa unidade que interdita a “separabilidade” dos dois termos em uma dualidade polar.

A *différance* é aquilo que não tem jamais presença fenomenológica ou ontológica, permanecendo sob o fundo de tudo aquilo que se mostra, como *condição de possibilidade invisível ou inaudível do aparecer*⁴⁸. Derrida salienta: a diferença não é um ente presente, a diferença não *é*, estando, portanto, fora da lógica da presença/ausência que gere a questão dos entes. Não está em jogo, aqui, nada mais que remeta à polaridade entre ser e não-ser. É sensível o eco na *différance* derridiana da diferença ontológica de Heidegger. Na medida em que a diferença ontológica inscreve na filosofia a necessidade de (re)pensar a questão do ser *a partir da diferença*, a *différance* é marcada igualmente por esse apelo. No

⁴⁷ O signo é compreendido como diferente do representado, e, portanto, ele representaria algo em sua *ausência*. O signo não é a coisa, ele aponta para a *ausência* da coisa.

⁴⁸ Inevitável reconhecer que desde Kant, o aparecer do fenômeno depende de uma *diferença* entre o sujeito do conhecimento e o objeto cognoscível. Essa diferença que estabelece o campo do fenômeno é precisamente aquilo que permanece não-problemática em uma parte significativa da tradição fenomenológica.

entanto, Derrida não subscreve integralmente o gesto da diferença ontológica heideggeriana. Ele critica Heidegger por ter inaugurado o problema da diferença ontológica, ao mesmo tempo em que teria reduzido sua problemática a uma diferença simplesmente “polar” entre dois “termos”, isto é, entre ser e ente. Além disso, a diferença inaugurada no campo do ser por Heidegger reencontra uma *centralidade* no remetimento constante que essa questão encontra ao próprio ser que “sobrevoa” indene toda a problemática heideggeriana. Derrida encontra a necessidade de pensar o problema do ser via *différance*, atravessando o campo da diferença heideggeriana e tornando o problema da diferença expansível ao próprio campo da relação significante/significado. Assim, o problema da diferença atinge o próprio jogo “produtor” do ser (e de toda ontologia). Tudo se passa como se, neste ponto, Derrida chocasse Nietzsche contra Heidegger: enquanto Heidegger teria recuperado o problema do ser a partir de uma espécie de diferença binária, Nietzsche retoma o problema do ser e da ontologia *a partir da diferença*, se configurando como um *jogo de forças*. Neste jogo de forças, o diferencial se ramificaria em imprevisíveis relações que não se esgotam jamais em uma problemática dual. Derrida retomaria a questão do ser no sentido de dar um passo a mais em relação à diferença ontológica heideggeriana, a partir da noção nietzschiana de *jogo*.

Como afirmou Françoise Dastur em uma comunicação batizada de *Heidegger, Derrida et la question de la différence*⁴⁹, ao contrário de Heidegger, Derrida não pensa o jogo diferencial a partir do ser, mas ele pensa *o ser a partir do jogo*. O “sem fundamento” do ser permite a Derrida desenvolver um pensamento sem *telos* – sem escatologia – do mesmo modo que passa a ser possível pensar sem referência à origem – *sem arqueologia* (rejeitando, assim, a forma dada a este conceito por Foucault). Derrida nomeará essa possibilidade de pensar sem arqueologia ou escatologia de *jogo* ou de *disseminação*, conforme veremos adiante.

Ora, a diferença derridiana igualmente não é antecedida e nem se deixa compreender por algo que a abarque, uma espécie de *arrière-monde* transcendental. Não há princípio originário que dê origem ao jogo de diferenças.

⁴⁹ Comunicação apresentada no Colóquio “Derrida, la tradition de la philosophie” que aconteceu em 21 e 22 de outubro de 2005, na École Normal Supérieure, em Paris.

Sendo a condição de posituação dos signos, a diferença derridiana não é antecedida e não está submetida ao ser ou a nenhuma ontologia (ao contrário da hipótese defendida no *Sofista* de Platão). De maneira oposta, tudo aquilo que aparece já está inscrito e permanece dependente de um puro jogo de diferenças: a escrita como campo de relações tributário da *différance* permanece inteiramente independente do *ser*, ou de uma *arché* que funcionaria como começo absoluto ou como garantidor da estrutura de remetimentos da escrita:

[...] nenhuma verdade transcendental e presente fora do campo da escrita pode comandar teologicamente a totalidade do campo [...] Se há certa errância no traçado [*tracement*] da *différance*, ela apenas segue a linha do discurso lógico-filosófico como seu contrário simétrico e solidário, o discurso lógico-empírico: o conceito de *jogo* se mantém além dessa oposição, ele anuncia, na aurora e para-além da filosofia, a unidade do acaso e da necessidade, num cálculo sem fim (DERRIDA, 1972a, p. 7).

O jogo é a ideia que comanda a teia diferencial, a *dif-errância*, onde a errância da diferença compõe todas as relações, sem a dependência prévia de um princípio unificador transcendental, sem referência ao *ser* ou a um “em-si” externo ao puro jogo da *différance*. A melodia seguida pela diferença aqui, respeita a partitura do verbo latino *differre*. No latim, esse verbo apresenta uma dupla conotação ou dupla via de compreensão.

De um lado, o verbo latino remete ao sentido mais corrente da diferença como sendo aquilo que é *outro*, discernível, não idêntico. Assim, a *différance* se apresenta sob o fundo de cada termo positivo. O *mesmo* equivale a uma espécie de oposição ao *outro*; poderíamos mesmo dizer, com Derrida, que o mesmo é o *outro diferido*. Todas as oposições que comandam a história da metafísica equivalem à história da valorização de um termo em sua relação de diferença a outro – diferença que aqui contribui para a manutenção do mesmo. Mas Derrida identifica essa estrutura tradicionalmente metafísica para apontar de que maneira o pensamento metafísico mantém silenciosa a *différance*, o rastro [*trace*] do outro no mesmo, valorizando ou buscando purificar determinados termos de uma impregnação em sua relação com outros termos (esses, diretamente “condenados” pelo *logocentrismo*). Assim, poderíamos mencionar, a título de exemplo, a relação diferencial que compõe algumas das mais clássicas oposições filosóficas ou metafísicas. O sensível, como na teoria do signo, se constitui como sendo o inteligível diferido, a alma como sendo o corpo diferido, o ideal como o sensível

diferido, o eterno como o outro do transitório, a cultura se afirma como sendo a natureza diferida, ou ainda a *physis* como o outro da história, ou da liberdade, ou do espírito, etc.

Em sua outra via, o verbo *differre* indica também o sentido de uma *temporalização*. Nesse sentido, diferir aponta para algo que é adiado, remetido para um tempo vindouro, confiado a um momento sempre mais tardio. Ora, a escrita, como campo da diferença, tem precisamente essa mesma relação temporal com a ontologia e com o sentido: na medida em que o significado, o “*ser*” dos significantes da escrita, torna-se *promessa adiada*, toda ontologia é encarada como uma *hantologie* (justaposição do verbo *hanter*, assombrar, perseguir; e do *logos*, num jogo com a ontologia filosófica). A ideia do signo como forma de diferir em relação à “coisa” já se encontra na concepção clássica do signo linguístico e passa por Saussure. Na impossibilidade de apontar algo em seu ser presente, em sua própria presença imediata, lançamos mão do signo na intenção de significar. Daí a ideia de que o signo representa a coisa em sua ausência, ou simplesmente, de que o signo mata a coisa, que o signo toma o lugar da coisa. O signo linguístico, portanto, *re-presenta* ou *busca* presentificar a coisa em sua ausência. É parte da estrutura do signo, conforme ele é concebido classicamente, diferir, apontar para além, “o signo seria, então a presença diferida” (DERRIDA, 1972a, p. 9).

É fundamental à estrutura do signo saussuriano a função de mediação entre a presença adiada e a ausência provisória que o signo busca suprir metafisicamente. Ora, a desconstrução visa pôr em questão o fundamento metafísico por trás de tal ausência provisória. Em outras palavras, Derrida visa apontar que a presença original e definitiva da coisa – provisoriamente perdida no momento em que nos utilizamos do signo linguístico – supõe uma “essência verdadeira” da coisa, uma “presença efetiva” da coisa, fora do jogo diferencial da linguagem, externa e transcendente à própria linguagem (que ganharia função ao denotar a coisa em sua ausência temporária); “os valores de origem, de *arché*, de *telos*, de *eskhaton*, etc. sempre denotaram a presença – *ousia*, *parousia*, etc.”. Assim, atingir o que permanece inquestionado nesse valor de presença, na ideia de um originário para além de toda a linguagem, requisita “questionar o caráter secundário e provisório do signo, opor a ele uma *différance* ‘originária’”

(DERRIDA, 1972a, p. 10). Se há origem, nela não se encontra a coisa presente, em seu valor de presença a si, em sua essência permanente e idêntica a si mesma, *auta kath'hautá*, mas, encontra-se apenas o puro jogo da *différance*. A “coisa mesma” sempre escapa⁵⁰. Esta “coisa mesma” não se deixa apropriar, não se deixa incorporar ou se reduzir ao Mesmo ou à presença “enquanto tal”. O pensamento sobre o outro, o pensamento sobre a alteridade é, paradoxalmente, um pensamento sobre a “coisa mesma” em sua condição de inapelável alteridade.

O signo linguístico de Saussure, por permanecer ligado à representação e, portanto, à apresentação da coisa em sua ausência – seja o referente ou o sentido –, precisou lançar mão de um segundo princípio, como que para corrigir ou limitar o princípio fundamental da diferença, a saber: o *arbitrário* do signo. Se, para Saussure, arbitrário e diferencial são princípios linguísticos correlatos, Derrida argumenta que o arbitrário do signo visa estabilizar o signo em defesa da representação, do significado, do sentido ideal. Rompendo com a estrutura do signo em sua dualidade “ideal (significado)/ material (significante)”, o pensamento derridiano libera a *différance* dos constrangimentos representacionais. O puro jogo diferencial, isto é, a *différance*, é aquilo que constitui o sistema dos signos, sistema que não é composto por termos plenos, senão por relações:

Todo conceito está por direito e essencialmente inscrito em uma cadeia ou em um sistema no interior do qual ele remete à outro, aos outros conceitos, por um jogo sistemático de diferenças. Tal jogo, a *différance*, não é mais simplesmente um conceito, mas é a possibilidade da conceitualidade, do processo e do sistema conceitual em geral (DERRIDA, 1972a, p. 11).

A desconstrução visa pensar a diferença fora de qualquer relação originária ou transcendental, fora, portanto, de qualquer pensamento que a remeta a um princípio primeiro, garantidor de uma referência ontológica isenta de laço, fora ou externa ao puro jogo diferencial. Derrida reinscreve a diferença, antes de mais nada, em seu laço com o outro – isto é, com o rastro, essa marca do outro que permanece silenciosa em cada termo positivo – e do mesmo modo, com a linguagem. A *différance* não é um princípio originário, mas, ao contrário, é o puro jogo diferencial ou relacional que interdita a suposição de qualquer princípio primeiro totalizante:

⁵⁰ *La chose même se derobe toujours*, referência a uma famosa frase de Derrida que aparece em *A voz e o fenômeno* e que atravessa toda sua obra.

O que se escreve *différance*, será, portanto, o movimento de jogo que “produz” [...] essas diferenças, esses efeitos de diferença. Isso não quer dizer que a diferença que produz diferenças seja antes delas, em um presente simples e em si imodificado, in-diferente. A *différance* está na “origem” não-plena, não-simples, origem estruturada e diferente das diferenças. O nome “origem” não convém mais, portanto (DERRIDA, 1972a, p. 12).

Não há, para Derrida, referência prévia e externa à *différance*, a uma essência, presença a si ou *ousia*. A desconstrução deseja liberar a diferença de sua submissão ao ser (Platão/Heidegger) e ao arbitrário do signo (Saussure). Assim, tornou-se possível pensar o jogo diferencial divorciado de qualquer essência ontológica (*ser/ousia*) ou de qualquer vínculo com a representação de uma presença ausente (significado/arbitrário).

Vê-se, assim, que a desconstrução derridiana se liberta das balizas tradicionais do *condicionado*, do campo onde a metafísica havia alocado o *possível* (ou o cognoscível). A desconstrução se aloca na via contrária às condições da experiência ou do possível, típicas do transcendental em Kant ou em Husserl, por exemplo, Derrida visa pensar o impossível. A vinda do outro, o impossível está para além das condições da experiência e do condicionado. “O impossível é mais interessante que o possível e provoca resultados mais interessantes” (CAPUTO, 1997, p. 33). A desconstrução derridiana, em cada estudo que se propõe, busca se perguntar nos autores, obras, textos e ideias que analisa, sobre as condições de possibilidade de tal discurso. Ora, esta pergunta mesma já se abre para o *outro* de tal discurso, para suas condições de impossibilidade. Derrida requisita as condições do cálculo e do possível para, num gesto de inventividade, buscar aquilo que escapa a todo cálculo do possível, para o que permanece indecível, ou, dito de outro modo, para aquilo que, operando dentro das condições de determinada textualidade, aponta sempre já para seu fora, para o incondicionado:

[...] a partir desse incondicional eu tento *pensar o pensamento*, a saber, a experiência da condição, da condicionalidade, a ex-posição de um limite, a exposição à um limite - tão instável e difícil que seja determiná-lo - entre o condicional e um incondicional que eu gostaria de distinguir da soberania de qualquer sujeito que seja. Deus, o príncipe, o monarca, o povo, assim como de todo poder, por exemplo, performativo [...] (DERRIDA; ROUDINESCO, 2001, p. 200).

Precisamente a partir desse *limite da condição* e daquilo que se estabelece por esse pensamento como *impossível* é que Derrida busca pensar o próprio pensamento, o pensamento visto a partir da *experiência da condição*. Ora, pensar

o pensamento e o condicionado “a partir” do impossível não se reduz a uma simples contradição lógica – do tipo do princípio de não-contradição (PNC) aristotélico⁵¹ onde não se pode afirmar dois predicados contraditórios sobre a mesma coisa ao mesmo tempo. Derrida não visa encontrar, na questão do impossível, aquilo que *contra-diz* a construção de um texto ou de um pensamento; mais do que isso, ele busca aquilo que não se *diz* neste texto, que permanece na fronteira sensível entre o limite e a abertura do limite:

“O impossível” não é uma simples contradição lógica, do tipo *x* e *não-x*, mas uma tensão, a paralisia, a aporia de ter que pressionar contra e para além os limites do horizonte, *passage à frontières*. Desejar o impossível é forçar contra os constrangimentos do previsível e do possível, *abrir* o horizonte de possibilidade para o que não se pode prever ou predizer (CAPUTO, 1997, pp. 133, 134).

Neste sentido, parece claro, não faria sentido se Derrida propusesse um método ou uma metodologia que condicionasse toda e qualquer experiência de/da desconstrução. Um método que condicionasse o pensamento da desconstrução, que a encerrasse em uma *totalidade* limitada, lógica – portanto submetida aos constrangimentos do *logos* - estaria em uma via forçosamente contrária ao que propõe Derrida. A desconstrução, portanto, não é proponente de um sistema, um método, nem mesmo de uma tese:

Eu não tenho, portanto, uma *tese* a propor. Somente uma crença, talvez um pouco tola: eu gostaria de poder fazer modestamente, a análise crítica ou desconstrutiva do que “não vai bem” [*ce que “ne va pas”*], disso que deveria *vir* e falta pensar e fazer (DERRIDA & ROUDINESCO, 2001, p. 200).

Há algo que não vai bem nos textos e pensamentos da tradição, algo que claudica, que parte da estruturação textual mas que resta a ser pensado. A desconstrução, portanto, não é um instrumento *externo* ao texto – na medida em que “não há fora do texto”⁵², assim como não há “fora” do jogo da escrita – que viria desmontar e, ainda menos, destruir a construção de um pensamento. Ainda que o significante ‘desconstrução’ seja tributário das noções heideggerianas de *Destruktion* e *Abbau* que fazem referência a uma “operação” sobre a estrutura ou arquitetura que compõe os conceitos tradicionais da metafísica ocidental, por

⁵¹ Acompanharemos adiante o retorno do problema da aporia e do indecidível em Derrida, assim como o vínculo entre o princípio de não-contradição em Aristóteles e seu vínculo silencioso com a contradição performativa em Habermas.

⁵² “*Il n’y a pas hors texte*”, expressão consagrada de Derrida que coloca sob rasura a polarização entre um texto e seu fora supostamente presente, “real”. Para Derrida, nada é possível ser pensado “fora” da rede de diferenças.

outro lado Derrida rejeita a ideia “negativa” que pode ser atribuída a este termo no sentido de uma demolição (Nietzsche) ou aniquilação por vias externas de alguma textualidade. Sob o gesto derridiano, o termo desconstrução tende a remeter ao fato de que toda textualidade já se encontra no próprio texto:

A desconstrução é algo que acontece dentro; há uma desconstrução acontecendo dentro da obra de Platão, por exemplo. Como meus colegas sabem, cada vez que eu estudo Platão eu tento encontrar alguma heterogeneidade em seu próprio corpus, e entender como dentro do *Timeu*, por exemplo, o tema da *Khora* é incompatível com esse suposto sistema de Platão (DERRIDA in CAPUTO, 1997, p. 9).

Ou ainda:

Operando necessariamente do interior, tomando da antiga estrutura todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, lhes tomando de empréstimo estruturalmente, quer dizer, sem poder isolar seus elementos e átomos, o empreendimento da desconstrução é sempre, de certa maneira, conduzido por seu próprio trabalho (DERRIDA, 1967b, p. 39).

A desconstrução nasce *em ato*, por seu próprio trabalho. E, no entanto, ela nem mesmo é *um ato* como compreendido tradicionalmente, na medida em que ela “não remete à um *sujeito* (individual ou coletivo) que tomaria essa iniciativa e a aplicaria a um objeto, um texto, um tema, etc. A desconstrução acontece [*a lieu*], é um acontecimento [*événement*] que não aguarda a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem mesmo da modernidade” (DERRIDA, 1987d, p. 391). Não há, evidentemente, um elemento prévio à desconstrução que funcione como sua ferramenta, seu princípio original ou de deliberação; há apenas o próprio texto, a textualidade geral. Derrida, vimos, não tem uma “tese” propriamente a apresentar. Certo. Mas não há tampouco um projeto do qual a desconstrução se nutriria:

Eu nunca tive um “projeto fundamental”. E “desconstruções”, que eu prefiro dizer no plural, nunca nomeou, sem dúvida, um projeto, um método ou um sistema. Sobretudo não um sistema filosófico (DERRIDA, 1992, p. 367).

A desconstrução não se compõe na forma de um sistema, uma vez que, antes de mais nada, ela não é uma crítica – no sentido kantiano – ou uma criteriologia. O próprio lugar do *Krinein* ou “todo aparelho da crítica transcendental [é] um dos ‘temas’ ou dos ‘objetos’ essenciais da desconstrução” (DERRIDA, 1987d, p. 390). Por outro lado, a desconstrução também não é uma forma de *análise*, sobretudo porque seu gesto não é aquele que buscaria uma regressão e uma decomposição *partes extra partes* que resultasse no

estabelecimento de um elemento simples e indivisível (a síntese analítica). Tampouco a desconstrução toma o caminho de uma ciência. A escrita, tal como Derrida a produziu com o gesto da desconstrução, não pode ser compreendida em uma “ciência da escrita”, uma espécie de ciência da *grammè*, uma vez que o conceito de ciência e a ideia de cientificidade dependem da estrutura do *logos* e das convenções do logocentrismo. Uma gramatologia, como outro nome derridiano para a desconstrução, corre o risco “de jamais poder definir a unidade de seu projeto e de seu objeto. De não poder escrever o discurso de seu método nem de descrever os limites de seu campo” (DERRIDA, 1967b, pp. 13, 14). A ciência, para existir enquanto tal, depende de uma *delimitação* metodológica, isto é, do estabelecimento de um método. A finalidade do método, em última instância, é a de apontar o caminho para a verdade, realizando o sonho metafísico da conjunção entre *logos* e verdade. Tanto mais perfeito será o método quanto mais possível será descrever o próprio movimento intrínseco à verdade, coincidindo com sua própria essência:

Assim, não é um procedimento formal ou uma regra separada do conteúdo da verdade. O método, então, não é mais simplesmente um caminho para a verdade; é a própria verdade. É o que quer dizer Hegel quando, no último capítulo da grande *Lógica*, intitulado “A ideia absoluta”, ele finalmente tematiza o conceito de método [...] O que é chamado de “método” em Hegel é, portanto, a totalização dinâmica da descrição da atividade intelectual que, como a “alma do ser”, atinge sua mais completa e complexa realização na Noção ou Conceito onde aquela atividade alcança sua total auto-determinação (GASCHE, 1986, p. 122).

Ora, a desconstrução é igualmente a desconstrução do método filosófico ou científico. Do mesmo modo como ela será desconstrução dessa “totalização dinâmica” que faz coincidir a atividade do conceito com a verdade, a partir de uma concepção metafísica de verdade embutida ao conceito de método. Se Derrida questionou, entre outras coisas, a ideia de *totalidade* através da própria forma do livro como objeto supostamente autônomo e encerrado em si mesmo, foi precisamente porque o formato-livro supõe *a ideia de uma totalidade possível do significado* (suposta, igualmente, na ideia de método). Dito de outro modo, o livro pressupõe a ideia de se poder dizer tudo (ou o todo), ele pressupõe a possibilidade de uma totalização do significado que se encerra em sua última página⁵³. O livro,

⁵³ É preciso lembrar que toda lógica da totalidade supõe, como seu produto e efeito imediato, a ideia de um suplemento. Esse suplemento, algo da ordem do excesso ou da exceção ao totalizável, permanece excluído ou recalçado *em nome* do valor mesmo de totalidade. Ora, trata-se na desconstrução, e a cada vez, de identificar precisamente o papel que cumpre o suplemento - e a

como um todo, seria dotado de um sentido que é seu e que respeita as margens materiais de sua constituição. O capítulo primeiro de *Gramatologia*, batizado por Derrida de “Fim do livro e o começo da escrita”, carrega a ideia de que a escrita pressupõe, não um livro (figura da totalidade e do controle do sentido) menos ainda um autor (enquanto sujeito consciente de si capaz de amparar sua escrita contra uma polissemia radical), mas um *texto*, uma *textualidade*: “a castração, a falta de superintendência pela autoridade fálica é o que transforma o ‘autor’ ou o ‘livro’ em um ‘texto’” (SPIVAK, 1976, p. lxvi). A textualidade não equivale à totalidade de um escrito, mas supõe a possibilidade de leituras, interpretações, equívocos e comentários que não “retornam” ou retomam um suposto sentido originário. O texto se prolifera, sentidos são sempre produzidos.

Retomamos, então, nossa pergunta inicial: como *Gramatologia* e a problemática contida no conceito de rastro operou de modo a condicionar o pensamento de Derrida? Certamente não como método. Igualmente não como baliza que delimita uma região ou campo de pesquisa⁵⁴. Mas como *exigência ética de abertura para o outro*; exigência de pensar a partir do impossível, de deixar vir o outro.

exclusão do suplemento como condição do todo e da totalidade - na ordenação e na produção do caráter totalizante. Suplemento de escrita, suplemento de cópula ontológica, escrita como suplemento da fala, como *pharmakon*, etc. O livro, a enciclopédia, como formas da totalidade, não escapam igualmente a considerar a disseminação da escrita como suplemento.

⁵⁴ “Derrida pode não estar oferecendo nem mesmo uma ‘teoria’, pelo menos no sentido forte de teoria que Habermas tem em mente quando constrói sua própria teoria de uma pragmática universal como a melhor explicação para a comunicação humana. No sentido forte de ‘teoria’ que herdamos do tempo de Galileu, uma teoria deve ter conceitos, princípios e argumentos baseados em evidências e deve organizar todos os fenômenos relevantes em um único sistema explanatório. A desconstrução não é ela própria ‘teoria’ nesse sentido, mas antes a operação geral dos esforços de resistência em tais teorizações” (HOY, 1996, p. 134).

2.8

Escrita, acontecimento e comunicação

A tradição autêntica permanece oculta; apenas quando está para ruir a tradição se transforma em objeto, mas vem à tona seu declínio e ela pode ser percebida em sua grandeza.

Gerson Scholem

Em 1971, em um congresso de filosofia que aconteceu em Montréal, no Canadá, que tinha como tema “*A comunicação*”, Derrida apresenta uma fala que futuramente será publicada como um artigo batizado de *Assinatura acontecimento contexto*⁵⁵ (DERRIDA, 1972f) incluído em seu livro *Marges de la philosophie*. Seu ponto de questionamento principal, como evidencia o próprio título do colóquio, será o de se debruçar sobre a noção filosófica de comunicação. Os problemas em torno desta noção se apresentam já de início na dificuldade de qualquer tentativa de determinar, em um sentido preciso, o termo ‘comunicação’. Se a ‘comunicação’ pode estar ligada à noção de transporte ou veículo de um sentido; o próprio campo semântico dessa palavra, por outro lado, não nos permite determinar uma definição precisa, uma vez que ‘comunicação’ não se bastaria em um sentido semiótico, nem em um sentido semântico e nem mesmo em um sentido linguístico. Há todo um campo de possibilidades de emprego deste termo que vai muito além de um gesto propriamente semântico ou linguístico: podemos comunicar um movimento, um choque, há ruas ou vias que se comunicam, existe a questão dos vasos comunicantes, entre os animais uma fêmea se comunica com o macho sobre seu estado de cio, etc. Em torno desta “dificuldade de precisão” será preciso lançar mão de uma análise sobre a questão mesma do sentido no que diz respeito ao tema da comunicação e de conceitos acessórios a esse problema.

Evidentemente se pode alegar que há um *sentido próprio* a essa palavra, enquanto os outros campos de sentido dados a este termo seriam derivados ou metafóricos⁵⁶. No entanto, difícil seria justificar *definitivamente* qual sentido

⁵⁵ Em francês, o título original deste artigo é *Signature Événement Contexte*, e passamos, doravante, a grafá-lo como *SEC*. Veremos como Derrida se utiliza ironicamente desta abreviação em sua resposta à John Searle.

⁵⁶ Preciso aqui que a dificuldade em afirmar o sentido próprio por contraposição a um sentido derivado ou metafórico se liga ao fato de que toda afirmação de um sentido próprio deve necessariamente recorrer a uma espécie de “realismo do referente” ou simplesmente uma metafísica da presença, apontando para a suposta *presença* “factual” de algo (contudo ausente no

corresponderia ao sentido derivado e qual diria respeito ao sentido próprio. Em todo caso, o interesse de Derrida neste artigo é o de problematizar justamente a noção de *sentido próprio* (em contraposição a noção de um sentido derivado ou metafórico). A própria conceituação que encontramos inicialmente do termo comunicação como dizendo respeito a uma espécie de *transporte* de sentido está, ela própria, ligada diretamente ao conceito de *metáfora* no que diz respeito à tradição que remonta a Aristóteles na filosofia ocidental! A metáfora, sob a pena de Aristóteles, é vista igualmente como um *transporte* de sentido. Este “programa crítico” que Derrida apresenta, portanto, vai ter que tocar forçosamente problema da pluralidade de sentidos (e seu transporte), isto é, no problema da polissemia. Ao retomar o problema da escrita na filosofia ocidental, tal como acompanhamos anteriormente, o texto derridiano é claro ao apontar que esse conceito visa se opor e combater o fantasma da polissemia (da comunicação). Mas em lugar de ceder a uma noção hermenêutica de comunicação polissêmica, a desconstrução vai propor pensar o conceito de *disseminação*. Será a disseminação que ocupará o horizonte de problemas que Derrida visa pensar neste artigo.

De que maneira a equívocidade “polissêmica” de uma comunicação – que é preciso admitir, espreita todo “transporte” de sentido – pode ser limitada ou contida? Como a comunicação é limitada em sua tendência a se disseminar em suas ramificações de sentido? Eis uma resposta que possivelmente poderia ser oferecida por Austin e, por que não, por Habermas: através de certas coordenadas compartilhadas pelo contexto⁵⁷. O contexto seria responsável por certo caráter convencional, onde determinado consenso prévio deve ser sub-repticiamente admitido e aceito se houverem interlocutores que desejam se engajar em um diálogo ou uma troca comunicacional em um horizonte de inteligibilidade possível, em uma língua dita “natural” como o português, o francês, o iorubá ou o alemão. Mas de modo absolutamente surpreendente, será precisamente a noção

momento em) que um significante ou marca faria referência. Um exemplo possível seria o da marca ou significante ‘nó’. Segundo regras formais da língua portuguesa (explicitamente metafísicas e referencialistas) podemos dar um nó no cadarço ou um nó na gravata. Mas é possível igualmente que algo dê um nó na cabeça ou que em um dia de chuva tenha havido um nó no trânsito, ou ainda é possível que alguém, emocionado, sinta um nó na garganta. Todas essas expressões são perfeitamente compreensíveis para todo falante da língua portuguesa. Analisarei em outro capítulo como Derrida compreende que o argumento em favor de um uso metafórico da palavra ‘nó’ depende de uma compreensão metafísica do “sentido próprio” ou do significado transcendental em termos derridianos.

⁵⁷ Seria mais preciso, talvez, falar aqui de *mundo da vida* no caso de Habermas.

filosoficamente vaga e imprecisa de *contexto* que Derrida primeiramente atacará, na medida em que ele acredita ser necessário questionar, antes de mais nada, se há, efetivamente, um conceito rigoroso de contexto capaz de dar conta da requisição de uma determinação tão radical do sentido que garanta a efetividade da comunicação, fora da ameaça de toda equivocidade. Para Derrida, a noção de contexto parece aparecer entre os trabalhos filosóficos na expectativa de dar conta do problema da equivocidade do signo na comunicação (como em Austin e Habermas), sendo esse termo uma espécie de exigência transcendental, ela mesma pouco filosófica ou, ao menos, inquestionada.

Será através da desconstrução do conceito filosófico tradicional de escrita que a insuficiência da teoria geral do contexto se apresentará como insatisfatória ou demasiadamente limitada. Derrida irá partir do fato de que a própria noção corrente na filosofia ocidental de *escrita* permanece ligada à noção de comunicação ou de meio de comunicação. Essa conexão justifica o fato de Derrida pensar a comunicação a partir do conceito corrente de escrita. Assim, a escrita seria uma forma de comunicação que amplia largamente o alcance e a extensão de uma comunicação oral e gestual mais imediata. O que quer dizer que uma comunicação locucionária encontra certo limite natural que a constrange necessariamente no espaço e no tempo, limite esse que estaria ligado à *presença* de um falante e um ouvinte *em um contexto determinado*. Ora, a escrita seria responsável por uma abertura em relação a este contexto determinado, abrindo um campo de condução das marcas escritas de longo alcance e duração. O sentido ou conteúdo da mensagem seria *transportado* a distâncias e épocas alheias à sua emissão original, em um gesto de comunicação que extrapolaria radicalmente os limites originais da comunicação, sem uma alteração da marca, do escrito propriamente. Segundo esta compreensão - que podemos encontrar em toda a história da filosofia ocidental, mas que Derrida se dedica a analisar, nesse artigo, na obra de Étienne de Condillac -, a escrita seria um registro ou uma técnica de permanência de uma marca. Mas ao reconhecermos esse transporte para além dos limites empíricos do contexto de uma comunicação oral ou gestual, reconhecemos igualmente mais uma vez que a escrita, de saída, é o campo de *duas ausências*. Em primeiro lugar, de ausência do destinatário: escrevemos para comunicar algo a alguém que não está presente. A escrita surge na ausência de um destinatário, afim

de levar a mensagem mais longe do que os limites que a comunicação oral impõe. Em segundo lugar, assim como reconhece Condillac, a escrita é tributária igualmente da ausência do emissor. Aquele que comunica a mensagem deve estar ausente no momento onde seu interlocutor recebe seu escrito. A escrita seria uma espécie de comunicação de alcance generalizado.

Mas Derrida se opõe à compreensão não crítica de que a ausência que supõe a escrita seria uma espécie de presença “distanciada”, retardada ou idealizada, que se resolveria em outro plano espacial ou temporal: “é aí que a *différance* como escrita não poderia mais (ser) uma modificação (ontológica) da presença” (DERRIDA, 1972f, p. 375). É preciso reconhecer e admitir uma *compreensão absoluta da ausência* na escrita. Um escrito que não seja legível mesmo depois da morte de seu autor ou fora do espaço “cultural” onde foi produzido, não seria um escrito e seu código seria inútil. O que quer dizer que todo escrito deve poder ser legível, repetível, compreensível na *ausência absoluta* de um destinatário e de todo conjunto empiricamente determinável de destinatários. Essa repetição do código na absoluta ausência, repetição necessária para a legibilidade da escrita, será o que Derrida batizará de *iterabilidade*.

O termo ‘iterabilidade’ é oriundo de *iter* (com o sentido de “outra vez”, “novamente”) em sânscrito e pertence à mesma raiz etimológica de *itara*, traduzível como *outro*. O que equivale a dizer que Derrida pensa o mesmo, o “próprio” à comunicação, a partir do outro, *itara*. Se um código fosse sempre e a cada vez único, exclusivo, original e presente a si mesmo, ele seria incomunicável⁵⁸. Em uma imagem um tanto hiperbólica, poderíamos dizer que um código absolutamente original e *próprio à mensagem* se esgotaria na mensagem mesma que ele veicula, sendo absolutamente transitório, limitado, ilegível e intraduzível. Eis aí o caráter aporético da citacionalidade ou da iterabilidade: para que o sentido de uma mensagem seja compreensível, para que um escrito seja legível, ele deve ser repetível, citável, e, portanto, deve inscrever a dimensão do outro no próprio. Toda e qualquer marca, escrita ou falada, deve poder ser repetível ou citável na ausência de seu emissor e não deve se esgotar em nenhuma

⁵⁸ Tal como o *ser*, para o sofista Górgias - se tal ser existisse -, seria “intransmissível” ou “incomunicável”. Na medida em que este ser seria ser de uma presença (ser de um único ente presente), ele jamais seria repetível ou iterável a ponto de ser transmissível.

limitação empírica de um possível destinatário ou de um suposto contexto. É precisamente a possibilidade de ser iterável que garante a possibilidade de transmitir um código ou marca. Cada nova enunciação repete, cita uma espécie de “molde anterior” e garante, ao mesmo tempo e nesse mesmo ato, a possibilidade de novas e *diferentes* enunciações futuras. Portanto, *uma mesma marca ou código deve permear inúmeros contextos*, o que apontaria primeiramente que, não pertencendo a nenhum contexto específico, a noção mesma de contexto *não esgota a compreensão de uma marca* escrita. A escrita coloca problemas para a noção de contexto na medida em que entendemos, com o deslocamento do conceito filosófico ocidental de escrita, que não existe marca que não esteja sempre, por sua própria exigência de legibilidade, aberta à alteridade, à citação e à repetição em diversos contextos, e, logo, que não esteja, a cada repetição, ligada à *différance*.

Em síntese, *a iterabilidade*, a partir do momento em que há significante, *é a própria condição da inteligibilidade de um sentido*; a repetição do significante que vaga por distintos contextos “é a condição de sua idealidade, o que o faz ser reconhecido como significante e o faz funcionar enquanto tal, o vinculando a um significado que, pelas mesmas razões, não poderia jamais ser uma ‘realidade única e singular’” (DERRIDA, 1967b, p. 139). A cada repetição, a marca escritural se abre para combinações outras, novas leituras citacionais, sem contar com um centro de referência ou ancoragem definitiva, nem mesmo a garantia de um contexto estável e permanente. Segundo esse pensamento, a possibilidade de se diferir, de vagar por distintos contextos é estrutural à toda marca, a todo significante. Assim, Derrida uma vez mais extrai a problemática da escrita e da comunicação do campo de suposição de uma origem plena, positiva, apontando para o jogo iterável da escrita. O fato da inteligibilidade da escrita depender de que ela seja citável, faz com que cada significante participe de um *enxerto (greffe)*; *cada contexto repete a marca que já existia antes mesmo de se configurarem propriamente as condições contextuais específicas de cada citação*. Ora, essa anterioridade da marca em relação ao contexto interdita qualquer possibilidade de compreensão de um significante como redução a um sentido próprio, isto é, que um sentido único seja o próprio *telos* de sua operação linguística. Nenhum contexto é saturável, na medida em que a cada novo contexto

a inteligibilidade do significante ocorre sob a condição de uma abertura para além de si mesmo (e do próprio contexto específico). Enfim, *todo contexto é sempre já uma citação; cada contexto é efeito da iterabilidade da marca*:

A possibilidade de repetir e, portanto, de identificar as marcas que estão implicadas em todo código, faz [do código] uma rede comunicável, transmissível, decifrável, iterável para um terceiro, e em seguida para todo usuário possível em geral. Toda escrita deve, portanto, para ser o que ela é, poder funcionar na ausência radical de todo destinatário empiricamente determinado em geral (DERRIDA, 1972f, p. 375).

A temática da fratura de toda autoridade da presença na origem e no *telos* da comunicação se faz sentir aqui, quando esta é lida a partir do código e da possibilidade de inteligibilidade do código. A leitura derridiana feita a partir da escrita e da noção de código possibilita apontar para a ideia do contexto – e da compreensão filosófica da anterioridade do contexto sobre a produção significativa – mais como uma *exigência metafísica* pouco consequente do que como uma análise efetivamente minuciosa⁵⁹. O próprio código, pelo fato mesmo de sua iterabilidade que garante sua inteligibilidade, transcende e extrapola todo protocolo do contexto tal como a filosofia o compreendeu até então: “escrever é produzir uma marca que constituirá uma espécie de máquina por sua vez produtora, que minha morte futura não impedirá principalmente de funcionar e de dar, de se dar a ler e a reescrever” (DERRIDA, 1972f, p. 376). É importante lembrar que desde seu *Conhecimento e interesse*, Habermas aponta que uma pesquisa ou qualquer tipo de leitura, especialmente no domínio das chamadas Ciências do Espírito, se baseariam em uma interpretação que produz o entrecruzamento entre teoria e a experiência empírico-mundana que o intérprete produz. Deste modo, “ele [o intérprete] não pode decifrar o conteúdo da experiência de um texto [...] senão em íntimo contato com a constituição transcendental de um mundo do qual ele, enquanto tal, faz parte” (HABERMAS, 1982, p. 215). Ao pensar o contexto como experiência, pensando igualmente o texto do ponto de vista do intérprete e do conteúdo a ser decifrado, Habermas

⁵⁹ É importante lembrar aqui que para Habermas, o mundo da vida garante a inteligibilidade do sentido e será o questionamento de seu sentido subentendido que irá inaugurar uma discussão e a cooperação possibilitadora do entendimento mútuo. Contudo, conforme discutiremos mais tarde, as próprias “condições” do mundo da vida não são inspecionáveis – na medida em que os proferimentos já se encontram contidos e abarcados por seu contexto. Ora, o esforço derridiano nesta altura é precisamente o de inspecionar as condições reivindicadas de anterioridade do contexto sobre as marcas escriturais, apontando para seu caráter de necessidade argumentativa metafísica contra a disseminação do sentido.

privilegia o caráter contextual ou empírico da experiência de interpretação na abertura de sentido de um conjunto de significantes.

Derrida, por outro lado, empreende um gesto radical que o leva a problematizar a insuficiência da noção ingênua de contexto (ou experiência local) a partir da desconstrução do conceito metafísico de escrita, desviando seu pensamento de uma hermenêutica ou de um pensamento que tomasse a noção de *interpretação* como a última palavra. Pensar a noção de contexto a partir da desconstrução da metafísica da escrita leva a tomar o alcance totalizador atribuído ao conceito de contexto (capaz de abarcar toda a gama de produções das marcas significantes) a se enfraquecer e se mostrar algo não-saturável, talvez mesmo impotente. Mas a desconstrução do conceito filosófico de contexto não se basta aqui. Resta agora estudar aquilo mesmo que justificaria e daria legitimidade ao próprio conceito de contexto como sendo a expressão de uma ancoragem *de-limitadora* do alcance de um sentido.

Ora, o fato da morte ou da ausência radical de todo emissor não impedir o funcionamento dessa máquina que é a escrita, atinge frontalmente um dos principais problemas que dão suporte à vaga noção de contexto, a saber: o *querer-dizer intencional*. Sabemos da importância que a noção de intencionalidade na comunicação ganhou nos trabalhos de Searle e de Habermas a partir das indicações de Austin. Agora se trata aqui, para Derrida, de pensar o apelo à intencionalidade como *necessidade prescritiva possibilitadora da noção de contexto*. A defesa da noção de contexto deve pressupor sempre certa *presença* da própria inscrição em uma relação de completa transparência com sua origem. Ora, essa presença suposta pelo contexto está vinculada a uma presença transparente do falante em relação à sua fala, do escritor em relação aquilo que escreve em um instante temporal referível. O contexto, assim, se pautaria sobre este *momento inaugural onde é produzida a inscrição vinculada à intenção de um autor*, de seu querer-dizer, que seria possível referenciar a um momento específico dado e delimitável. Aquilo que um autor-falante-escritor quis *efetivamente* dizer só seria compreensível em relação a este “momento originário de inscrição” onde sua intenção consciente, seu querer-dizer intencional, possa ser diretamente referenciado. No entanto, pode-se sempre extrair um significante ou uma rede de significantes fora do encadeamento no qual esta inscrição original, este

significante foi tomado, sem que a possibilidade de seu funcionamento seja abalada, sem que sua legibilidade seja comprometida. É perfeitamente possível – e fazemos essa experiência cotidianamente – ler Platão, Derrida, Dostoievski ou qualquer outro autor em momentos absolutamente alheios em relação àquele em que esses autores produziram seu texto. Mais do que isso, é preciso dizer que é possível ler um autor unicamente *sob citação*, na medida em que lemos significantes que já vagaram sobre incontáveis contextos e que não são construções ou propriedades desses autores ou do momento de sua inscrição, mas fazem referencia a um código que só opera na medida em que é repetido: “nenhum contexto pode se fechar sobre si. Nem nenhum código, o código sendo aqui ao mesmo tempo a possibilidade e a impossibilidade da escrita, de sua iterabilidade essencial (repetição/alteridade)” (DERRIDA, 1972f, p. 377). Ler um autor *só é possível* fora do limite do contexto.

No fundo, o interesse de Derrida é o de pensar o problema do contexto *fora da exigência de uma referência a noção de um contexto central*, isto é, trata-se de pensar o problema do contexto em uma relação de *différance*; pensar os contextos enquanto se relacionam num jogo de diferenças: *contextos múltiplos sem centro de ancoragem absoluto*. A iterabilidade oferece a Derrida a possibilidade de pensar o contexto nesse sentido. É preciso notar, no entanto, que não se trata aqui igualmente de pensar a marca ou o significante *fora de toda referência ao contexto*. Ao contrário, trata-se de pensar a *citacionalidade da marca*, e, portanto, a presença da marca *sempre inscrita em variados contextos modificáveis, sem que um pertencimento originário e sem que uma ancoragem definitiva reivindique um limite contextual absoluto*.

Toda marca vaga por diversos contextos e o contexto não esgota a marca. Assim, a iterabilidade funciona como uma força de ruptura que condiciona a própria legibilidade de uma fala, de uma cadeia de significantes, ao mesmo tempo em que reconhece como sua possibilidade interna e sempre presente o enxerto da marca em uma variedade de contextos impensáveis previamente ou imprevisíveis. Desta forma, a escrita não está a serviço de nenhum *telos*, de nenhum sentido único como horizonte final de sua inscrição. A escrita explode a característica fundamental do conceito tradicional e metafísico de linguagem que diria respeito a um aparelho ligado de modo essencial a possibilitar um sujeito a *falar sobre* algo.

Enquanto relação diferencial com outros signos, a escrita tem como condição o reconhecimento do significante na repetição de certo código escritural. Evidentemente, como vimos anteriormente, essas características da escrita contaminam igualmente e compõe do mesmo modo, em um plano homogêneo da comunicação, o campo da fala:

Através das variações empíricas do tom, da voz, etc., eventualmente de certo sotaque, por exemplo, é preciso poder reconhecer a identidade, digamos, de uma forma significante [...] essa unidade da forma significante só se constitui por sua iterabilidade, pela possibilidade de ser repetida 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 significação presente. Essa possibilidade estrutural de ser desmamada [*d’être sevrée*] do referente ou do significado (portanto da comunicação e de seu contexto) me parece fazer de toda marca, que ela seja oral, um grafema em geral [...] não há experiência de *pura* presença mas apenas cadeias de marcas diferenciais (DERRIDA, 1972f, p. 378).

Desvinculada de sua exigência de ligação ontológica com um contexto específico, a marca significante se desvincula – ou melhor, se desmama, como se refere Derrida – do vínculo com um significado ou referente. Pura inscrição significante produzida por um jogo diferencial sem a suposição de uma emanção a partir de uma presença pura de origem. É nesse sentido que Derrida fala de uma *restância* da letra ou da marca. Essa marca representa um resto não-presente, na medida em que é anterior a qualquer referência ao *ser*, sendo uma marca puramente diferencial. Neste ponto, devemos admitir que se a comunicação é *transporte*, ele certamente não é transporte de um significado ou sentido, mas transporte de uma marca – que *resta*, de uma instância que permanece – em diversos contextos que inscrevem formas de leitura diferenciais, interditando o entendimento da restância como identidade ou permanência. Ora, o fato mesmo de “restar” permite que essa marca se repita de modo a se diferir em ilimitáveis contextos distintos. Aí reside o equívoco precisamente da crítica feita a Derrida por um filósofo como Jean-Michel Salanskis:

A linguagem procura [...] mais a constância que a diferença, que conhecemos e reconhecemos como diferenças de sentido. Se essas diferenças fossem com efeito conduzidas pela alteração de seus termos ao longo das iterações que as instanciam, não haveria linguagem: não haveria em particular um minuto de debate entre dois filósofos. Para Derrida (ou Deleuze), ao contrário, o jogo da linguagem é esse jogo à beira do abismo, quer dizer, esse jogo da linguagem contra o que ela institui (SALANSKIS, 2011, p. 320).

Derrida não cede à tentação de uma pura inversão dos postulados da filosofia analítica, tal como Salanskis parece pretender. Ao contrário, afirmando a

repetibilidade ou citacionalidade da escrita, o que se afirma em seu trabalho é precisamente uma *disjunção entre as marcas significantes e o contexto, assim como o referente*. O jogo não é algo que luta contra aquilo que a linguagem institui, mas é a própria instituição ou estrutura do código em sua restância. Há debate entre filósofos e Derrida afirma esta possibilidade como motor de sua própria obra. E o debate se produz, em *Assinatura acontecimento contexto*, com o trabalho de J. L. Austin.

Toda esta problemática estudada por Derrida até aqui toca muito de perto os problemas que o pragmatismo de Austin havia levantado. Precisamente por este motivo, Austin será um interlocutor privilegiado em *SEC*. Em primeiro lugar porque sua filosofia complexifica o próprio problema da comunicação. O trabalho austiniano empreende um gesto no campo da filosofia da linguagem que interessa profundamente a Derrida: com sua teoria dos atos de fala, Austin faz da *verdade* – e das sentenças passíveis de serem submetidas às categorias de verdadeiro e falso – *apenas um caso particular da linguagem*. Com o conceito de ilocucionário, Austin escapa de uma compreensão tradicional da comunicação como sendo simplesmente o transporte de um sentido; o vínculo que se estabelece no ato comunicacional austiniano está ligado à *produção* de um efeito a partir de um movimento ou de um ato de fala. O ato performativo, por não descrever alguma coisa que existiria “fora” da linguagem e “antes” dela, *dispensa* o vínculo tradicional da comunicação com o referente: trata-se de operar ou de transformar uma situação dada. Assim, Austin extirpa todo o peso do referente ou da presença no pensamento sobre a linguagem. Com esse gesto, um dos “tabus” em relação ao *telos* da linguagem, isto é, a unidade de sentido que visa um referente externo, foi superado. Essa possibilidade de problematizar a relação ao referente e a exigência do sentido vinculado ao “real” chamará a atenção de Derrida na medida em que haveria aí uma preocupação correspondente tanto ao filósofo de Oxford quanto ao mobilizador do pensamento da desconstrução. Derrida percebe que o ato de fala constativo tanto quanto o ato performativo são experiências (distintas) do real; tentativas filosóficas divergentes de dar conta do problema da linguagem em sua relação ao real, e mesmo de superação dessa polaridade metafísica entre real e linguagem.

O que significa, no campo dos atos de fala performativos, essa busca austiniana de lidar com o real? Trata-se, para Derrida, de uma resposta que Austin oferece a questão do *acontecimento*. O ato de fala performativo é uma tentativa de lidar com o acontecimento, rejeitando a autoridade do valor de verdade sobre os estudos da linguagem e buscando no conceito de *força* – força ilocucionária ou perlocucionária – um modo de compreensão capaz de dar conta daquilo que acontece ou se produz. Em Austin, contudo, só é possível pensar o acontecimento ou produzir um ato performativo se todas as condições convencionais contextuais necessárias à produção de tal ato sejam preenchidas. Por esta razão, todas as análises de Austin terão de lançar mão do valor de contexto, notadamente de um *contexto total* ou de um contexto exaustivamente determinável. Evidentemente, tendo em vista o problema do contexto que acabamos de percorrer, nos confrontamos com uma primeira questão que será preciso explorar na leitura derridiana de Austin. Ora, o requisito da exaustividade das condições contextuais na teoria dos atos de fala se configura como uma das armas austinianas contra as *infelicities* que ameaçam o sucesso de um performativo.

O contexto, portanto (e a noção de um contexto total) ampara e alimenta, no pensamento austiniano, as condições da emergência de tudo aquilo que acontece. Derrida, por outro lado, quer pensar o acontecimento *fora da submissão de toda contingência a um substrato a partir do qual ele se inscreva* (seja este substrato, a substância aristotélica que abarca e sustenta os acidentes contingenciais, seja o contexto austiniano). Isso implica em tornar mais complexa a leitura feita sobre o acontecimento. A metafísica tradicional considera o contingencial como aquilo que *é impossível de ser pensado por si mesmo* – assim, todo acidente contingente deve ser remetido a uma substância ou todo incondicionado pensado a partir do condicionado. A partir da desconstrução, o *acontecimento* não é conformado a uma matriz essencial que o domina e o retém em uma previsibilidade sempre pressuposta que o anula em seu acontecer. Derrida é um pensador da *singularidade*. Pensar a singularidade, para Derrida, não equivale a pensar a multiplicidade submetida à totalização, mas, ao contrário, equivale a estar aberto à singularidade do acontecimento, àquilo que não se deixa domar por determinações ou estruturas prévias. Para Derrida, a singularidade não diz respeito ao “próprio”, ao “mesmo”, ao *ipse* – a algo que seria próprio a si,

idêntico apenas a si mesmo e, portanto, diferentemente singular – na medida em que o “próprio” é sempre já iterável, *repetível como afirmação de si na diferença*. A singularidade em Derrida é aquela do “impróprio”, do impossível, do outro que abala toda construção dentro dos limites do possível ou dos limites do mesmo. O incalculável, o *absolutamente outro* é singular na medida em que *não se deixa repetir*, não se submete à iterabilidade e, portanto, não se deixa afirmar na estrutura do *mesmo*, na previsibilidade do próprio. O impossível, o *acontecimento como não-iterável*, não se deixa prever, não se deixa “domar” nas amarras do possível. Algo só pode ser “si mesmo” na medida em que é repetível, ao passo que aquilo que é singular, permanece imprevisível, “impróprio”, isto é, permanece como puro acontecimento. Derrida é um pensador do singular e do acontecimento. “Lá onde não há essa singularidade absoluta do incalculável e do excepcional, nada nem ninguém, nada de *outro* e, portanto, *nada* acontece [*rien n’arrive*]⁶⁰” (DERRIDA, 2003, p. 203). Voltaremos a esse ponto.

É preciso levar em consideração que Derrida não compartilha das expectativas que a abordagem pragmática da linguagem nutre em relação às enunciações. Derrida não é um pragmatista da linguagem e não se interessa pela expectativa que essa abordagem filosófica nutre em seus estudos. O que significa dizer que não há interesse para o pensamento derridiano em pensar o ato de fala a partir dos efeitos de seu exercício, isto é, a partir da comunicação compreendida como ato e enquanto *uso* da linguagem e dos *speech acts*. E não é sem razão que Derrida rejeita a valorização do *uso* da linguagem em Austin e não subscreve sua abordagem pragmática. Tal rejeição se deve a uma atenção cautelosa que Derrida dedica aos efeitos do humanismo ou dos privilégios do sujeito que ele visa apontar nos gestos da desconstrução, ou seja, trata-se de uma profunda desconfiança a respeito do lugar do sujeito ou do homem quando este surge como fundamento originário de uma fala intencional. Derrida fala constantemente de *marca* e de *código* mais do que recorre às noções austinianas de fala e convenção.

⁶⁰ A expressão usada por Derrida nesta citação explora a indecidibilidade da tradução da palavra francesa *arriver*, sendo possível, ao mesmo tempo, a tradução da expressão “*rien n’arrive*” por “*nada acontece*” ou por “*nada vem/chega*”, que remeteria à ideia derridiana da “vinda do outro” ou o “acontecer do outro” que desenvolveremos na próxima unidade deste trabalho.

No entanto, a noção derridiana de código não se sustenta de modo algum em uma visão metafísica da lei, da ordem ou organização, do *nomos* ou da estrutura:

não gostaria de me fiar [...] numa oposição clássica entre natureza e lei, ou ainda entre o animal, que não teria linguagem, e o homem, autor de *speech acts* e capaz de uma relação com a lei, seja de obediência ou de transgressão” (DERRIDA, 1991b, pp. 183, 184).

Ora, quando Derrida se refere ao código, portanto, não se trata de lei ou de *nomos* ao qual o homem se submeteria no uso da linguagem precisamente porque *não se trata do homem e do “uso” da fala* na base de sua leitura dos *speech acts*. Trata-se certamente, de uma desconstrução do homem - empreendida através de uma leitura desconstrutiva da escrita e da iterabilidade - que se vale dos *speech acts* ao mesmo tempo em que permanece atenta aos menores recônditos onde o humanismo ontoteológico poderia habitar:

É para prevenir esse risco e manter em reserva toda uma desconstrução do humanismo ontoteológico (inclusive o de Heidegger) que sempre prefiro falar da iterabilidade da “marca”, para além de *speech acts* humanos. Meus enunciados a propósito disso [...] deveriam valer para além das marcas e da sociedade ditas humanas (DERRIDA, 1991b, p. 184).

Efetivamente o interesse de Derrida na obra de Austin não está reservado exclusivamente ao campo dos atos de fala (e menos ainda a um “uso” de sua pragmática), mas transborda naturalmente esse interesse em direção a toda a chamada metafísica da presença ou, simplesmente, ao fonologocentrismo.

Como vimos até aqui, a comunicação foi pensada a partir da desconstrução como problema e como uma espécie de exigência transcendental que guarda um parentesco com o evitamento metafísico do problema da polissemia. Portanto, por pensar os atos de fala fora de qualquer referência à pragmática da linguagem, Derrida não está condenado a zelar pela diferença metodológica entre o efeito de linguagem de um performativo feliz e o fracasso de um performativo, isto é, pelos “desvios” produzidos pelas infelicidades. Uma vez que o problema do contexto é pensado *a partir* da escrita e da disseminação e não da expectativa de unicidade do sentido, Derrida pode evitar e mesmo dispensar o recurso austiniano ao divórcio entre linguagem ordinária e parasitário. Interessa a Derrida pensar a linguagem dos atos de fala de maneira “geral”, isto é, pensar *inclusive* a possibilidade sempre já presente de sua *citacionalidade sem sustentação*

intencional – o que, do ponto de vista do contexto austiniano, seria lido como uma falha, infelicidade ou uso não-sério.

Como vimos no início deste capítulo, entre as condições que ocupam Austin contra o fracasso performativo está a exigência de que as circunstâncias em que as palavras sejam pronunciadas sejam sempre apropriadas segundo as regras exaustivas do contexto. Além disso, entre as regras contextuais, está incluída a exigência da presença do sujeito falante intencionalmente na execução do ato ilocucionário, expressa na exigência de *seriedade* do ato. Derrida aponta que essa exigência de uma presença consciente e intencional e do constrangimento ou constrição do uso das palavras a regras circunstanciais como garantia da operação total da performatividade, é o sintoma de uma busca austiniana em dar conta do ato de fala de modo que nenhum resto escape à sua operação teleológica⁶¹:

Nenhum resto, nem na definição das condições requisitadas, nem no contexto interno e linguístico, nem na forma gramatical nem na determinação semântica das palavras empregadas; nenhuma polissemia irreduzível, quer dizer, nenhuma “disseminação” escapando ao horizonte da unidade do sentido (DERRIDA, 1972f, p. 384).

⁶¹ A expectativa totalizante da seriedade como condição contextual imprescindível aos atos de fala será lida, reforçada e ampliada por Searle e especialmente por Habermas. Para este último, a seriedade dos atos de fala se converte na exigência de sinceridade que fundamenta, como uma das quatro exigências do ato comunicativo (junto à validade, à justificabilidade e à inteligibilidade), uma situação ideal de fala. Do ponto de vista locucionário, deve-se pressupor, segundo Habermas, um mundo objetivo idêntico para todos e, portanto, *um sentido único e comum a todos em sua referência à objetividade*, para que seus enunciados tenham valor de verdade (recuperação da verdade e da unidade do sentido como *telos* da linguagem, que havia ganhado um espaço diminuto em Austin). Mas do ponto de vista ilocucionário, como garantir a verdade do dito? Para Habermas, os atos ilocucionários contam com a *sinceridade* do falante como forma de apresentar e garantir a correspondência intencional de sua enunciação com sua intenção psicológica no contexto da relação interpessoal. Essa sinceridade garante a legitimidade - junto aos outros quatro pontos de sustentação da situação ideal de fala – de um ato de fala. No entanto, Habermas quer garantir a validade da razão comunicativa através de sua própria capacidade de autocorreção. Deste modo, se eventualmente a sinceridade de um *speech act* falha, a incapacidade ou insuficiência do contexto que se abre por ocasião dessa falha, não coloca automaticamente tudo a perder em relação à enunciação. A própria razão comunicativa, através da discussão, entra em ação afim de garantir a manutenção da situação de fala, fazendo com que os interlocutores debatam, argumentem e se questionem entre si a respeito da sinceridade dos enunciados. Assim, a teoria habermasiana lança mão de um recurso de manutenção constante da garantia da operação teleológica do contexto, que visa salvaguardar a presença consciente e intencional do falante pressuposta pela noção de “contextual”, *mesmo* quando essa suposição de presença intencional falha ou é questionada. A partir da observação de Derrida, podemos perceber que Habermas constrói um maquinário pautado na razão comunicativa para barrar qualquer possibilidade de que um resto escape e ameace a operação de totalização da comunicação intencional e do consenso. Voltaremos a este ponto no próximo capítulo.

O que parece chocante é o fato de que, inicialmente, a *démarche* de Austin recorrer ao estudo da linguagem ordinária precisamente *contra as exclusões violentas* a que a filosofia da linguagem havia submetido uma gama bastante ampla de fenômenos linguísticos que simplesmente não se comportavam de maneira adequada sob o critério dos valores de verdade. Agora, ao estudar a origem e a possibilidade dos fracassos performativos, Austin tem que reconhecer que as infelicidades são uma possibilidade intrínseca aos atos de fala que espream seu uso ordinário. No entanto, em seguida, Austin exclui imediatamente as chamadas *infelicidades* de um ato performativo, como se tratassem apenas de uma espécie de acidente dos atos de fala. Este gesto de exclusão só é legitimado a partir do que Derrida irá chamar de uma *regulação ideal* do conceito metafísico de comunicação. Em nome dessa totalização ou regulação ideal, de uma expectativa de dar conta da unidade global dos atos de fala que motiva o gesto austiniano, todos os atos convencionais que estejam expostos a possibilidade de um fracasso imanente - aquilo que Austin considera como sendo as infelicidades - deverão ser expurgados do conjunto dos atos de fala, sendo tratados como um risco accidental. Imediatamente lançadas ao exterior da análise da linguagem, essas infelicidades parecem não serem mais capazes de ensinar absolutamente nada sobre a própria linguagem e sobre sua operação. O fracasso uma vez reconhecido como possibilidade intrínseca à performatividade é convertido imediatamente por Austin em um acidente, na tentativa de estabelecer uma *essência* do performativo *já pressuposta*. Tudo aquilo que se comporta mal sob o conceito austiniano de contexto deve ser necessariamente *excluído* sob a categoria do aberrante.

Mas há ainda um segundo gesto de exclusão austiniano. Trata-se da própria iterabilidade do gesto performativo, isto é, da possibilidade de um performativo ser citado. É neste momento que Austin condena definitivamente a citacionalidade dos atos de fala, considerando tal possibilidade como *parasitária*, legando tal possibilidade ao uso anormal dos *speech acts* “e o conceito de ‘ordinário’, portanto de ‘linguagem ordinária’ ao qual ele recorre sendo bem marcado por essa exclusão” (DERRIDA, 1972f, p. 386). Lembramos que no estudo da obra *How to do things with words* de Austin, no início deste capítulo, destaquei o fato de que algumas formas de enunciação dos atos de fala já estariam condenados de antemão a serem indignas de estudo naquelas conferências, pelo

fato de se tratarem de usos não-sérios ou parasitários por sua própria natureza. Um ato de fala enunciado em uma peça teatral ou em um texto literário seriam responsáveis por uma “parasitagem estrutural” ao uso ordinário e sério da linguagem.

Antes de mais nada, é preciso lembrar que a escrita sempre foi considerada como *parasitária* na história da metafísica (vide o *Fedro* de Platão, estudado por Derrida em *A farmácia de Platão*) em relação a uma fala plena em laço direto com o *logos*. Deste modo, Austin não faz mais do que reproduzir o gesto metafísico de exclusão, repressão ou recalque daquilo que ameaça a presença a si do querer-dizer intencional. O que equivale a dizer que Austin evita, portanto, se confrontar com o fato de que todo performativo guarda em si um risco iminente e ameaçador à própria regulação ideal da comunicação: todo enunciado performativo depende de um código (convenção) que se define, ele próprio, pela possibilidade de sua repetição. A possibilidade de êxito de todo performativo repousa sobre a própria iterabilidade constitutiva do ato de fala em seu suporte convencional. Assim sendo, nada justifica aparentemente o tratamento dado por Austin aos ditos parasitários, que passam a ser considerados como *acidentes* em relação a uma *essência* dos performativos, divisão que depende do rebaixamento e da hierarquização dita “metodológica” dos casos “desviantes”. Inevitável se perguntar, como faz Derrida, o que significaria aqui falar em “linguagem ordinária” tendo sido excluídos da análise austiniana elementos que *participam da própria ordem da linguagem ordinariamente*? Como o conceito de linguagem *ordinária* pode pressupor uma hierarquia dos usos ou da iterabilidade da linguagem, mais “normais” do que outros?

[...] Austin que pretende no entanto descrever os fatos e os acontecimentos da linguagem ordinária, não nos oferece como ordinária uma determinação teleológica e ética (univocidade do enunciado – que ele reconhece aliás que permanece sendo um “ideal” filosófico, p. 93 – presença a si de um contexto total, transparência das intenções, presença do querer dizer à unidade absolutamente singular de um *speech act*, etc.)? (DERRIDA, 1972f, p. 387).

Ora, a linguagem ordinária austiniana, ao imprimir o gesto de exclusão do parasitário de seu campo de estudos, reproduz o gesto do ideal metafísico que visa a univocidade do significado submetido à presença ou ao referente, traduzido como valor de verdade. Esse mesmo gesto que havia excluído da dignidade dos estudos da linguagem a possibilidade dos enunciados performativos que não se

submetem à criteriologia da verdade metafísica e que a pesquisa austiniana visava denunciar. O que Austin exclui sob o nome de não-sério ou de parasitário é a própria possibilidade da citação, da iterabilidade geral da linguagem, isto é, a dimensão de escrita do campo da fala.

Não se trata aqui, no trabalho derridiano, de apontar uma defasagem ou diferença da leitura feita por Austin em relação a seu próprio trabalho, ocupado em apontar o caráter iterável da escrita que não seria admitido por outros autores. Uma objeção como essa se limitaria a apontar para o fato de que Derrida valoriza as infelicidades dos atos performativos no intuito de valorizar aquilo que Austin forçosamente não poderia se interessar no contexto de suas preocupações teóricas. Contra a objeção de que poderia ser direcionada a seu trabalho – de que não se poderia dar conta do problema dos performativos unicamente do ponto de vista dos fracassos e infelicidades –, Derrida propõe uma leitura da iterabilidade a partir dos performativos bem-sucedidos ou felizes. Dir-se-ia, por exemplo, que um ato de fala performativo bem-sucedido *realiza efetivamente* uma ação, a ponto de produzir um efeito *inédito* no real, uma única vez: ao enunciar um ato de fala de tal ordem, efetivamente me caso, batizo, inauguro uma seção pública, faço uma aposta, etc. Trata-se, aqui, do caráter de “acontecimento” em jogo no ato de fala, ou, como se expressa Derrida, da “acontecimentalidade de um acontecimento” [*l'événementialité d'un événement*]. Nesse sentido, o fato de um acontecimento *se produzir* a partir de um ato de fala, sugere que o vínculo entre o ato performativo produtor do acontecimento e seu efeito efetivo são nutridos a partir da intervenção singular, única e presente do enunciado. Mas é precisamente esta estrutura do que ocorre a partir da palavra que revela a iterabilidade do ato de fala performativo.

Como apresentei anteriormente, um enunciado performativo jamais poderia ter êxito se não fizesse parte de um código onde sua enunciação fosse iterável, citável. Para que tenha efeito de ato, um enunciado que pretenda batizar, casar, apostar ou prometer *deve* ser reconhecido, na situação específica em que se aplica, como um enunciado propício, adequado ou conforme ao gesto performativo que busca inaugurar. Dito de outro modo, sendo o modelo iterável, sendo a citação de um código identificável no contexto preciso em que é enunciado, o performativo apenas pode ser reconhecido e produzir seus efeitos na medida em que é sempre já a citação ou a repetição de uma marca prévia. O que

Derrida aponta em Austin é precisamente o fato de que, no contexto dessa iterabilidade geral, a teoria austiniana não se opõe à citacionalidade enquanto tal, mas busca uma pureza do performativo que se desdobra em uma espécie de “tipologia diferencial de formas de iteração” que visa a excomunhão de um certo tipo de marca iterável específica, o não-sério.

Ora, a própria estrutura da iterabilidade interdita um vínculo imediato entre a intencionalidade do falante em sua suposta presença a si no ato original e contextualmente referível da enunciação. Assim, não é justificável a exclusão do não-sério por parte de Austin por uma *impossibilidade da própria natureza desse modelo de enunciação* em sustentar integralmente, no âmbito do contexto total, a “verdadeira intenção” do falante no ato da enunciação – uma vez que essa impossibilidade contamina toda a enunciação: “o ‘não-sério’, a *oratio obliqua* não podem mais ser excluídos, como queria Austin, da linguagem ordinária” (DERRIDA, 1972f, p. 389). O fato mesmo de que uma cerimônia de casamento possa ser repetida – isto é, que sua enunciação seja iterável – de maneira integral em um palco de teatro, sem que os atores ajam intencionalmente na execução de seus enunciados –, apenas mostra que as marcas iteráveis da linguagem não guardam nenhuma espécie de vínculo natural com nenhuma forma de consciência intencional. *Não será mais em nome da linguagem que se poderá sustentar a desconsideração do não-sério*. Se se quiser manter a exclusão do parasitário da pesquisa sobre os atos performativos, será preciso admitir que o que motiva tal exclusão é antes um viés teleológico que requisita a consciência intencional como presença, desconsiderando seus efeitos e sua especificidade:

A différance, a ausência irreduzível de intenção ou de assistência ao enunciado performativo, enunciado o mais “acontecimental” que há, é o que me autoriza [...] a supor a estrutura grafemática geral de toda “comunicação”. Acima de tudo, não tirarei como consequência disso que não haja nenhuma especificidade relativa dos efeitos de consciência, dos efeitos de fala [...] que não haja nenhum efeito de performativo, nenhum efeito de linguagem ordinária, nenhum efeito de presença e de acontecimento discursivo (*speech act*). Simplesmente esse efeitos não excluem o que em geral nós opomos a eles termo a termo, ao contrário, eles o pressupõem de maneira dissimétrica, como o espaço geral de sua possibilidade (DERRIDA, 1972f, p. 390).

Por fim, é interessante notar que Austin, ainda que reivindique a presença do sujeito enunciante ao ato mesmo da enunciação de um ato de fala, não tenha reduzido os atos de fala apenas à dimensão oral da enunciação. Este ponto é tanto mais interessante na medida em que Habermas passa a ler a questão do

performativo exclusivamente do ponto de vista da *enunciação oral e da presença dos interlocutores em um diálogo*, perdendo em certa medida a elasticidade da dimensão da performatividade austiniana capaz de dispensar o compromisso com a oralidade na produção do ato performativo. No entanto, o privilégio oferecido por Austin aos performativos explícitos em boa parte de seu trabalho aponta para a importância dada por Austin ao vínculo em relação à fonte da enunciação (a consciência intencional presente a si) que se exibiria de maneira manifesta no chamado performativo explícito. No entanto, reconhecidamente na pesquisa austiniana, um ato performativo pode perdurar em seus efeitos mesmo na ausência do enunciante. Neste caso, segundo Austin, a enunciação do performativo explícito dá lugar à *assinatura*. A assinatura faz exigência a uma espécie de substituição em relação à *presença* “daquele que fala”. Dito de outro modo, quando o pronome “eu” não está presente (como no caso dos performativos explícitos), a pessoa que enuncia um performativo, no caso das enunciações escritas, inscreve sua assinatura como uma forma de afirmação do laço essencial que vincula o escrito à fonte subjetiva da enunciação (seja ela um “eu”, ou um impessoal como “a gerência”). Uma *assinatura* tem a tarefa de produzir o remetimento imediato à fonte do performativo em relação ao momento específico de sua inscrição. Como se expressa Austin: “a assinatura é evidentemente necessária, as enunciações escritas não sendo ligadas à sua fonte como são as enunciações verbais. O “eu” que efetua a ação entra, portanto, necessariamente em cena” (AUSTIN, 1970, p. 85).

Paradoxal exigência austiniana, uma vez que se a assinatura aponta para a fonte da enunciação performativa que se produziu em um instante já passado, isto é, não-presente; toda assinatura implicaria, ao mesmo tempo, a não-presença, o afastamento ou a ausência radical daquele que assina. O que oferece valor à assinatura não seria o aval presencial do “eu” enunciante, mas a comprovação de que sua presença *diferida* que se produz através desse gesto que garante a *promessa de seu comparecimento* em um tempo sempre adiado, diferido⁶². A assinatura é propriamente um gesto que exige reconhecimento. O que faz de uma

⁶² É interessante pensar que em tempos de assinatura eletrônica ou virtual, uma assinatura, um gesto produzido uma única vez, pode ser reproduzida indefinidamente em documentos eletrônicos, por vezes à revelia e sem o conhecimento do próprio “eu” que “assina”: por exemplo, uma secretária que tem a autorização para “assinar” e-mails ou documentos virtuais de seu chefe (o gerente de um banco, por exemplo) com sua inscrição eletrônica, sem necessariamente consultá-lo.

assinatura algo reconhecível é forçosamente seu caráter reproduzível, iterável. Na expectativa de *transmitir o acontecimento mesmo do instante perdido da produção da marca*, a assinatura perde a singularidade absoluta do acontecimento à qual ela faz referência por sua própria estrutura de iterabilidade. Novamente o problema da citacionalidade da marca em relação ao contexto se coloca aqui. Uma assinatura não é jamais apenas a inscrição de um nome próprio. Não se trata de simplesmente escrever um nome próprio quando se assina. Trata-se de produzir uma *marca identificável, repetível*, que passa a fazer parte do texto ou do contexto mesmo em que se assina, ao mesmo tempo em que a assinatura não pertence jamais simplesmente ao próprio texto, à imanência do texto assinado. Ela deve remeter para fora de seu lugar de inscrição. Uma assinatura deve ser legível a partir de *outras marcas assinadas em outros contextos* para ter validade como assinatura. Eis a aporia da assinatura: ela não é nem interior nem exterior ao texto assinado, nem simplesmente destacável do lugar onde foi marcada, nem simplesmente interna ao texto:

Se sua assinatura não pertencesse de certa maneira ao espaço mesmo que você assina e que é definido por um sistema simbólico de convenções (a carta, o cartão postal, o cheque, ou toda outra atestação), ela não teria nenhum valor de engajamento. Se, ao contrário, sua assinatura fosse simplesmente imanente ao texto assinado, inscrita nele como uma de suas partes, ela não teria a força performativa de uma assinatura. Nos dois casos (fora e dentro), você se contentaria de indicar ou de mencionar seu nome, o que não é assinar (DERRIDA, 1992c, p. 233).

2.9

A disseminação

A *outra* idiosincrasia dos filósofos não é menos perigosa: ela consiste em confundir o último e o primeiro. O que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir! –, os ‘conceitos mais elevados’, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, *como começo* [...] Moral: tudo o que é de primeira ordem tem que ser *causa sui*.

Friedrich Nietzsche.

Ao fim de *Assinatura acontecimento contexto (SEC)*, Derrida conclui sua leitura do conceito de comunicação, desta vez o confrontando com a “intervenção

da escrita” que se produziu ao longo de seu artigo: “o horizonte semântico que comanda habitualmente a noção de comunicação é excedido ou furado pela intervenção da escrita, quer dizer, de uma *disseminação* que não se reduz à uma *polissemia*” (DERRIDA, 1972f, p. 392). A noção de disseminação, portanto, oposta à ideia de uma polissemia, ganha um espaço fundamental na desconstrução do conceito de comunicação. Ela extrapola mesmo o campo tradicional do comunicacional a ponto de extravasar esse campo em direções que transbordam os limites do comunicacional. Do que se trata, portanto, quando se fala em disseminação? Por que opor disseminação e polissemia?

Derrida não participa de uma leitura que se inscreveria na análise de fenômenos que tradicionalmente são lidos (e sempre já pressupostos previamente como inscritíveis) sob a rubrica do que é chamado de *linguagem*. A relação da desconstrução derridiana com a dita linguagem passa necessariamente por um *gesto*, particular à desconstrução, que tem como efeito o deslocamento do conceito metafísico tradicional de escrita. O que significa dizer que Derrida lida com os fenômenos habitualmente considerados como sendo *fenômenos de linguagem* fora do escopo de uma “pré-compreensão” da própria linguagem como forma de descrição ou abertura de mundo (como dirá mais tarde Habermas). O deslocamento do conceito metafísico de escrita complexifica a divisão tradicional entre aquilo que a metafísica compreende como sendo da ordem da fala e aquilo que ela degrada – em relação à plenitude da fala – como dizendo respeito ao campo tradicional da escrita. A estrutura diferencial de remetimentos (rastros) contamina desde já ambos os campos. O efeito de tal gesto é problematizar o lugar do sujeito como origem plena da fala, como possibilidade positiva do sentido (ou do significado transcendental). Por que problematizar a compreensão metafísica da fala e do sujeito “dotado” de linguagem? Precisamente porque a compreensão logocêntrica da fala não cessa de recalcar a escrita como jogo, como teia de rastros. Ora, esse recalçamento é parte da estrutura mesma do logocentrismo metafísico, na medida em que o *logos* é incapaz de admitir qualquer forma de “não-origem”, sendo incapaz de pensar fora do registro de uma presença plena como condição de toda significação.

O rastro, no entanto, não significa a si mesmo. Ele é incapaz de significação, mas opera, ao mesmo tempo, como condição de toda significação.

Portanto, tão absurdo quanto seja para a estrutura logocêntrica da metafísica, a desconstrução aponta para o fato de que na “origem” da escrita, como condição para o sentido, está algo incapaz de sentido “enquanto tal” e mesmo incapaz de ser compreendido na categoria do “enquanto tal”, presente a si, indivisível, indiferenciável. Eis contra o quê a condição do rastro rompe.

A desconstrução do conceito tradicional de escrita permite a esse conceito não ser reduzido nem mesmo a uma estrutura fonética, na medida em que compõem a própria estrutura do rastro “elementos” não fonéticos que são igualmente condição do sentido: o espaçamento, vírgulas, pontuação, tom, ênfase, silêncios, etc. Portanto, a partir da desconstrução do conceito de escrita, Derrida afirma que se “algo” poderia ser concebido como “origem”, no suposto lugar de um originário, isso não seria “algo” e teria como sua própria marca o *apagamento*. O que está na “origem” (rastro/arqui-escrita) se apaga como origem.

Como apresentei no capítulo anterior, Derrida recebe da diferença ontológica heideggeriana a necessidade de pensar o ser (e toda forma de ontologia), a partir da diferença. No entanto, *contra* Heidegger, Derrida vai buscar uma forma de pensar a diferença fora do modelo de uma diferença simples ou discreta, tal como a diferença entre termos como *Ser* e *ente* (diferença ontológica) ainda conservam. Nietzsche, ao pensar a ontologia a partir da ideia de um *jogo de forças* vai ecoar na desconstrução derridiana na emergência da possibilidade de pensar a diferença a partir da noção de *jogo*. Evidentemente o próprio estatuto filosófico ou ontoteológico da noção de *ser* será um dos objetos principais da desconstrução e da ideia de jogo ou de disseminação: “um dos desafios principais disso que se chama nos textos ‘desconstrução’ é precisamente e antes de mais nada a delimitação onto-lógica desse indicativo presente da terceira pessoa: *S é P*⁶³” (DERRIDA, 1987d, p. 392). Com as ideias de jogo e de *différance*, Derrida não irá mais pensar o jogo a partir do ser, mas o ser a partir do jogo⁶⁴, atingindo,

⁶³ Fórmula da proposição lógica mais tradicional em filosofia: S (sujeito) *é* (ser) P (predicado), onde esse “indicativo presente da terceira pessoa” corresponde ao *ser* na forma que desde a filosofia grega foi valorizado como possibilidade lógica da predicação e como fonte do problema ontológico/existencial.

⁶⁴ Derrida chega a questionar frontalmente a problemática heideggeriana da “recuperação” da pergunta pelo sentido do ser como sendo uma questão que ecoa o privilégio estabelecido pela história da metafísica na relação entre o ser e o sentido – que sua leitura através do *jogo* pretende pôr em questão. Deste modo “interrogar esta ‘história’ [...] como história do sentido, colocar a ‘questão do ser’ como a questão do ‘sentido do ser’ (Heidegger), não será limitar a destruição da

assim, a própria estrutura binária do signo linguístico, isto é, tocando precisamente na ideia de que haveria uma determinação arbitrária do significante pelo significado. Ao confrontar diretamente o problema do significado transcendental, a cadeia significante como rede de remetimentos desagua na ideia de uma disseminação dos significantes que chamamos de *escrita*: trata-se, na disseminação, de uma “subversão do ‘é’ que garante ao Ocidente todas as suas fantasias de controle” (DERRIDA, 1972b, p. 428). Trata-se de desconstruir a estrutura da cópula ontológica, do privilégio do *ser* na terceira pessoa do singular – “é” – como indicação de uma presença, de controle de uma consciência ou sujeito, da predicação de algo de universal e imutável, alheio ao movimento disseminador dos significantes.

A noção de jogo, portanto, ocupa uma função fundamental naquilo que Derrida batizará de *disseminação*. Deste modo, a noção de disseminação equivale a uma forma de resistência ou de abalo em relação a três estruturas fundamentais do balizamento metafísico do sentido e da escrita. Em primeiro lugar, o jogo (ou a disseminação) resiste frontalmente a toda forma de binariedade e mesmo de triplicidade, sendo, assim, uma forma radical de gesto *antidialético*. Mas o gesto da desconstrução não pode se satisfazer com este ponto, na medida em que o “anti”, inscrito no termo “antidialético”, gira em torno do mesmo eixo metafísico que compõe o movimento dialético, sendo, portanto, ainda impregnado da tradição dialética. O segundo gesto tributário da noção de jogo visa pensar os limites do cálculo e da decidibilidade, isto é, trata-se de um gesto que se ataca todas as formas de completude formal ou de delimitação do campo dos possíveis. A história da metafísica é a história de uma delimitação ou estabelecimento dos limites do possível a partir de um fundamento originário, de uma origem simples ou de estratégias metodológicas que inscrevem uma margem do pensável que se tornam igualmente tributárias de binariedades conceituais ou modelos dialéticos tríplexes. Mas um terceiro gesto disseminativo se inscreve *entre* a antidialética e o programa do cálculo, *abrindo o jogo* para a própria *abertura*, isto é, para o

ontologia clássica [pretendida por Heidegger desde *Ser e tempo*] ao horizonte de uma reapropriação da plenitude semântica de ‘ser’, de uma reativação da origem perdida, etc?” (DERRIDA, 1972c, pp. 243, 244). Assim, a despeito do profundo abalo que a obra heideggeriana teria representado à metafísica, sua destruição do pensamento metafísico funcionaria como a manutenção, com novo estatuto, do privilégio do ser na metafísica ocidental (e de seu vínculo com o sentido).

problema da decisão, para o outro. Assim, o jogo aparece como um campo de remetimentos sem fundamento último e alheio aos modelos binários. Fora do campo dos possíveis, das limitações metodológicas e das binariedades ou triplicidades dialéticas, a responsabilidade e a decisão não se inscrevem em uma série prévia, no limite de uma metodologia, no cálculo do possível. O jogo abre a exigência de pensamento para fora dos fundamentos que conformam todo acontecimento. Nessa abertura, Derrida instaura a *responsabilidade*. O jogo diferencial, como campo de remetimentos não esgotável, “exige a decisão na ordem da responsabilidade ético-política” (DERRIDA, 1991b, p. 157).

Por que, afinal, Derrida insiste em divorciar disseminação e polissemia? Acima de tudo porque a noção de polissemia remete à possibilidade de uma elucidação teórica capaz de dar conta do sentido, de remeter *ao presente de um texto ou à presença*, ao desdobramento de um sentido originário ao qual uma textualidade foi ou está submetida. O texto polissêmico, ainda que desdobrado em diversos sentidos, remete à uma unidade hermenêutica de um sentido primeiro, de uma presença originária; ele é, portanto, passível de deciframento, prestando-se à deciptagem de um sentido ou de uma verdade original. A polissemia é responsável por múltiplos sentidos capazes de brotar sempre da *seminação* (sêmen) de um e mesmo *pai*, de um texto originário que está na origem polissêmica revelada pela interpretação hermenêutica. A *seminação disseminativa*, ao contrário, “não é uma *inseminação*, mas *disseminação* [...] uma emissão que não pode retornar a sua origem no pai. Não uma exata e controlada polissemia, mas uma proliferação do sempre diferente, sentidos sempre adiados” (SPIVAK, 1976, pp. lxv, lxvi). A disseminação não visa dar conta do sentido e de sua polissemia, mas da produção sempre nova dos sentidos que se produzem e são capazes de irromper a cada “leitura”.

Do mesmo modo, como a disseminação não se deixa reduzir à polissemia, o conceito metafísico de comunicação não encontra base na desconstrução do conceito metafísico de escrita: a noção tradicional de comunicação será igualmente desconstruída pelo pensamento derridiano. Submeter a ideia de comunicação ao próprio processo e à operação significante em curso equivale a uma desconstrução do conceito metafísico de comunicação que:

[...] implica a *transmissão encarregada de fazer passar, de um sujeito a outro, a identidade* de um *objeto significado*, de um *sentido* ou de um *conceito* de direito separáveis do processo de passagem e da operação significante. A comunicação pressupõe sujeitos (dos quais a identidade e a presença estejam constituídos antes da operação significante) e objetos (conceitos significados, um sentido pensado que a passagem da comunicação não teria nem que constituir, nem mesmo, de direito, transformar). A comunica B à C. Pelo signo, o emissor comunica algo a um receptor, etc.). (DERRIDA, 1972d, p. 34).