O DISCURSO FILOSÓFICO DA MODERNIDADE

É então hora marcada para o diálogo.

Martin Heidegger. A experiência do pensamento.

Na sequência do debate entre Derrida e Searle, um novo personagem surge em cena. Aliando-se aos personagens de língua inglesa, Jürgen Habermas desenha a cena do conflito e do clímax do confronto no desenvolvimento de algumas teses que tem como objetivo maior apontar para inconsistências e contradições na obra derridiana. No entanto, ainda que o foco em uma defesa da teoria austiniana (e também do trabalho de Searle) esteja presente em meio a sua crítica teórica à desconstrução, a tarefa habermasiana tem, na verdade, um alcance bem mais amplo. Derrida é, sem dúvida, um dos alvos privilegiados dos ataques do autor da ética da discussão. Tais ataques, contudo, visam não apenas submeter a desconstrução à crítica, mas intenciona igualmente apontar para a participação de Derrida em uma *onda conservadora* composta por aqueles autores que concentram suas energias intelectuais em direção a uma crítica ao *projeto moderno*. Nessa onda de obscuridade neoconservadora anti-moderna em que Habermas localiza Derrida, estão incluídas aquelas teorias que enxergam nas características fundamentais da modernidade – seu caráter de racionalização social, de ruptura com a tradição e de domínio técnico da natureza – os efeitos de catástrofe que vivemos em nosso mundo atual. Na defesa da racionalidade moderna e, portanto, do projeto inacabado da modernidade, Habermas quer apontar o caráter incongruente desses novos conservadores anti-modernos e sublinhar o equívoco do qual são responsáveis ao compreender a racionalidade moderna exclusivamente de um ponto de vista da racionalidade instrumental, sem consideração por seu caráter comunicacional e de produção de entendimento

mútuo. A crítica à desconstrução, portanto, está atrelada à *tarefa essencial erguida pelo próprio projeto habermasiano*, a saber: a crítica à onda conservadora anti-moderna e a recuperação do caráter emancipatório da racionalidade (comunicativa). Esse duplo trabalho terá lugar fundamentalmente em seu estudo publicado em formato de doze estudos batizado de *O discurso filosófico da modernidade* (HABERMAS, 2010), que versa sobre os efeitos filosóficos da modernidade e sobre seus rivais.

É preciso recordar que a primeira vitória intelectual habermasiana dizia respeito a apontar no processo de racionalização moderno um aspecto comunicacional da razão que possibilitava a Habermas reconquistar o caráter *emancipatório* do projeto moderno. Tal recuperação do viés emancipatório da racionalidade comunicativa possibilitada pela modernidade se confrontava frontalmente com a compreensão presente na obra de autores como Theodor Adorno que apontava para um gesto de reificação da racionalidade contra o homem inerente ao processo de racionalização social weberiano. A elaboração de uma teoria do agir comunicativo e seu desdobramento em uma ética da discussão visava *apostar no projeto moderno e em sua potência de libertação*, ao mesmo tempo em que rejeitava a esterilidade utópica ou política de uma crítica radical da razão oriunda daquelas teorias que focavam na razão moderna instrumentalizada. Trata-se agora, no contexto da obra habermasiana, de lutar contra outros novos e poderosos inimigos dos efeitos emancipatórios do projeto moderno, a saber: o que ele passa a chamar de *misticismo intelectual e esteticismo* dos neoconservadores ou pós-modernos.

Foi grande a inquietação provocada em Habermas pela publicação, no suplemento literário do periódico alemão *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, de uma matéria sobre um livro do filósofo Hans Blumenberg. Naquela ocasião, o filósofo do agir comunicativo identificara uma tonalidade de absoluta indistinção entre a esfera da estética e a esfera conceitual filosófica que soou a seus ouvidos como um desvio à autonomização das esferas da ciência, da moral e da arte conquistadas pela modernidade, e que voltaram a ganhar fronteiras confusas e pouco explícitas nas mãos da chamada onda pós-moderna. Precisamente contra as patologias e efeitos nocivos da frente pós-moderna que se instalou no campo da filosofia, é que Habermas, aos fins da década de 1980, vai publicar seus doze

estudos oriundos de conferências e trabalhos anteriores onde ele busca analisar a herança e os efeitos da tradição moderna desde Weber e Hegel, ao mesmo tempo em que analisa de maneira crítica a obra de importantes autores, líderes de uma espécie de anti-modernismo filosófico. Em *O discurso filosófico da modernidade*, Nietzsche ganhará um lugar central. Responsável por um momento de virada importante no caminho da herança moderna, Nietzsche vai ser visto como aquele que empreendeu pela primeira vez uma *crítica totalizante da razão* e do racionalismo moderno ocidental. Com isso, afirma Habermas, “não pode haver fenômenos ônticos, nem fenômenos morais, pelo menos no sentido em que Nietzsche fala de fenômenos estéticos” (HABERMAS, 2010, p. 103). Todo conhecimento oriundo da razão se reduz, nessa perspectiva, a uma distinção entre bom e mau e a uma preferência àquilo que serve à vida e que é nobre:

Segundo essa análise, por trás das exigências aparentemente universais de validade, escondem-se as exigências subjetivas de poder das apreciações de valor [...] A vontade supra-subjetiva manifesta-se, sim, no fluxo e refluxo de processos autônomos de subjugação (HABERMAS, 2010, p. 103).

Mas a crítica nietzschiana não pode ser entendida isolando-se de seu enraizamento em relação ao próprio movimento da modernidade europeia. Conforme apresenta Habermas, a modernidade e seu processo de racionalização estão intimamente vinculados aos efeitos de sua própria *autocompreensão* em relação à sua própria época e ao tempo passado. As ideias de ruptura com a tradição, de progresso, de “novos tempos” ou “tempos modernos” (*Neuzeit*) são aquilo que legitima o efeito cultural, “psicológico” e filosófico da modernidade. A modernidade representa uma época de modificação radical do próprio horizonte de compreensão do homem europeu moderno, de passagem para um novo período da humanidade, de ruptura entre o tempo que é compreendido como “o moderno” com tudo aquilo que permanece vinculado aos valores do que é “tradicional”.

Segundo Habermas, quando se *desfazem* as conexões internas fundamentais entre o conceito de modernidade (e o processo de racionalização social) e o conceito de sua autocompreensão como conquista de um “novo tempo”, temos então, como efeito imediato dessa desconexão, uma *pauperização da modernidade cultural* onde “torna-se então possível relativizar os processos de modernização no seu curso, por assim dizer automático, adotando a posição de distanciamento de um observador pós-moderno” (HABERMAS, 2010, p. 17). As

teorias ditas pós-modernas são o efeito dessa pauperização cultural, onde a disjunção entre as conquistas da modernidade e sua autocompreensão cultural e temporal produzem visões distorcidas, confusas, monstruosas do projeto moderno. Deste modo, é possível observar nessas teorias apenas o caráter de manipulação, violência técnica e submissão do homem à razão, sem consideração pelo caráter de autonomia e de libertação possibilitado pela própria racionalidade moderna. Por um lado, autores que Habermas irá considerar como *anarquistas* acreditaram encontrar em uma crítica radical à modernização social uma saída possível para os impasses da modernidade. Este será o caso de autores como Martin Heidegger e Georges Bataille:

A força subversiva de uma crítica à la Heidegger ou Bataille, que arranca o véu da razão revelando a mera vontade de poder, deverá simultaneamente abalar o invólucro de aço dentro do qual o espírito da modernidade se objetivou *socialmente*. Nesta perspectiva, a modernização social não pode sobreviver ao fim da modernidade cultural, de que derivou, não deverá poder resistir ao anarquismo “vindo de tempos imemoriais”, cuja bandeira a pós-modernidade arvora (HABERMAS, 2010, p. 18).

Um dos recursos fundamentais da crítica conservadora ao modo de vida inaugurado pela modernidade cultural se sustentará em uma *recuperação da dimensão estética* no pensamento e em uma penetração de uma espécie de estetização no domínio conceitual. Com isso, esses autores *fundem* aquilo que a modernidade *separou* e *autonomizou* como efeito imediato de seu próprio processo¹. Não apenas os pensadores considerados anarquistas irão se valer deste recurso, mas igualmente um grupo de uma geração mais jovem de pensadores considerados como *neoconservadores*, grupo que inclui nomes como Jacques Derrida e Michel Foucault. Esses neoconservadores serão igualmente responsáveis por um ataque à modernidade através de uma extrapolação e fusão de campos que se tornaram independentes (sobretudo a estética) desde o processo de racionalização social: “não podemos excluir de antemão a hipótese de que o neoconservadorismo ou o anarquismo de inspiração estética estejam apenas tentando mais uma vez, em nome de um adeus à modernidade, revoltar-se contra ela” (HABERMAS, 2010, p. 18). Ao estetizar a crítica, autores como Derrida atacam a própria razão moderna em nome de uma luta contra a dominação da razão tal como ela supostamente é experimentada no mundo atual. Sem uma visão de conjunto mais ampla, capaz de incluir a razão moderna em um contexto

¹ Isto é, os campos da arte, da moral e da ciência. Ver capítulo 2.

histórico mais preciso, Derrida se mune de um diagnóstico confuso e obscuro da modernidade e da racionalidade. Derrida será lido como um sucessor de Heidegger (que, por sua vez, se inscreve na herança de crítica da razão nietzschiana), em uma filiação onde os recursos estéticos se sobrepõem aos impasses teóricos, na crítica totalizante da razão. Será precisamente a partir do diagnóstico dos *impasses* em que toda crítica global da razão recai forçosamente que Habermas irá elaborar *três pontos de crítica* fundamentais a Derrida. Deste modo, Derrida passa a ser inscrito na linhagem das teorias anti-modernas – que remonta a Nietzsche e Heidegger – responsáveis por uma crítica destrutiva da razão, que soluciona seus impasses com um recurso à estetização da conceitualidade. Mas ainda que Derrida seja um produto da obra heideggeriana, Habermas admite que sua obra se afasta de uma filosofia do *Dasein* em dois pontos fundamentais: 1- a desconstrução derridiana se dedica a estudar *efetivamente* a linguagem (ao contrário da filosofia do Ser heideggeriana), 2 – Derrida não compartilha a nostalgia dos modos de vida rurais heideggerianos.

Em relação ao primeiro ponto de afastamento entre o pensamento do esquecimento do ser e a desconstrução, Habermas aponta que Heidegger se satisfaz muito simplesmente em destacar o papel da linguagem como morada do Ser, sem jamais investigar a linguagem de modo sistemático. Sua compreensão da linguagem, assim como, aos olhos de Habermas, tudo em sua obra, não está sustentado em uma análise clara de suas pretensões de validade e verdade. O obscurantismo heideggeriano aponta para um acesso à verdade que não respeita nenhum procedimento normativo de demonstração e “também transcende o tempo e o espaço, [podendo] ser retido na mobilidade do acontecer inacessível da verdade” (HABERMAS, 2010, p. 166). Derrida irá recorrer ao estruturalismo no intuito de suprir essa carência da obra heideggeriana, se detendo sobre a análise da linguagem tributária da tradição linguística de Saussure. Mas isso o faz recair uma vez mais na potencialização de uma crítica global à metafísica, ao *logos* e à razão a partir de elementos estruturalistas. Habermas lamenta que a análise da linguagem derridiana o conduza, em uma inspiração ainda heideggeriana, a uma crítica do significado via crítica da linguagem fonética, uma vez que uma análise mais contida, de inspiração anglo-saxã, poderia poupá-lo de tamanho esforço:

Derrida não aproveita a análise da linguagem comum que foi levada a cabo no campo anglo-saxônico; ele não se ocupa da gramática da linguagem ou da lógica de sua utilização. Ele tenta, antes, em oposição à fonética estruturalista, explicitar os elementos da gramatologia, ou seja, da ciência da escrita [...] A gramatologia apresenta-se como guia científico para a crítica da metafísica (HABERMAS, 2010, p. 167).

Como segundo ponto de afastamento, o ambiente intelectual da desconstrução não remete a nostalgia dos modos de vida para os quais aponta a filosofia do esquecimento do Ser:

Enquanto que Heidegger reveste seu fatalismo onto-histórico [...] com as imagens sentimentais e de aconchego de um antimundo rural e pré-industrial, Derrida move-se antes no mundo subversivo da luta de guerrilhas – ele quer despedaçar também a morada do ser e “dançar” fora dela “aquela celebração cruel de que fala a *Genealogia da moral*”² (HABERMAS, 2010, p. 166)

Neste panorama, Derrida equivale a um heideggeriano conseqüente que, uma vez tendo atravessado os problemas colocados pelo estruturalismo, pôde saltar da filosofia da consciência de Husserl diretamente para o pensamento tardio de Heidegger, já que “a Heidegger faltava a concepção de um *médium* linguístico que se estabilizasse por si mesmo” (HABERMAS, 2010, p. 169). Sendo assim, Derrida seria o resultado do pensamento heideggeriano *somado* a problemática da linguagem estruturalista que visa escapar da simples inversão da filosofia de origem, alocando o ser e seu esquecimento como princípio e fundamento da verdade filosófica. Nem por isso Derrida escapa, segundo Habermas, da estrutura aporética do acontecer da verdade que permanece desprovido de qualquer caráter de validade para suas pretensões de verdade, algo que é característico de Heidegger.

O primeiro ponto de crítica de Habermas à Derrida se apoia precisamente neste diagnóstico. Ao buscar se retirar do solo heideggeriano que inscreve o Ser como fundamento de uma filosofia de origem (ou originária), Derrida pensa a escrita como uma pluralidade de textos sem original, precisamente porque o original se perdeu. Assim, o texto do mundo seria efeito da caligrafia de Deus, de um Deus que se retirou ou nunca existiu. Citando Derrida em *Escrita e diferença* (DERRIDA, 1967a), ele aponta uma familiaridade entre esse texto sem autor e sem centro, essa certeza perdida que não promete mais a totalidade de uma

² O próprio Habermas, em nota de rodapé, remete sua interpretação do pensamento de Heidegger ao trabalho de Pierre Boudieu *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, enquanto sua aproximação entre Derrida e Nietzsche contra Heidegger vem de uma citação do próprio Derrida em *Marges de la philosophie*.

coerência semântica, e o Deus judaico compreendido em uma tradição hermenêutica herética. A concepção derridiana da escrita bebe de um importante traço da mística judaica que depende de um Deus em retirada, oculto, em que suas iluminações, na ausência e transcendência de seu autor, tornam-se poderosamente difusas. Na ausência de Deus, “o substrato dos sinais escritos é a única coisa que resiste à corrupção [...] Contudo, mesmo do texto incompreensível se conservam os registros, os sinais – sobrevive a matéria como vestígio de um espírito desaparecido” (HABERMAS, 2010, p. 168).

O pensamento derridiano seria tributário de uma mística sem Deus, de um misticismo judaico herético. Como em todo discurso de caráter místico, na filosofia derridiana não há nenhuma necessidade de reivindicação ou de respeito pela normatividade de pretensões de validade. O desencantamento do mundo weberiano, efeito do processo de racionalização social da modernidade, equivale a um gesto onde o projeto da modernidade limita o alcance do cisma confessional e do discurso místico e religioso ao restrito campo individual. O projeto moderno/iluminista corresponde à transição do domínio dos discursos religiosos e místicos como dominadores do espaço público em direção ao pensamento laico e dialógico. Um discurso imune ao exame racional e ao falibilismo comunicacional – isto é, ao questionamento através do engajamento intersubjetivo no jogo comunicacional – equivale forçosamente a *um caminho de retorno que vai da argumentação racional de volta ao procedimento ritual*; do acesso racional ao debate de volta à verdade revelada acessível apenas aos iniciados. Por esse motivo, todo retorno de um misticismo imiscuído ao discurso filosófico “parte, quando muito, [de] um estímulo para a charlatanaria. Ora, é deste estímulo que Derrida depura a mística do ser, reconduzida ao contexto tradicional do monoteísmo” (HABERMAS, 2010, p. 184)³.

³ A interpretação habermasiana da filosofia de Derrida como uma renovação da mística judaica encontra eco, como confirma um comentário do próprio Habermas em nota, em um artigo de Susan Handelman batizado de *Jacques Derrida and the heretic hermeneutic*. Habermas comenta o artigo, citando Handelman: “a ausência ativa de Deus é um motivo que Derrida vai buscar por intermédio de Lévinas à tradição judaica: ‘The absent God of Holocaust, the God who obscures His face, paradoxically becomes for Lévinas the condition of Jewish belief... Judaism is then defined as this trust in an absent God’. Deste modo a crítica da metafísica de Derrida adquire um significado diferente da de Heidegger. O trabalho da desconstrução serve então para a renovação inconfessada de um diálogo com Deus, o qual foi quebrado nas condições *modernas* de uma onto-teologia que se tornou facultativa” (HABERMAS, 2010, p. 184).

Será precisamente no conceito de *arqui-escrita* que esse caráter místico e charlatão do pensamento de Derrida se mostrará mais explicitamente: “a *arqui-escrita* ocupa o lugar de um criador, sem sujeito, de estruturas que, segundo o estruturalismo, prescindem de qualquer autor” (HABERMAS, 2010, p. 181). Ocupando o lugar de um criador ausente, de um Deus em retirada, a *arqui-escrita* faz relacionar, de modo abstrato, os signos uns com os outros em múltiplas direções: “a concepção de Derrida de uma *arqui-escrita* circunscrita gramatologicamente, cujos vestígios exortam a cada vez mais interpretações quanto mais imperceptíveis se tornam, renova o conceito místico da tradição enquanto acontecer *protelador* da revelação” (HABERMAS, 2010, p. 183). O texto universal do mundo se presentifica apenas por sua diferença (*différance*) interna e anuncia a ausência do Criador. Citando o próprio Derrida, Habermas confirma essa afirmação, uma vez que admitidamente a diferença “se comporta discretamente, resiste à *parusia*, e deixa o seu vestígio apenas na *estrutura remissiva dos textos criados*⁴, no ‘texto universal’” (HABERMAS, 2010, p. 181). O pensamento derridiano seria, assim, tributário de um fundamento negativo. Ao desconectar sua filosofia de toda análise racional e de todo acesso falibilista aos critérios de validade de suas pretensões de verdade, o efeito de sua teoria seria, no fundo, a “exortação, em fórmulas vazias, de uma autoridade indeterminada [...] a autoridade de uma escrita que já não é sagrada, de uma escrita exilada, à deriva, alheada do seu próprio sentido, que testemunha de modo testamentário a ausência do sagrado” (HABERMAS, 2010, pp. 181, 182).

Portanto, como *primeiro ponto de crítica* à Derrida, Habermas vai diagnosticar um retorno do discurso místico que desagua em um *fundamentalismo invertido* ou em um *fundamentalismo negativo*. A ideia de um fundamentalismo invertido repousa sobre o fato de que o conceito de escrita e de *arqui-escrita* derridiano depende de uma ausência ativa de Deus que lega ao texto universal profanado uma estrutura própria, no vazio de um Deus em retirada, que recorre ao estilo retórico de uma mística judaica neopagã. Sob o efeito deste neopaganismo judaico, Derrida se aproxima poderosamente de Walter Benjamin. Citando Adorno, Habermas enxerga em Benjamin o momento em que, pela última vez no século XX, o Iluminismo e a mística judaica se reencontraram. Derrida, segundo

⁴ Grifo meu.

esse olhar, gostaria de retornar àquele lugar histórico benjaminiano onde se encontraram Iluminismo e judaísmo para empreender a uma mistificação das patologias sociais modernas desconectadas de um pensamento da racionalidade.

4.1

Defesa de Austin e de Searle e do caráter ilocucionário dos atos de fala

Eu creio que o ‘logocentrismo ocidental’ não se deve a um excesso, mas a uma escassez de razão.

Jürgen Habermas

A obra derridiana passa a ser lida a partir da herança de Heidegger de modo a possibilitar a Habermas apontar para o caráter intrinsecamente paradoxal que emana do pensamento do esquecimento do Ser: a aporia insolúvel da crítica totalizante da razão, tributária da virada que Nietzsche representa no domínio da filosofia. Curiosamente, a segunda parte do comentário habermasiano sobre a obra de Derrida, batizado de *Excurso sobre o nivelamento da diferença genérica entre filosofia e literatura*, irá encontrar ainda outro parentesco filosófico na linhagem do pensador da desconstrução. A dialética negativa de Adorno teria como problema central a ser enfrentado a mesma problemática que aquela enfrentada pela desconstrução de Derrida, a saber, uma crítica da razão centrada no sujeito e no caráter autoritário da racionalidade. Assim como Heidegger, Adorno e Derrida não escapam da natureza contraditória de um projeto de crítica da razão que deve se sustentar na própria razão afim de elaborar suas bases críticas. Voltaremos a este ponto.

Um dos eixos mais polêmicos do debate entre Derrida e Searle a respeito da obra de Austin é retomado no texto habermasiano, sendo admitidamente um aspecto da teoria dos atos de fala que carrega implicações fundamentais para a teoria do agir comunicativo. Trata-se da distinção, empreendida a partir do conceito de linguagem ordinária, entre os atos de fala *normais* e aqueles considerados *parasitários*. Habermas reafirma a importância do conceito austiniano de *linguagem ordinária*, “cujo caráter inofensivo e sua consistência Derrida põe em dúvida” (HABERMAS, 2010, p. 192). O que a desconstrução

derridiana da teoria dos atos de fala parece não levar em consideração é o fato de que o interesse de Austin na distinção metodológica entre uso normal e parasitário do performativo repousa sobre um aspecto *pragmático* da teoria, que busca analisar a potência ilocucionária de um ato de fala em contraposição a uma enunciação onde “não há nenhum uso *sério* e *vinculativo* e, muitas vezes nem *literal*, da proposição performativa correspondente – mas sim um uso parasitário e derivado” (HABERMAS, 2010, p. 192). Ora, exatamente por não levar em consideração a importância desta distinção, Derrida teria cometido três graves equívocos de leitura que Habermas se dedica a responder.

Em primeiro lugar, tal como Searle já havia apontado em sua *Reply*, Derrida não consegue sustentar claramente o vínculo entre citabilidade, repetibilidade e ficcionalidade. Alinhando-se à denúncia de Searle, Habermas aponta que a possibilidade da repetição de um enunciado em uma enunciação de segunda ordem, isto é, em uma *citação*, explicita o fato de que todo enunciado pode ser reproduzido de modo convencional – podendo ser igualmente repetido em um contexto de ficção. A partir desta afirmação, Habermas conclui: “Derrida pressupõe de antemão no argumento aquilo que ele quer demonstrar, ou seja, que toda convenção que permite a repetição de ações exemplares possui desde o início um caráter não só simbólico, mas também fictício” (HABERMAS, 2010, p. 193). Tal compreensão derridiana comportaria em si uma série de problemas. Ela ignoraria, antes de mais nada, a importância das consequências, fundamentais para a ação, da força ilocucionária de um performativo. A eficiência de um ato de fala corresponde ao poder, através de usos linguísticos, de conduzir à ação comunicativa na práxis cotidiana da linguagem. A linguagem dita *normal* é definida precisamente por essa *capacidade para a ação* que é fruto do êxito de sua força ilocucionária. Essa força ilocucionária, para Habermas, está incluída entre as idealizações que devem ser aceitas e pressupostas em todo agir comunicativo.

Um segundo equívoco encontrado por Habermas diz respeito à tese derridiana do “enxerto”. Essa tese enunciaria que, se é possível divorciar a linguagem e seus enunciados de seu “contexto originário” e transplantar tais enunciações em distintos contextos, isso equivaleria à impossibilidade de um significado ser controlado e determinado teoricamente de maneira definitiva.

Habermas aponta para o fato de que Searle já havia confrontado esta dificuldade afirmando que “o significado literal de uma proposição [...] não estabelece completamente as condições de validade do ato de fala”, de modo que o significado de um enunciado não é algo adquirido de antemão no ato de enunciar, “mas depende da complementação tácita assegurada por um sistema de premissas de segundo plano relativo à normalidade de estados universais do mundo” (HABERMAS, 2010, p. 194). Habermas subscreve a solução encontrada por Searle apontando para o fato de que o significado de uma proposição só tem valor *relativamente ao saber de fundo compartilhado por todos os falantes que constitui o mundo da vida*. Na medida em que o mundo da vida constitui uma comunidade linguística, uma enunciação permanece ligada à esse campo de significados *pressuposto e possibilitador de todo ato de fala* que opera como uma forma de *pré-compreensão do mundo*. Nesse sentido, Derrida seria um relativista semântico que ignora o fato de que tal conjunto de coordenadas pré-compreendidas e da significação sub-reptícia “constitutiva do mundo da vida não se desmorona, os participantes contam, com toda razão, com os estados do mundo que na sua comunidade de linguagem são pressupostos como ‘normais’” (HABERMAS, 2010, p. 194). E apenas na medida em que *tal pré-compreensão começa a se apresentar como problemática* é que os falantes podem tematizar racionalmente o significado de suas proposições em uma troca de argumentos através da comunicação que visa o consenso (ética da discussão).

Por fim, e em consonância com a falha teórica encontrada por Habermas anteriormente na desconstrução, Derrida pressupõe que, uma vez que os contextos em que uma enunciação pode vagar são amplamente variáveis, um mesmo texto pode se abrir a diferentes leituras e sempre em diferentes direções, mostrando-se incontrolável em sua determinação. No entanto, Habermas argumenta que “deste digno discernimento hermenêutico não decorre, porém, a asserção premeditadamente paradoxal de Derrida de que toda a interpretação é inevitavelmente uma má interpretação, todo entender um equívoco” (HABERMAS, 2010, p. 195). Tal interpretação da teoria derridiana é atribuída à leitura que Habermas empreendeu do livro do intérprete norte-americano da desconstrução Jonathan Culler, que em seu livro *Sobre a desconstrução* (CULLER, 1997) busca estabelecer um vínculo entre a desconstrução e a

literatura⁵. Ora, a visada derridiana que reduziria toda leitura ao puro nível do equívoco é efeito do mesmo distanciamento em relação aos efeitos práticos do êxito ilocucionário de um ato de fala que Habermas denunciava anteriormente. Será precisamente a ação comunicativa presente na prática cotidiana que reunirá os falantes em torno de uma coordenação que leva à ação. Quanto mais a interpretação filosófica se afasta desses casos de êxito ilocucionário que conduzem à ação, mais ela se afasta igualmente da pressuposição do consenso como situação ideal ligada a toda prática comunicacional. Somente no contexto de uma prática comunicacional que leva à ação é que se pode compreender que *todo erro* pode ser criticado em uma situação intersubjetiva pelos falantes engajados em uma discussão (falibilismo), de modo a testar a sobrevivência de tal equívoco em relação à argumentação que reúne os falantes. Toda ação oriunda de uma prática comunicacional *pressupõe atribuições semânticas intersubjetivamente idênticas*. Deve-se chegar a um consenso atribuindo o mesmo significado entre todos os participantes da argumentação sobre algo do mundo tematizado no debate. Deste modo, o erro não pode sobreviver ao desafio falibilista

⁵ É importante ressaltar, por uma questão de honestidade intelectual, que apesar de Habermas basear toda sua argumentação crítica em relação à obra de Derrida na leitura da obra de Christopher Norris (NORRIS, 1982) e, sobretudo, na obra de Culler, ambos os autores – especialmente Culler – admitem empreenderem uma leitura orientada da filosofia derridiana que não pode ser atribuída, em sua inteira responsabilidade, ao próprio Derrida. Culler chega a ser bastante explícito sobre este ponto afirmando que “a questão da responsabilidade em situações desse tipo é altamente problemática, e os leitores verão que não se pode responsabilizar um Jacques Derrida pelas deduções que fiz dos trabalhos que ele assinou” (CULLER, 1997, p. 20). Habermas, contudo, jamais menciona a seu leitor o distanciamento explícito que o comentador no qual sua crítica se apoia dedica em sua relação à obra criticada. Mas há ainda mais. Culler defende uma hipótese própria e original em seu livro segundo a qual “os críticos literários, mais acostumados que estão a acusações de irrelevância e parasitismo do que à admiração de jovens [...] teria[m] menos prontidão em afirmar que a crítica [literária] substituiu a filosofia [do que filósofos como Richard Rorty]” (CULLER, 1997, p. 16). O que equivale a dizer que Culler nega a própria hipótese que Habermas irá atribuir à sua obra, a saber: de que a desconstrução derridiana substituiu a filosofia pela crítica literária. Ainda que negando tal hipótese, Culler admitidamente faz crítica literária orientado pela ideia de que “a abrangência da literatura possibilita que qualquer teoria extraordinária ou coerciva seja levada para a teoria literária” (CULLER, 1997, p. 17). Deste modo, seu empreendimento de crítica literária irá explicitamente e livremente se valer da filosofia de Derrida, advertido do fato de que “esses escritos não são, é claro, crítica literária ou teoria literária” (CULLER, 1997, p. 18), apesar de ser possível fazer crítica literária a partir dos pressupostos filosóficos derridianos. Essas observações cautelosas de Culler a respeito da distinção entre sua teoria e o pensamento derridiano – cautela ignorada por Habermas –, coloca em cheque a legitimidade de algumas interpretações atribuídas à Derrida pelo filósofo da ética da discussão. Mais do que isso, Culler respeita o gesto de derridiano de desconstrução da noção metafísica de uma *totalidade* da obra, de modo a apontar que a herança de uma obra vaga por contextos de *reivindicações* daqueles que entendem herdar a tradição de um texto de modo múltiplo. Isso não impede de assumir uma separação em relação àquilo que foi herdado.

intersubjetivamente partilhado que submete todas as enunciações proposicionais ao crivo dos critérios de validade:

Não é a práxis da linguagem utilizada em cada momento que decide sobre o significado que é atribuído a um texto ou a um enunciado. Ao contrário, o que se passa é que os jogos de linguagem só funcionam porque pressupõem idealizações que abrangem o jogo da fala e que – enquanto condição necessária de uma possível compreensão mútua – deixam surgir a perspectiva de um entendimento criticável na base de exigências de validade. Uma linguagem que opera sob tais restrições está submetida a um teste permanente (HABERMAS, 2010, pp. 195, 196).

A hipótese de que toda interpretação de um texto tende ao erro torna-se insustentável uma vez compreenda a práxis comunicacional cotidiana a partir do pressuposto idealizante que apresenta o problema da comprovação e da validade na forma de constrangimentos impostos aos falantes que se engajam em uma situação de comunicação visando o entendimento sobre algo no mundo. Habermas combate o argumento derridiano da equivocidade com o falibilismo que movimenta a argumentação racional. É precisamente essa utilização racionalizada e normativa da validação da linguagem - que funciona apenas sob a condição de obter êxito ilocucionário -, que interessa a Habermas, mas também a Austin e Searle: “com o auxílio dessa obrigação quotidiano-prática de comprovação pode ser distinguido o uso linguístico ‘habitual’ do parasitário, como pretendem Austin e Searle” (HABERMAS, 2010, p. 196).

Ao se distanciar da importância pragmática do êxito ilocucionário dos atos de fala, Derrida limita todo uso da linguagem a uma função poética. Resta então a esta forma de uso da linguagem a função de *criação de mundo* ou *abertura de mundo*. A linguagem ficcional, lida em sua função de criação de mundo, equivale a uma *despotencialização dos atos de fala*, esvaziados sua força ilocucionária. Assim, o vínculo e as referências que ligam linguagem e mundo são colocadas em suspenso, possibilitando o afloramento apenas do aspecto criador da linguagem. Na medida em que há um *enfraquecimento da referência ao mundo* que domina a linguagem cotidiana através de sua força ilocucionária, elementos ficcionais que compõem a linguagem ganham a dianteira e passam a extrapolar todo uso cotidiano da linguagem em direção à criação ficcional. A linguagem torna-se refém de processos poético-criativos onde todo acontecimento é efeito de um texto inacessível e que pressupõe seu acesso apenas a um grupo de iniciados. Assim, segundo Habermas, Derrida agiria de modo a “em vez de querer dominar

as contingências *no* mundo em primeiro lugar, [ele se renderia] às contingências misteriosamente cifradas da abertura do mundo” (HABERMAS, 2015b, p. 214). O que resta à linguagem empobrecida em sua força ilocucionária são precisamente “estes elementos ficcionais da linguagem, como a pilhéria, a ironia, as fantasias do desejo, os contos e as parábolas, que atravessam nosso discurso cotidiano, mas que não formam de modo algum um universo autônomo, isolado dos ‘assuntos do mundo’” (HABERMAS, 2010, p. 198). Derrida explora apenas esse aspecto ficcional da linguagem, sem consideração pelo efeito da força ilocucionária da linguagem, e procede a uma “*estetização da linguagem, que é resgatada ao preço da dupla negação do sentido próprio do discurso normal e poético*”⁶ (HABERMAS, 2010, pp. 200, 201). Negando a fronteira que divide e aparta o discurso normal e o poético por desconsiderar a dimensão pragmática própria ao discurso normal, Derrida abre mão de uma ampla gama de usos da linguagem em sua forma cotidiana, transbordando o texto poético em sua função de criação de mundo a todo e qualquer emprego linguístico⁷.

Habermas, contudo, sublinha o fato de que do ponto de vista da linguagem em seu uso pragmático cotidiano, a *solução de problemas* domina a operação linguística. A linguagem cumpre a função de mediadora de processos variados como operações de socialização, de formação de identidades, de integração social, de aprendizado etc. É precisamente por meio da linguagem que os problemas do mundo que se colocam aos falantes são problematizados e solucionados. Daí a

⁶ O uso de itálico é do próprio Habermas.

⁷ Neste ponto de sua crítica, Habermas parece dar continuidade a uma leitura da obra derridiana iniciada em 1978 por Richard Rorty: “Derrida não tem muito a nos dizer sobre a linguagem, mas ele tem muito a dizer sobre a filosofia. Pode-se abordar sua obra considerando que ele responde à questão: ‘se supomos que a filosofia é um gênero de escrita, porque essa sugestão encontra tanta resistência?’ Em sua obra, essa questão se especifica sensivelmente da seguinte maneira: ‘o que os filósofos que se opõem a essa caracterização pensam que a *escrita* é, para serem levados a julgar tão chocante a ideia de que é isso que eles fazem?’. Se Heidegger, que é para Derrida a grande figura do pai, ele foi o primeiro a ‘situar’ Hegel (ou se se quiser, a ‘transcendê-lo’, a ‘castrá-lo’) propondo uma caracterização histórica do historicismo de Hegel, a ambição de Derrida consiste à ‘situar’ (ou tudo o que vocês quiserem) Heidegger explicando a desconfiança de Heidegger pela escrita [...] O que há de mais chocante em sua obra [de Derrida] – mais chocante até, ainda que não tão engraçado, quanto suas interpretações sexuais da história da filosofia – consiste no uso que ele faz do jogo de palavras multilinguísticos, de etimologias fantasiosas, de alusões sem limites, de gadgets fônicos e tipográficos. Tudo se passa, por exemplo, como se ele pensasse efetivamente que as afinidades existentes em francês entre a pronúncia de ‘Hegel’ e a da palavra ‘aigle’ [águia, em francês; palavra quase homofônica ao nome Hegel que Derrida usa como fonte de equívoco em *Glas*] fossem de natureza a nos explicar Hegel. Mas Derrida não quer compreender os livros de Hegel; ele quer jogar com ele. Ele não deseja escrever um livro sobre a natureza da linguagem; ele quer jogar com os textos daqueles que acreditaram escrever sobre a linguagem” (RORTY, 1993, pp. 199-203).

importância do reconhecimento dos efeitos da força ilocucionária dos atos de fala implicados em todo engajamento linguístico em uma discussão. O processo de aprendizado possibilitado pela linguagem como *solucionadora de problemas* está vinculado a uma potência da linguística que garante uma forma de *autonomia* que transcende todas as limitações locais ou contextuais que poderiam submeter as enunciações. Eis uma das forças particularmente importantes da teoria do agir comunicativo para Habermas. Ao mesmo tempo em que a linguagem *nomeia os problemas* do mundo que ocuparão os falantes em sua discussão (capacidade da linguagem para “criar muros” que limitam as relações dos falantes com o mundo em questão); por outro lado, ela própria é responsável pela capacidade dos falantes em *resolver problemas* orientados por exigências de validade, e, portanto, capazes de se submeterem à crítica, segundo a expectativa de universalidade a que os juízos aspiram. Habermas aposta alto no fato de que:

os universais pragmáticos, constitutivos do agir orientado ao entendimento mútuo e das referências ao mundo nos enunciados, podem explodir o etnocentrismo das imagens linguísticas de mundo e dos mundos da vida linguisticamente estruturados (HABERMAS, 2009b, p. 93).

A revisão constante a que nosso “saber sobre o mundo” é submetido através de sua problematização pela linguagem e pela argumentação produz como resultado processos de aprendizado. Se tal revisão e problematização se inicia sempre e forçosamente em um *horizonte particular e local de significação*, seu resultado tende à *universalização e à expansão dos limites do mundo linguisticamente abertos*. “Quando mostram o colapso das práticas habituais, as experiências podem ativar uma revisão de suposições e expectativas normativas de conduta, uma revisão profunda, que pode tocar o próprio saber linguístico” (HABERMAS, 2009b, p. 93). Habermas valoriza enormemente o potencial de autonomia e a tendência à universalidade possibilitada pela linguagem que permite que as pretensões de validade transcendam as limitações contextuais e individuais em uma situação de fala. A pragmática universal da linguagem “exige uma operação de universalização das máximas e dos interesses litigiosos que obriga os participantes a *ultrapassar* os contextos históricos de suas formas de vida e de suas comunidades particulares, e adotar a perspectiva de *todos* os possivelmente implicados.” (HABERMAS, 1992a, p. 115). Por este motivo, a discussão possibilitada pela linguagem explode o contexto específico do horizonte

do mundo da vida culturalmente determinado, em direção a processos de universalização. A idealização no agir comunicativo é avessa ao contextualismo.

Contra essa leitura emancipadora da racionalidade que integra os processos de comunicação linguística, Habermas vê em Derrida um teórico cego para a dimensão da linguagem como solucionadora de problemas, o que levaria a teoria derridiana a recorrer a um *contextualismo estético*. Derrida afirma apenas o plano estético da linguagem, incapaz de solucionar questões do mundo aberto linguisticamente e, portanto, incapaz de transcender os limites contextuais de uma visão particular de mundo. Por isso, sua teoria *permanece dependente dos limites da enunciação* a partir do contexto no qual a abertura de mundo é produzida. Vítima da incapacidade em reconhecer o potencial de autonomia e de aprendizado através da discussão, Derrida permanece limitado à afirmação da linguagem em seu caráter *contextualista* de cunho puramente estético. Contra os potenciais emancipadores e universalistas da racionalidade comunicacional moderna, Derrida afirma um *contextualismo* insuperável refém do esteticismo da linguagem.

4.2

O nivelamento da diferença genérica entre filosofia e literatura

Apresentei até aqui o diagnóstico habermasiano que aponta Derrida como responsável por um fundamentalismo negativo, espécie de decadência da escrita divina pensada a partir de uma ausência ativa de Deus, em uma leitura neopagã da mística judaica. Essa estrutura teórica da desconstrução derridiana produz dois efeitos mais imediatos. Em primeiro lugar, Derrida recuperaria uma noção de verdade tributária de um discurso místico em que seus enunciados são isolados de toda crítica que partisse do julgamento de seus critérios de validade, blindando sua teoria de toda forma de falibilismo. Em seguida, Derrida valorizaria exclusivamente o caráter estético de abertura de mundo da linguagem, sem consideração pelo uso normal da práxis da linguagem em que ganha peso o êxito ilocucionário e o modelo da linguagem como solucionadora de problemas *no mundo* – e não fora dele, como seria o caso da dimensão estética da linguagem e

do discurso místico. Desta forma, Derrida defende uma teoria em que a linguagem é incapaz de apontar e superar os problemas que se colocam nos contextos locais dos falantes, apontando para o caráter universalista da práxis comunicacional. Mas o que Habermas chama de *contextualismo estético* derridiano produz agora mais consequências.

A desconstrução derridiana visa sobretudo “a destruição de hierarquias bem articuladas” que sustentam sub-repticiamente o edifício metafísico. No entanto, uma vez que Derrida desconsidera a importância dos efeitos pragmáticos e ilocucionários da linguagem, privilegiando a linguagem de um ponto de vista estético, resulta daí que entre os pares de conceitos metafísicos que a desconstrução tem como alvo principal estão alocados igualmente os conceitos que compõem a polaridade entre *lógica* e *retórica*: “Derrida tem um interesse particular em inverter a primazia da lógica face à retórica canonizada por Aristóteles” (HABERMAS, 2010, p. 187). Invertendo a hierarquia que o cânone aristotélico fundou no contexto grego, em contraposição ao pensamento sofisticado – cânone que aloca a lógica no centro da experiência conceitual filosófica e submete a retórica, como arte exclusivamente útil à argumentação, ao campo conceitual do *logos* –, Derrida estetiza sua crítica, alijando suas enunciações de todas as obrigações discursivas que a lógica exige. Este *segundo ponto de crítica à Derrida* aponta a inversão da retórica sobre a lógica como uma estratégia da desconstrução contra os impasses de sua crítica radical da razão.

Uma vez que a teoria derridiana não encontra lugar de apoio *fora* da razão para ser capaz de criticar a própria estrutura da racionalidade, seu recurso último será o de recorrer à estetização retórica, afim de escapar de qualquer acusação que aponte a contradição em que está sustentada sua crítica:

ele não ultrapassa com soberania a objeção de inconsistência pragmática, torna-a, ao invés, *inútil*. Só se pode falar de ‘contradição’ à luz das exigências que, quando a lógica perde sua tradicional primazia face à retórica [...] estão subordinadas a outras exigências, por exemplo, as de índole estética (HABERMAS, 2010, p. 187).

Para Habermas, um discurso crítico só pode se estabelecer enquanto tal, na medida em que este se diferencia do discurso ou do objeto a ser criticado. Neste sentido, sua teoria trabalha no contexto de uma sistemática kantiana da doutrina das faculdades que reivindica a manutenção da distinção entre razão pura, razão

prática e juízo estético. Derrida, por sua vez, dissolve a crítica no próprio discurso criticado (estetizando a crítica). Seu empreendimento dissolve os impasses que sua crítica da razão encontra, em um jogo retórico onde é impossível – a partir de seus próprios enunciados – submeter suas afirmações a critérios de validade e, portanto, de apontar suas contradições. Ele deseja apontar a debilidade de todas as diferenças de gênero entre filosofia e crítica literária, atingindo exclusivamente a coerência textual de todo escrito que analisa, e incorporando tudo o que diz respeito aos enunciados a uma tessitura textual:

Derrida procede antes a uma crítica do estilo, extraindo, com a sua leitura do excedente retórico em significação das camadas literárias de um texto, o qual se manifesta não-literariamente, qualquer coisa como as mensagens indiretas com as quais o próprio texto desmente os seus conteúdos manifestos. Deste modo, Derrida obrigou os textos de Husserl, Saussure ou Rousseau a confessar coisas que vão contra a opinião explícita de seus autores (HABERMAS, 2010, p. 188).

Ora, o *logos*, que tanto assusta a Derrida, é o fundamento de toda consistência teórica. Ao extrapolar o uso da retórica além do âmbito de toda crítica de cunho literário, isto é, ao *inverter a primazia da lógica sobre a retórica*, o trabalho de crítica derridiana busca encontrar na estrutura “literária” dos textos filosóficos aquilo mesmo que os próprios filósofos jamais admitiriam. No entanto, nenhuma crítica literária – isto é, uma crítica baseada exclusivamente em critérios estético-retóricos – pode se acreditar, por si mesma, científica. Ao contrário, a pretensão de inclusão global de toda a crítica a uma leitura que integra tudo à critérios de coerência textual, apaga toda a diferença entre filosofia e literatura e anula o texto filosófico em seus conteúdos essenciais, sendo explorado exclusivamente em seus aspectos *textuais*. A desconstrução não é propriamente uma teoria, mas um esforço de resistência a toda teorização e a toda lógica, se valendo de recursos retóricos.

Mas a crítica habermasiana de uma inversão da primazia da lógica sobre a retórica em Derrida permanece intimamente ligada à sua terceira crítica ao gesto da desconstrução derridiana. Tal gesto de estetização da lógica na filosofia funcionaria como um recurso desesperado que visa escapar aos impasses e aporias inevitáveis em que a crítica radical da razão se vê envolvida, em sua necessária referência e amparo no próprio objeto que ela critica. Esse *terceiro ponto de crítica* à Derrida, portanto, aponta para o caráter de *contradição performativa* de seu empreendimento de crítica radical da razão: “a autocrítica totalizante da razão

enreda-se na contradição performativa de só poder persuadir a razão centrada no sujeito da sua natureza autoritária, recorrendo aos seus próprios meios. Os meios do pensamento [...] que ficam aprisionados na ‘metafísica da presença’ são, porém, os únicos meios à disposição que podem desvendar sua própria insuficiência” (HABERMAS, 2010, p. 185). Na medida em que permanece incapaz de escapar do domínio da razão ao desenvolver sua teoria, Derrida critica a totalidade do campo da razão tendo obrigatoriamente que se valer *da própria racionalidade* que seu objeto de crítica lhe fornece. Ora, uma crítica totalizante da razão deixa o crítico sem nenhum solo possível de sustentação onde possa amparar logicamente seu empreendimento teórico. Precisamente por este motivo, Derrida precisa recorrer a um discurso extraordinário, a retórica, capaz de operar fora do horizonte da racionalidade, afim de ocultar sua flagrante *contradição* e o *impasse* em que sua crítica se encontra. Dito de outro modo, a crítica totalizante da razão se sustenta em uma contradição performativa na medida em que, do interior da racionalidade, o crítico busca a solução de seu impasse na expansão da retórica para além do domínio do lógico, invertendo a primazia da lógica sobre a retórica. Apenas sustentado neste esteticismo retórico o crítico pode velar a *contradição performativa* de sua crítica totalizante.

A contradição performativa, no entanto, não é idêntica à contradição lógica que se sustenta no princípio de não-contradição aristotélico. Enquanto a contradição lógica aponta para uma contradição entre duas sentenças onde a incompatibilidade entre tais sentenças acontece no nível semântico; a contradição performativa, por outro lado, aponta para uma contradição que acontece entre um ato de fala (uma enunciação) e o conteúdo semântico do enunciado. O que quer dizer que a contradição performativa denuncia uma *incompatibilidade entre as regras que asseguram a validade de uma enunciação performativa e o próprio conteúdo do que é afirmado*, na medida em que o que é enunciado invalida o efeito ilocucionário do performativo. No caso da estratégia derridiana de inversão da retórica em relação à lógica, Habermas aponta que seus enunciados pressupõem um conteúdo lógico que subjaz à toda forma de crítica enquanto o conteúdo de suas afirmações negam a importância da forma lógica da crítica. Mais do que isso, Derrida – assim como todos os céticos em relação à racionalidade comunicativa – nega a racionalidade subjacente à verdade de seus enunciados,

empreendendo uma crítica totalizante da razão, ao mesmo tempo em que pressupõe a própria racionalidade na sustentação de seus atos de fala.

Habermas acredita que, admitindo-se que toda argumentação, independente do contexto em que se inscreve, só pode ser levada a cabo se submetida a um gesto normativo que avalia suas pretensões de validade por parte de todos os participantes em uma discussão, será impossível a um pensador como Derrida escapar da admissão, que se autodenuncia, de que o conteúdo proposicional de sua teoria contradiz a própria objeção erguida por sua crítica, apontando para o reconhecimento da contradição performativa em que está sustentado. Assim, Habermas aponta para a “má vontade” argumentativa de Derrida, considerando, em primeiro lugar, que

uma vez que Derrida não pertence ao número de filósofos que gosta de argumentar, é aconselhável seguir seus discípulos de crítica literária, formados no clima anglo-saxônico de argumentação, para apurar se [sua] tese é consistente (HABERMAS, 2010, p. 191).

O fato de comentadores como Jonathan Culler e Christopher Norris serem divulgadores da desconstrução no clima anglo-saxão em que a força da tradição da teoria pragmática dos atos de fala de Austin e Searle – e ainda outras filosofias da linguagem – é incontestável, justifica, aos olhos de Habermas, privilegiar a leitura destes comentadores acima até mesmo dos escritos do próprio Derrida, uma vez que este último não seria capaz de reconhecer a contradição performativa que o constrange – e, portanto, buscaria subterfúgios que o permitiram escapar à argumentação. Em segundo lugar, por não reconhecer a impossibilidade argumentativa e falibilista de seu próprio trabalho, Derrida reproduziria um gesto comum entre outros pós-hegelianos conservadores como Adorno e Heidegger, de escrever “à sombra do último filósofo”. Esses autores acreditam que tem sobre si a tarefa de salvar a filosofia de todo sistema em que nada é capaz de contestar sua verdade e que se coloca, ao mesmo tempo, como a verdade definitiva, como a “última palavra” (reconciliação, para usar os termos de Hegel). No entanto, ao criticar esse modelo de filosofia totalizante hegeliana nessa filosofia “da última palavra”, esses filósofos reproduziriam, eles mesmos, o mesmo modelo fechado e incontestável que criticam e confundiriam todo universalismo em filosofia com a pretensão de se ocupar o lugar da última filosofia sistemática e total. Ora, tal

modelo de filosofia, segundo argumenta Habermas, já não é mais possível nos tempos atuais e o esforço de Derrida, Adorno e Heidegger, permanece vão:

Eles creem ter de resgatar a filosofia à sua ilusão de ter de apresentar uma teoria que exprima a última palavra. Um tal sistema global de proposições, fechado e definitivo, teria de ser formulado numa linguagem que se explica a si mesma, que não requer ou permite qualquer comentário mais⁸ [...] E, infelizmente, Heidegger, Adorno e Derrida também parecem confundir os *questionamentos* universalistas preservados na filosofia a par daquelas *aspirações estatutárias* há muito *abandonadas* que, no passado, a filosofia tinha reclamado para as suas respostas. Hoje em dia é evidente que o alcance das questões universalistas – por exemplo, da questão das condições fundamentais da racionalidade dos enunciados, das pressuposições pragmáticas universais do agir comunicacional e da argumentação – tem de se refletir na forma gramatical das proposições universais, mas de modo algum da incondicionalidade da validade ou da “última fundamentação” que tinha sido exigida para elas e para o seu quadro teórico. A consciência falibilista das ciências também já alcançou a filosofia (HABERMAS, 2010, p. 205).

De fato, o falibilismo habermasiano interdita que pretensões universalistas formais sejam confundidas com posições filosóficas de validade incondicional – que ele critica na tentativa derridiana de escapar à argumentação, produzindo uma filosofia “à sombra do último filósofo”.

Assim, em síntese, o fundamentalismo negativo derridiano, somado à sua inversão do cânone aristotélico da lógica sobre a retórica e ainda acrescido da contradição performativa que sua crítica total da razão se vê constrangida a assumir, tornam seu pensamento algo não sério e infértil. Trata-se de um pensamento estetizado que mascara a tarefa da filosofia de ser a “guardiã da racionalidade, entendida no sentido de uma aspiração que é endógena à nossa forma de vida” (HABERMAS, 2010, p. 205). Derrida não reconhece a tarefa da própria linguagem, na argumentação, de resolver problemas locais atingindo pretensões universalistas: “quando o pensamento filosófico, como nos aconselha Derrida, é desvinculado do dever de resolver problemas, e o seu funcionamento é transferido para a crítica literária, é-lhe subtraída não só sua seriedade, mas também sua produtividade e criatividade” (HABERMAS, 2010, p. 204).

⁸ É difícil entender como uma crítica ou um comentário como esse seria compatível com a noção de *disseminação* derridiana.

4.3

A metáfora no texto filosófico: “mitologia branca”

Interessando-me pelo lugar filosófico, interesse-me também por essa falha que faz com que, a intervalos mais ou menos regulares, haja terremotos, acontecimentos. Para que haja acontecimento, é necessário que haja um lugar, e depois que o lugar seja transbordado, problematizado, fendido; e portanto o respeito ao axioma em questão intima-me a prestar atenção ao que, no lugar problematizado, é *unheimlich*.

Jacques Derrida. O gosto do segredo.

‘A filosofia não tem horizonte’ se horizonte é, como o nome indica, um limite, se ‘horizonte’ significa uma linha que cerca ou delimita uma perspectiva.

Jacques Derrida. Do direito à filosofia.

Após a crítica habermasiana aos “pós-modernos” no início dos anos de 1980, e notadamente, após os dois capítulos dedicados a apontar a esterilidade do pensamento de Derrida; a réplica derridiana, amplamente aguardada entre os partidários de ambos os lados da querela, jamais viu a luz do dia. Ao contrário do ocorrido no debate travado com John Searle, Derrida jamais publicará um trabalho *específico* dedicando-se a responder as críticas feitas por Habermas. O que não significa que não tenha havido uma resposta, por parte do pensamento da desconstrução. O debate, ao contrário, se multiplica e se dissemina e elementos de resposta à Habermas podem ser encontrados em diversos textos derridianos. Nossa hipótese é a de que Derrida permanece respondendo a Habermas em trabalhos em que ambos se encontram pessoalmente (encontros que nos dedicaremos a analisar na seção 4.1), mas Habermas funciona igualmente como um interlocutor de fundo de alguns dos trabalhos mais fundamentais da obra derridiana a partir de então. Mais do isso, já em textos publicados *antes mesmo* da polêmica inaugurada em *O discurso filosófico da modernidade*, Derrida travava um debate frontal com filósofos que defendem posições, aos olhos derridianos, como as de Habermas – antes mesmo que Habermas tenha entrado na cena –;

pensadores que Derrida por vezes não hesita em chamar de “filósofos tradicionais”:

[...] É preciso não nos deixarmos intimidar pelos filósofos tradicionais (para os quais qualquer colocação em causa da verdade equivale a uma abdicação da filosofia, e que denunciam os não filósofos que tratam a filosofia como literatura), nem pela tolerância repressiva, que consiste em aceitar que se faça literatura, contanto que esta já não tenha qualquer relação nem com a filosofia, nem com a verdade e também não, no limite, com o espaço público (DERRIDA; FERRARIS, 2006, pp. 24, 25).

Em uma conferência pronunciada em julho de 1982, portanto dois anos após o texto a crítica habermasiana, batizada de *De um tom apocalíptico adotado outrora em filosofia* (DERRIDA, 1983), Derrida analisa um curto texto de Immanuel Kant intitulado *Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie*, traduzido em português como *Sobre um recente enaltecido tom de distinção na filosofia* (KANT, 2010a). Segundo Derrida nesse breve artigo, o que causa incômodo e motiva o texto de Kant é precisamente o surgimento de certo *tom* no seio do próprio discurso filosófico. Fenômeno absolutamente incomum na história da filosofia, na medida em que a *diferença* tonal, a descontinuidade de tom e a própria sonoridade de um tom (da voz como algo *não transparente* ao *logos*) é exatamente aquilo que a filosofia e os filósofos tradicionais sempre desejaram apagar, manter oculto, inaudível. O ideal tradicional do discurso filosófico comporta forçosamente a presença de um tom vocal que deve se apagar, que permanece inaudível:

a neutralidade ou pelo menos a serenidade imperturbável que deve acompanhar a relação ao verdadeiro e ao universal, o discurso filosófico deve garanti-lo também através disso que chamamos de neutralidade do tom (DERRIDA, 1983, p. 18).

O tom é o gesto na palavra. O tom, assim compreendido, equivale ao que representa o gesto na produção de sentido, isto é, algo que não se deixa compreender e não se deixa analisar por nenhuma leitura semântica ou linguística da palavra. O velho sonho metafísico em relação ao tom consiste em sustentar *uma voz jamais submetida à diferença* (tonal), assegurando uma espécie de “voz universal”, uma voz que deve se apagar mantendo-se transparente aos significantes oriundos do *logos*; a voz filosófica (assim como todos os escritos de um *corpus* filosófico) jamais pode ser dotada de um tom ou de uma tonalidade opaca, minimamente perceptível. Derrida jamais escondeu a importância que a *tonalidade retórica* e que certa luta com a própria língua ocupa em seus escritos.

Essa “luta” o faz justamente problematizar a questão da língua e da voz – incluída na presença de uma *tonalidade vocal que não supõe uma transparência do significante em relação a um significado transcendental*, ao *logos*. O esforço derridiano em problematizar a *diferença* tonal na voz, de pensar a opacidade do tom e tornar a voz um problema filosófico, marca uma dessemelhança significativa de seus trabalhos em relação a alguns de seus contemporâneos mais próximos de língua francesa:

Quer se trate de Foucault, de Lévi-Strauss, de Deleuze, de Althusser ou de Lyotard, eu sempre tive o sentimento de que - apesar das diferenças de estilo - eles guardavam com a língua francesa uma relação comum. E no fundo, muito pacífica, muito sedentária [...] A escrita deles não faz tremer a língua, ela não coloca a *retórica francesa mais tradicional em movimento*⁹. Diante disso, eu tenho a sensação de que tudo que eu tento fazer passa por um corpo a corpo com a língua francesa, um corpo a corpo turbulento mas *primordial*, quero dizer onde a questão [*l'enjeu*] se fixa, onde o essencial está em jogo [*en jeu*] [...] Isso eu tenho em comum com Lacan, ainda que nós escrevamos de uma maneira muito diferente. Ele também tem uma maneira de *tocar* a língua francesa ou de *se deixar tocar* pela língua francesa que, me parece, e se não estou sendo muito injusto, eu não sinto nos outros. Eu compartilho com ele uma atenção constante a um certo movimento da frase, a um trabalho, não do significante, mas da letra, da retórica, da composição, do endereçamento, da destinação, da encenação. Eu me sinto, a esse respeito, bem mais próximo de Lacan que de todos os outros. Ainda que de um outro ponto de vista, Lacan seja tão francês, meu Deus, muito mais do que eu! [...] “eles” são todos mais “francês” que eu, e mais franceses uns que outros e, no entanto, eu ousaria supor que entre a língua “francesa” e eu haveria, houve mais amor. Um amor louco, se se quiser. E ciúmes, ciúme recíproco, se isso não parecer insano demais (DERRIDA; ROUDINESCO, 2001, p. 30).

Trata-se de pôr em movimento a retórica filosófica de língua francesa a mais tradicional. Trata-se igualmente de uma *atenção constante* à língua e à letra, mas também, e fundamentalmente, à retórica. Trata-se de se deixar tocar pela língua e igualmente fazer tremer a língua, torcer a língua de modo colocar a língua em jogo (*en jeu*), em problematiza-la como questão (*enjeu*)¹⁰. No que diz respeito ao texto de Kant, contudo, sua análise do tom em filosofia é motivada por uma preocupação específica. Kant observa a maneira como alguns *ditos* filósofos dão a si mesmos um tom de importância em seu texto filosófico: “se Kant teve a audácia, muito singular na história, de se interessar sistematicamente a um certo tom em filosofia, é preciso em seguida nuançar o elogio que gostaríamos de fazer a ele” (DERRIDA, 1983, p. 19). O interesse kantiano no tom filosófico não equivale a um interesse por uma temática nova no discurso filosófico (o tom, a

⁹ O grifo é meu.

¹⁰ O problema da língua e da *diferença* na língua será justamente a temática da última unidade deste capítulo.

língua, o estilo, a retórica *em* filosofia) mas, ao contrário, trata-se de uma preocupação que se dobra sobre algo que representa uma *ameaça* à própria filosofia; trata-se, na leitura kantiana, de um interesse que se opõe diretamente a supostos atentados à filosofia enquanto tal: “mais gravemente ainda, ele se concentra em um tom que anuncia algo como a *morte da filosofia*” (DERRIDA, 1983, p. 19).

Que ameaça é essa, representada pelo advento de uma tonalidade inaudita até então? Essa ameaça equivale à emergência de um tom que coloca em risco de morte a própria filosofia, na medida em que o tom detectado por Kant está intimamente associado à ideia de uma *revelação sobrenatural*:

de uma visão provocando uma exaltação mística ou pelo menos uma pose de visionário [...] trata-se de uma ‘comunicação sobrenatural’ ou de uma ‘iluminação mística’ que promete um substituto ou um suplemento, um suplente de objeto cognoscível” (DERRIDA, 1983, p. 20).

Kant enxerga na presença desse discurso *místico* na filosofia uma ameaça capaz de levar a filosofia à morte. A aparição no campo filosófico desse *tom de distinção* equivaleria ao fim, à morte do que é “propriamente” filosófico. Kant nomeia esses ameaçadores, esses filósofos de tom distinto, de *mistagogos*. A impostura dos mistagogos é a de *usurpar* à filosofia sua significação própria, qual seja, “literalmente uma sabedoria da vida que se regula sobre um saber ou sobre uma ciência” (DERRIDA, 1983, p. 24). Os mistagogos, com seu tom enaltecido e distinto, estariam transformando a filosofia em um saber para iniciados, em uma iniciação mística, trazendo a filosofia para o campo dos mistérios, transformando a filosofia, não em lógica e metafísica, mas em misticismo não-crítico:

Eles se dizem em relação imediata e intuitiva com o mistério. E eles querem atrair, seduzir, conduzir em direção ao mistério e para o mistério. *Mystagogein* é exatamente isso: conduzir, iniciar no mistério; é a função do mistagogo e do monge iniciador [...] Kant não incrimina a altura do tom enaltecido de distinção [*grand seigneur*] quando ele é justo, natural ou legítimo. Ele visa a subida de tom quando um emergente se autoriza a isso dando ares a si mesmo e abordando signos usurpados do pertencimento social (DERRIDA, 1983, p. 27; 29).

Ora, essa vigilância em nome da *verdadeira* filosofia surge a partir das mãos daquele que sonha com uma polícia do saber e com um tribunal da razão, conforme apresentado em *O conflito das faculdades* (KANT, 1955). Sua tarefa agora, neste breve artigo, é a de apontar para um discurso que perde seu *tônus* filosófico, sua orientação na razão, e caminha em direção a um *esteticismo vazio*,

que seduz por sua retórica, que se presta a toda sorte de interpretações oraculares, por sua promessa de acesso a uma verdade hermética. Um discurso como o dos mistagogos deve *seduzir mais do que provar racionalmente a validade daquilo que diz*. Essa sedução só é capaz de cativar aqueles que se inebriam por seu discurso, na medida em que a manutenção do mistério é garantida por uma “superabundância poético-metafórica”:

Essas pessoas abusam de metáforas, de expressões figuradas (*bildlichen Ausdrücken*) para nos sensibilizar, para nos tornar pré-sensíveis a esse pressentimento [...] Vejam bem, eles não são verdadeiros filósofos, eles recorrem a esquemas poéticos. Tudo isso é literatura. Nós conhecemos bem essa cena hoje e, entre outras coisas, é sobre essa repetição que eu gostaria de chamar a atenção de vocês. Não para tomar partido, eu me pouparei disso, entre a metáfora e o conceito, a mistagogia literária e a verdadeira filosofia, mas, antes, para reconhecer a velha solidariedade entre esses antagonistas e protagonistas (DERRIDA, 1983, pp. 43-45).

Esse recurso de Derrida a Kant tem como objetivo chamar a atenção a dois pontos fundamentalmente. Em primeiro lugar, ao vínculo indissolúvel entre a filosofia e seu outro, entre aquele que acusa e o acusado, entre a metáfora e o conceito, entre a mistagogia e a verdadeira filosofia, entre literatura e razão filosófica. Todas essas polaridades fazem parte de um e mesmo jogo. Todos esses jogos de oposição se mantêm em uma relação de intimidade, em um laço estreito de hetero-dependência. Em segundo lugar, Derrida quer chamar a atenção para a *repetição* dessa vigilância kantiana nos dias de hoje. Evidentemente que os representantes dessa repetição poderiam se multiplicar. Mas o leitor deve ter se dado conta de que um dos alvos silenciosos dessa repetição, da leitura derridiana de Kant que visa os dias de hoje, se encarna prioritariamente na figura de Habermas. E não apenas a figura de Habermas como filósofo, mas sobretudo a figura de Habermas como aquele que reivindica a herança do projeto moderno, a figura de um Habermas *aufklärer*. Ora, Kant igualmente fala em nome da modernidade iluminista que denuncia as obscuridades e metafóricidades presentes no discurso filosófico de seu tempo, assim como Habermas o denuncia em nosso tempo:

Kant fala da modernidade e dos mistagogos de seu tempo, mas vocês terão percebido rapidamente, sem que eu nem mesmo tenha tido a necessidade de designar explicitamente, de nomear ou de tirar todos os fios, a quantas transposições poderíamos nos deixar do lado de *nossa dita modernidade* [...] Cada um de nós é o mistagogo e o *Aufklärer* de um outro (DERRIDA, 1983, p. 53).

Derrida não deixa de lembrar que, hoje ainda, na modernidade de nosso tempo, cada um que se propõe a apontar no *outro* o mistagogo de seu próprio discurso, corre o risco igualmente de se ver transformado no mistagogo de um outro *Aufklärer*. Há uma íntima dependência entre o discurso acusador e “seu” outro. O próprio Kant, na medida em que anuncia um discurso sobre o fim, sobre a ameaça do fim da filosofia, sobre o limite de certa metafísica (na maneira em que ela havia se desenvolvido até aquele ponto), aponta, com tal discurso, ao mesmo tempo e sub-repticiamente, para a possibilidade do advento de uma *outra forma* de discurso na filosofia. Se a filosofia manteve até então um íntimo laço com os *discursos sobre o fim*, com os discursos apocalípticos que fazem do fim e do *limite* o lugar *próprio* à metafísica:

[...] quem quer que viesse sofisticar, dizer a finalidade do fim [*le fin du fin*], a saber o fim do fim [*la fin de la fin*], o fim dos fins, que o fim sempre já começou, que é preciso ainda distinguir entre o fechamento [*clôture*] e o fim, ele participaria do concerto, queira ou não. Porque é também o fim da metalinguagem sobre a linguagem escatológica. Ainda que possamos nos perguntar se a escatologia é um tom ou a voz ela mesma (DERRIDA, 1983, p. 60).

Em uma virada impressionante, Derrida reivindica como *tarefa da modernidade de nosso tempo*, de uma *Aufklärung* que seria a nossa, a *crítica à posição de metalinguagem dos discursos sobre o fim*, do lugar *místico* daquele que observa, na suposta garantia de uma posição externa, metasituada, incólume e não subordinada ao próprio decreto que seu discurso metafísico sobre o fim instaura performativamente. Instaurar um fim, no sentido de um limite que funda performativamente a distinção entre um “dentro” (a metafísica) e um “fora” (a mistagogia preñe de metáforas) é característico do discurso metasituado do filósofo metafísico que supõe a pureza de um dentro em oposição a ameaça de um “fora” – *pharmakon*, escrita, etc. A tarefa de nosso tempo seria precisamente a de apontar a desconstrução dos discursos sobre o fim da “verdadeira filosofia” e sua cumplicidade com a ameaça daquilo que o limitaria “de fora”. Com isso, é necessário apontar igualmente a dependência do “fora” (suplemento, que marca a característica de caos e rebaixamento deste “fora”) na suposta integridade do “dentro”, da ameaça retórica e do verdadeiramente filosófico. Os *Aufklärer* que somos hoje herdamos da modernidade europeia esse “desejo enigmático de vigilância”, desejo que busca, em nome da crítica e da vigilância lúcida, denunciar

toda posição de metalinguagem e todo tom apocalíptico, todo desejo filosófico do fim, do limite, da castração.

Para além da posição de filósofos-profetas que denunciam os mistagogos no interior do discurso filosófico, a denúncia kantiana do misticismo no seio da filosofia – assim como a denúncia habermasiana – se direciona para o abuso da retórica e da metáfora, para a inversão da prioridade do conceito sobre a metáfora de que os falsos filósofos se valeriam. Esse problema não é novo para a obra derridiana. Em um importante artigo de 1971, batizado de *Mitologia branca: a metáfora no texto filosófico* (DERRIDA, 1972c), publicado em *Margens da filosofia*, Derrida analisa o lugar da metáfora na própria produção filosófica. Esse artigo sofreu uma repercussão crítica na obra do filósofo Paul Ricoeur, que no oitavo capítulo de seu *A metáfora viva* (RICOEUR, 1975) responde ao artigo de Derrida com algumas objeções. A resposta derridiana à Ricoeur aparece em 1978 em *Le retrait de la métaphore* (DERRIDA, 1987a).

O tema da morte da filosofia pela valorização e sobreposição da metáfora ao conceito, revivido aqui por Kant, se configura como uma temática que acompanha a própria história do conceito de metáfora. A metáfora é vista, filosoficamente, como a perda provisória de um *sentido próprio*. Mas essa perda, uma vez guiada por aquilo mesmo que ela ameaça (o “próprio”), torna-se cúmplice da filosofia e de sua lei do reencontro do sentido próprio, em uma espécie de desvio permitido, sempre guiado pela função da semelhança (*mímesis*)¹¹, mas permanentemente amparado pela fonte do sentido. No entanto,

¹¹ O tema da metáfora ganha sua definição mais significativa no tratado da *Poética* (ARISTÓTELES, 1987) de Aristóteles, tratado que tem como tema fundamental, a *mímesis*. A *mímesis* revela a *physis* na medida em que, por semelhança, ela permite que o criador torne-se outro de si mesmo, sem deixar de ser aquilo que ele é. Assim, quando o poeta descreve um rio, ele *se torna*, de alguma forma, o rio que ele descreve, os pássaros que cantam, as folhas das árvores. “A *mímesis* é, portanto, nesse sentido, um movimento ‘natural’ [...] a naturalidade em geral se diz, se reúne, se conhece, se aparece, se mira e se ‘mima’ por excelência e em verdade na natureza humana” (DERRIDA, 1972c, p. 283). Só o homem é capaz de imitar e extrair prazer disso. A *mímesis*, em sua associação com a metáfora, é própria ao homem. A *mímesis* é responsável por um desvelamento da natureza (*physis*) que cativa o homem e o ensina desde a infância – é assim que ele adquire seus primeiros conhecimentos (*mathesis protas*). A metáfora está ligada à *mímesis* por compartilharem ambas a mesma natureza. São formas de conhecimento que apresentam o não-conhecido a partir daquilo que é conhecido. Mas igualmente, em certa medida, *mímesis* e *logos* compartilham a mesma raiz. A mesma voz (*phoné*) que dotada de *logos* é capaz de significação (*phoné semantiké*), é precisamente a voz que possibilita ao homem a capacidade de imitação. *Logos* e *mímesis* tem sua origem comum na voz, e ambos são capazes de produzir conhecimento. A *mímesis* produz conhecimento por meio da poética que, segundo Aristóteles, é mais nobre do

essa cumplicidade é ameaçada quando a metáfora se desprende de sua orientação pelo sentido próprio. Aristóteles viu no sofista e em seu uso da *homonímia* uma espécie de abuso da metáfora que apresenta a própria imagem do duplo da filosofia, duplo que a ameaça e a espreita.

Derrida marca como o conceito de metáfora deve ser reconhecido como um conceito eminentemente *filosófico* que permanece sendo um conceito construído integralmente a partir da orientação de uma *teleologia do sentido* e da manifestação da *verdade*. Essa primeira orientação se dá pela condição que regula e baliza todas as possibilidades do metafórico como determinadas pelo encontro, por um lado, de uma espécie de *nomeação* pura “sem diferencial sintático ou pelo menos sem articulação propriamente *inominável*, irreduzível à apropriação semântica ou à interiorização dialética” (DERRIDA, 1972c, p. 323). Essa nomeação se encontra no sentido único, isto é, na possibilidade de um nome dizer e nomear a totalidade da coisa nomeada, sem resto. Na outra direção deste encontro está a manifestação da própria verdade como presença sem véu. Assim, o sentido produzido por um nome, sendo um sentido único designativo daquilo que ele nomeia encontra a manifestação da verdade que é igualmente una. Nesse contexto, a metáfora, apesar de congênita a esse processo, traz em si uma ameaça mortal à filosofia e a esse projeto de nomeação da verdade.

Como mostram tanto Derrida quanto Ricoeur, o conceito de metáfora nasce de um vínculo direto com a reflexão aristotélica sobre o *onoma*¹². Na origem da teoria da metáfora em Aristóteles, há forçosamente um elemento, *ele próprio não-metafórico*, capaz de dizer o *próprio à coisa*, capaz de nomear propriamente; este elemento é o nome/palavra, o *onoma*. Nenhum nome – seja o sol, o raio, a semente, etc. – é *em si mesmo* um nome metafórico. A metáfora consiste especificamente na *substituição* ou *transporte* de um nome próprio, tendo um sentido único e um referente fixo, por um *outro nome* (este último, metafórico). Eis a definição mais tradicional da metáfora na *Poética* (ARISTÓTELES, 1987, p. 220; 1457b) de Aristóteles e que será repetida em seu

que a história, na medida em que esta diz o particular, enquanto a poética diz o semelhante, o geral e o necessário.

¹² O *onoma* é frequentemente traduzido como *nome*, como aquilo que pode nomear; em uma outra possibilidade de tradução, traduz-se legitimamente o *onoma* por *palavra*.

tratado sobre a *Retórica*¹³ (ARISTÓTELES, 2012). Portanto, na origem do gesto metafórico em Aristóteles está um “primeiro motor não metafórico” capaz de nomear *efetivamente* segundo o modo próprio e a partir do qual toda metáfora deve orbitar. A teoria da metáfora remete necessariamente à teoria dos nomes e à sua capacidade de nomeação e de sentido único. Não se trata, no entanto, na leitura aristotélica da relação entre nome próprio e metáfora, de uma polaridade simples que se traduziria em termos de ‘sentido próprio’ x ‘sentido figurado’. A propriedade de um nome repousa em uma nuance mais fina que se encontra na diferença entre o termo *kurion*, o nome corrente, o *idion* e o *allogrios*. O termo *kurion* designa a propriedade de um nome em sua designação usada em sentido dominante, em seu sentido capital, corrente. Ainda que frequentemente o termo *idion* seja traduzido pelo mesmo termo que o *kurion*, isto é, o *próprio*; o *idion* parece ser usado de maneira mais rara como *oposição* completa ao *desvio*, a tudo que é próprio do nome (incluindo aí também a metáfora). Mas o *kurion* se estabelece no texto aristotélico em oposição a *allogrios*, o nome que designa alguma outra coisa, um nome estrangeiro ao sentido próprio. *Allogrios* implica a noção de empréstimo, de um sentido que foi deslocado de seu sentido próprio e que vem de alhures:

é sempre possível definir um domínio de origem, ou de empréstimo, da metáfora [...] resta apenas um passo para decidir pela oposição tornada tradicional do *figurado* ao *próprio*; esse passo, a retórica ulterior o dará; mas nada indica que Aristóteles o tenha tomado ele próprio (RICOEUR, 1975, pp. 26, 27).

É curioso que após a passagem citada acima, Ricoeur atribua a Derrida a interpretação oposta àquela que está presente em *Mitologia branca*, interpretação

¹³ Mais precisamente, Aristóteles definirá a metáfora como *transporte*. Transporte de um nome (*onoma*) a outro nome. O primeiro modelo de transporte será feito do gênero à espécie (*genos/eidos*): “Aqui meu navio se detém”. A palavra mais generalizada “deter” substitui o nome “ancorado” que seria o nome mais próprio (*eidos*), sua espécie específica. Um segundo modelo de transporte de nomes seria feito da espécie ao gênero (*eidos/genos*). Aristóteles oferece como exemplo: “milhares de gloriosos feitos Ulisses levou a cabo”. Neste caso, “milhares” se configura como uma espécie em geral que aponta para o gênero “múltiplo”, isto é, para uma multiplicidade de ações cometidas por Ulisses que não forçosamente se contam aos milhares (mas que a palavra “milhares” se transpõe no intuito de indicar grande quantidade). Na terceira forma da metáfora está o transporte de nomes entre espécies: “Tendo-lhe esgotado a vida com sua espada de bronze” e “cortando com o duro bronze”, sendo “esgotar” e “cortar” duas formas de “retirar” (a vida). Por fim, a quarta forma da metáfora, e que Aristóteles não esconde entender como a mais importante – sendo a única forma apresentada no tratado sobre a *Retórica* – é a chamada *analogia*. A analogia consiste em tomar quatro nomes e substituir os nomes dois a dois, onde o segundo termo se enuncia no lugar do quarto e o quarto no lugar do segundo nome. Aristóteles se utiliza do exemplo extraído de Empédocles que considera a velhice a “tarde da vida”. Assim, se tomamos a seguinte disposição de nomes “dia/tarde x vida/velhice”, o segundo nome “tarde” substitui o quarto nome “velhice” em sua relação com “vida”: velhice = tarde da vida.

que o próprio Ricoeur explicitamente também compartilha. Em seu texto de 1978, em resposta a Ricoeur, Derrida protestará: “é frequentemente porque eu subscrevo certas proposições de Ricoeur que estou tentado a protestar quando o vejo opô-las a mim, como se elas não fossem já lisíveis no que eu escrevo” (DERRIDA, 1987a, p. 69).

Um nome só é próprio quando ele comporta um único sentido¹⁴. A univocidade do sentido é parte da própria essência da linguagem. É precisamente pela possibilidade de comportar um único sentido que o nome é capaz de designar a coisa mesma em sua permanência. O sentido único – tanto em Aristóteles, quanto em Habermas ainda que neste último haja a dependência contraditória de uma prática dialógica – é o *telos* da própria linguagem. Dizer é dizer o um; é nomear com um único e mesmo sentido. Aristóteles reconhece, no entanto, que todo e qualquer nome *pode ter múltiplos sentidos*. Ao reconhecer a polissemia da linguagem, Aristóteles exige que os vários sentidos que uma palavra pode comportar sejam *claramente distintos entre si* e existam em *número limitado*. Deste modo, ainda que polissêmica, cada palavra permanece sendo dotada de um sentido definido ainda que plural, uno ainda que variado.

A linguagem só é o que ela é, linguagem, desde que se possa controlar e analisar a polissemia. Sem resto. Uma disseminação não controlável não é nem mesmo uma polissemia, ela pertence ao fora da linguagem (DERRIDA, 1972c, p. 295).

Toda a teoria dos nomes que comanda a metáfora – que se estabelece a partir da teoria dos nomes simples – tem como objetivo garantir e assegurar o lugar do próprio e da correspondência da verdade. Sob a condição de ser dotado de um único sentido, o nome é chamado de *nome próprio (idion onoma)* desde que carregue uma significação definida (única). A teoria da analogia do ser depende da unidade da significação para garantir a possibilidade dialética de designação da coisa. A equivocidade do ser encontra repouso na univocidade do sentido, nessa lei fundamental que garante a própria capacidade de dizer algo; produzir um sentido único em que se compreenda dialeticamente o ser. Toda exploração da *homonímia* em uma polissemia não controlável e que não remete a um sentido único, ameaça de morte a filosofia. A filosofia, desde Aristóteles, não pode suportar a ferida ao um, a diferença que rompe a unidade do sentido único e

¹⁴ Investigaremos essa proposição de Aristóteles, presente no livro Γ da *Metafísica*, em sua relação com a contradição performativa de Habermas, no próximo capítulo.

da definição controlável: “esse ideal aristotélico, nenhuma filosofia, enquanto tal, jamais renunciou. Ele é a filosofia” (DERRIDA, 1972c, p. 295).

Mas o próprio do nome não se confunde com a essência. *É precisamente essa distinção entre o próprio e a essência que permite a metáfora.* A metáfora permite conhecer a coisa fora de uma referência imediata ao próprio. Ela atribui predicados e propriedades – enxertados ou extraídos de lugares originais distintos – à entes a partir dos quais tais predicados não eram deduzidos inicialmente. A metáfora faz deslizar as propriedades em relação às coisas e as cruza umas com as outras (como atribuir “entardecer” à “vida”, querendo designar a velhice, por exemplo). Essas propriedades *atribuídas* às coisas não são aquelas que estariam ligadas à essência das coisas designadas, mas são predicados *transpostos*. O que é curioso em relação a metáfora é sua capacidade de transpor os predicados da essência por predicados oriundos de outro nome próprio, sem que a definição se torne *falsa*. O que significa dizer que a metáfora perverte o sentido próprio do nome e atribui predicados distintos àqueles ligados à essência sem, contudo, produzir necessariamente engodo. A metáfora, portanto, repousa sobre a questão da definição, mas não é filosoficamente capaz de, por si mesma, abalar a questão da verdade. Contudo, o risco de toda metáfora é precisamente o de, ao dar a conhecer a coisa mesma de maneira *impropria*, ela acabe por se perder ou escapar do essencial, não se ancorando mais em nenhum nome próprio:

Se toda metáfora é uma comparação ou uma analogia elíptica, nós estamos diante de um caso de uma metáfora por excelência, a um desdobramento metafórico, a uma elipse de elipse [...] E, no entanto, em uma frase, em um parêntese imediatamente fechado, Aristóteles evoca acidentalmente o caso de uma *lexis* [uma enunciação] que seria de ponta a ponta metafórica. Nenhum nome próprio está ao menos presente nela, aparente como tal [...] Depois de ter designado uma coisa por um nome que pertence a outra, nega-se uma das qualidades próprias a esta última; por exemplo, ao invés de chamar o escudo de “espada de Ares” chamaremos de “espada sem vinco”. Mas esse procedimento, Aristóteles não diz, mas pode continuar e se complicar ao infinito. Nenhuma referência estando mais propriamente nomeada nessa metáfora, a figura é tomada na aventura de uma longa frase implícita, de um relato secreto onde nada nos assegura que ele nos reconduzirá ao nome próprio. A metaforização da metáfora, sua sobredeterminação sem fundo, parece inscrita na estrutura da metáfora, mas como sua negatividade (DERRIDA, 1972c, pp. 290, 291).

A metáfora, a partir de sua própria estrutura, assegura que o sentido, segundo sua operação, pode se aventurar de maneira solitária, de modo completamente desligado da coisa mesma que ela deveria fazer conhecer (apresentar o desconhecido a partir do conhecido, dirá a *Retórica*). Essa errância

do sentido ameaça de perto toda a *onomatologia* aristotélica. O sentido de um nome pode se perverter e passar a não designar a coisa mesma que habitualmente ele designaria. A metáfora representa uma potência de deslocamento de sentido onde a significação estará em uma espécie de disponibilidade “entre o sem-sentido/absurdo [*non-sens*] precedendo a linguagem (ela tem um sentido) e a verdade da linguagem que diria a coisa tal qual ela é em si mesma, em ato, propriamente (DERRIDA, 1972c, pp. 287, 288). Ora, se a linguagem deve forçosamente designar *uma* coisa, se o nome deve ter um sentido e significar uma única coisa, o vínculo da metáfora ao mesmo tempo com o não-sentido que precede a linguagem, por um lado, e com o nome próprio, por outro, se configura como um vínculo entre o que é humano (a linguagem dotada de sentido único) e o não-humano (o sem sentido que precede a linguagem):

a cada vez que a polissemia é irreduzível, quando nenhuma unidade de sentido não é nem mesmo prometida, estamos fora da linguagem. Por conseguinte, fora da humanidade [...] Aquele que não submete a equívocidade a esta lei já é um pouco menos do que um homem: um sofista, que em suma não diz nada, nada que se possa resumir em um sentido (DERRIDA, 1972c, p. 296).

O sofista será precisamente essa figura que Aristóteles considera como uma planta¹⁵, alguém incapaz de dizer algo porque incapaz de produzir um sentido único. Menos que um homem, o sofista explora a metáfora sem consideração pelo sentido, pelo nome próprio. Ao não dizer nada de único, o sofista simplesmente *não diz nada*. Ele é menos que um homem (é uma planta). Se o filósofo tem alguma coisa a dizer, será precisamente designar aquilo que há de *humano* na linguagem, próprio à voz humana como *phoné semantiké*, isto é, como voz dotada de *logos* capaz de significar algo, o que equivale a significar algo de um. Eis o risco próprio à metáfora: ela ameaça de dentro a filosofia. Ela transita entre o sentido e o não-sentido, entre o humano e a planta, entre significar o um e a disseminação que não promete a segurança do sentido único e da manifestação da verdade. A metáfora é principal alvo de disputa entre a filosofia e seu “outro”:

A metáfora, portanto, comporta sempre sua morte em si mesma. E essa morte é sem dúvida também a morte *da* filosofia. Mas esse genitivo é duplo. É tanto a morte da filosofia, morte de um gênero pertencente à filosofia que é pensado aí e aí se resume, se reconhece em se realizando; quanto a morte de uma filosofia que não se vê morrer e que não se encontra mais aí (DERRIDA, 1972c, p. 323)

¹⁵ Voltaremos a este problema na próxima unidade.

A ameaça, tão temida por Kant e também por Aristóteles e Habermas, do fim da filosofia por parte daqueles que se valem da metáfora no seio do texto filosófico, é tão antiga quanto a própria história do conceito de metáfora. Mas qual história da metáfora? O que é o conceito de metáfora? A metáfora é, antes de mais nada, *um conceito metafísico* na leitura derridiana. Trata-se de um filosofema clássico que é regido por uma rede de outros filosofemas que correspondem igualmente a tropos que compõem o *corpus* metafísico. Impossível compreender o conceito de metáfora sem compreender, ato contínuo, a rede conceitual metafísica da qual ela pertence e que engendrou o próprio conceito filosófico de metáfora. O problema é que este empreendimento esbarra necessariamente naquilo que Derrida chama de *suplementariedade trópica*, a saber, algo que se produz no sistema metafísico como dizendo respeito exclusivamente a todo gesto metafórico, um campo *delimitado* apontado sempre como *excesso ao sistema*. A metáfora suplementar é uma posição conceitual metafísica sem a qual não se poderia construir o conceito metafísico de metáfora e, portanto, nem mesmo o conceito de *nome próprio*. No limite, a partir desse campo *suplementar* ao conceitual e às coordenadas que ele institui, toda tentativa de definir finalmente a ideia de um campo metafórico se encontra em uma aporia.

O campo metafórico não é jamais saturável. Ora, *o próprio conceito de metáfora não se entrega ele mesmo como admitidamente metafórico* (ele é metafísico!). No entanto, ele se institui a partir de polaridades conceituais *instituintes*, como as do próprio e do impróprio, por exemplo, sustentadas nesse *suplemento trópico* que permanece mais além do “próprio”. *Principal consequência* da derivação da metáfora ao campo filosófico, e da própria filosofia e de sua história em sua inscrição no seio da metaforicidade: “de um lado, é impossível dominar a metafórica filosófica, como tal, do *exterior*, se servindo de um conceito de metáfora que permanece um produto filosófico. Só a filosofia pareceria deter qualquer autoridade sobre suas produções metafóricas” (DERRIDA, 1972c, p. 272). Toda forma de lida com o conceito de metáfora depende de instrumentos teóricos que são oriundos do próprio campo metafísico e da metaforicidade instituinte da conceitualidade desse campo. Portanto, *toda filosofia que visa dar conta da totalidade do campo metafórico só produzirá como efeito a evidenciação daquelas condições em que a própria filosofia conformou a*

metáfora, só encontrará aquilo que a filosofia já havia plantado ali como sendo parte das *condições* metafísicas do campo metafórico. A linguagem filosófica constituinte da metaforologia não é capaz de dar conta de sua própria raiz metafórica:

A constituição de oposições fundamentais da metaforologia (*physis/tekhne*, *physis/nomos*, sensível/inteligível, espaço/tempo, significante/significado, etc.) é produzida através da história de uma linguagem metafórica ou, antes, através de movimentos “trópicos” que por não poderem mais ser chamados por um nome filosófico, *metáfora*, não fazem mais, pela mesma razão, uma linguagem “própria”. [...] Por definição, não há, portanto, categoria propriamente filosófica para qualificar um certo número de tropos que condicionaram a estruturação de oposições filosóficas ditas “fundamentais”, “estruturantes”, “originais”: tantas “metáforas” que constituiriam o título de tal tropologia, as palavras “*tour*” [volta, torre] ou “tropo” ou “metáfora” não escapariam à regra. (DERRIDA, 1972c, pp. 272, 273).

O que essas figuras tropológicas visam na constituição metafísica do campo da metáfora é precisamente uma “essência rigorosamente independente do que elas transpõem”. Há um ponto cego na mitologia metafísica que diz respeito a incapacidade do filósofo em pensar a metaforicidade que alimenta os conceitos “próprios” ou conceitos supostamente independentes de todas as transposições metafóricas, que, por sua vez, instauram as condições do conceito de metáfora. Essa essência independente regula o metafórico a partir de uma nomeação dita “própria”. É a definição desta essência e de seus desvios que a oposição do próprio e do não-próprio, da essência e do acidente, do inteligível e do sensível visam. Tal essência independente, que opera como um suplemento metafórico a partir do qual apenas a filosofia teria autoridade de alcance, estrutura o jogo filosófico entre a linguagem própria, vizinha a essência independente, e a linguagem “propriamente” metafórica, desautorizada em sua nomeação da coisa, operando como um *desvio controlado* em relação ao próprio. Ora, a própria linguagem que diz a metáfora é instituída em íntima dependência ao conceito filosófico de metáfora. A própria trama de conceitos que rege a definição de metáfora tem uma origem ela própria metafórica, no sentido de tropos definidores e não definidos. O conceito de metáfora é tomado nessa cadeia conceitual que constitui o que “se poderia mesmo dizer [ser] a *única tese* da filosofia, essa que constitui o conceito de metáfora” (DERRIDA, 1972c, p. 273). A tese que opõe o próprio ao metafórico, a verdadeira filosofia à sua morte ou limite, é, não apenas uma instauração de uma polaridade que define o campo do metafórico, *essa tese é igualmente a própria metafísica*. Essa tese vaga em distintas funções, segundo

cada edifício filosófico, e vaga igualmente em distintas *figuras* do próprio discurso filosófico: o sol, centro heliotrópico do conhecimento e da verdade (na alegoria da caverna de Platão, por exemplo), mas também a semente que faz brotar e fertiliza; eu acrescentaria, a fundação, que remete a engenharia ou arquitetura de um edifício filosófico, entre outras. Essa tese que constitui a filosofia *a partir da oposição à metáfora* como desvio do próprio, se faz sentir igualmente nas figuras filosóficas (e metafóricas) da luz e da escuridão, da exigência de clareza, de iluminação (iluminista), de fundamento *contra* toda obscuridade: basta se valer da mínima noção filosófica que orbita em torno do conceito de metáfora (e contra a ameaça da metáfora) para se dar conta de sua própria metaforicidade:

Se tomássemos cada termo da definição proposta pela *Poética*, nós reconheceríamos nela a marca de uma figura (*metáfora* ou *epiphora*, é também um movimento de translação espacial; *eidos*, é também uma figura do visível, um contorno ou uma forma, o espaço de um aspecto ou de uma espécie; *genos* é também uma filiação, a estirpe de um nascimento, de uma origem, de uma família, etc.). Vê-se o que todos esses tropos mantêm e sedimentam no entrecruzamento de suas raízes. Não se trata, no entanto, de reconduzir a função do conceito à etimologia do nome, segundo uma linha. É para evitar esse etimologismo que demos atenção à articulação interna, sistemática e sincrônica, dos conceitos aristotélicos. No entanto, nenhum de seus nomes sendo um X convencional e arbitrário, o vínculo histórico ou genealógico (não dizemos etimológico) que liga o conceito significado à seu significante (à língua) não é uma contingência redutível. Essa implicação do definido na definição, esse abismo da metáfora não cessará nunca de se estratificar, ao mesmo tempo de se ampliar e de se consolidar: luz (artificial) e habitat (deslocado) da retórica clássica (DERRIDA, 1972c, pp. 301, 302).

Uma retórica que escapa e transborda de seu “habitat” filosófico, portanto, domina a construção das próprias polaridades filosóficas que, ao mesmo tempo, supõem serem capazes de delimitar um campo “próprio” e exclusivo a tudo o que diz respeito à retórica. Se apaga, assim, a importância do “definido *na definição*”. Oculta-se, assim, a designação da metáfora como ameaça a toda designação. Assim se produz a noção de uma espécie de *deslocamento* incluída na própria definição de metáfora; uma transferência, transporte ou transposição de algo em relação a seu lugar “próprio”. A metáfora guarda uma íntima dependência à reafirmação do próprio. E os conceitos mais “arcaicos” (*arkhé?*) da metafísica tornam ainda mais problemática a presença da tropologia na filosofia. Todos esses conceitos “a começar por aqueles de tropo e de *arkhé*” ditos conceitos “fundamentais” são carregados de um caráter metafórico: “o [próprio conceito de] fundamental responde pelo desejo do solo firme e último, do terreno de

construção, da terra como sustentação de uma estrutura artificial” (DERRIDA, 1972c, p. 267). Não se trata, como foi dito antes, de reconstituir, a partir de uma linhagem etimológica, uma suposta “origem” de onde emarcaria o sentido “próprio” da metaforicidade filosófica. Derrida pensa a metáfora além da problemática do próprio e do impróprio. Trata-se, ao contrário, de pensar além de um “centro”, de pensar a partir do “deslize” do nome ou disseminação do sentido, desse caráter “negativo” da metáfora, da disseminação que a metáfora possibilita antever, ainda que seja negada, desde Aristóteles.

A metáfora, portanto, não é delimitável a partir de um centro do qual seria possível determinar uma “família” ou um grupo *essencialmente* metafórico. O sonho fundamental da filosofia seria o de encontrar uma metáfora *possível*, um nome essencialmente metafórico, um deslize originário do nome a partir do qual seria possível reduzir e circunscrever todo o jogo metafórico da filosofia à uma simples metáfora fundamental, determinável em sua transposição original. “Se tentássemos por exemplo fixar o diagrama da metafórica própria (ou presumida) de Descartes”, supondo-se ser possível delimitar um conjunto de metáforas rigorosamente delimitável, “encontraríamos aí a cera e a pena, o hábito e a nudez, o navio, o relógio, as sementes e o imã, o livro, o bastão, etc.” (DERRIDA, 1972c, p. 318). Mas isso não seria o bastante. Ao buscar recuperar a lógica de tal metaforicidade no que se chama discurso filosófico de Descartes, seria necessário, antes de mais nada, reconstituir um discurso que toma a si mesmo por não-metafórico e perceber nele o valor metafórico de seus próprios esquemas e sequências:

Certamente, as metáforas da luz e do círculo, tão importantes em Descartes, não se organizam como fazem em Platão ou em Aristóteles, em Hegel ou em Husserl. Mas se vamos ao ponto mais crítico e o mais propriamente cartesiano da abordagem crítica, no ponto da dúvida hiperbólica e da hipótese do Gênio Malígnio, no ponto onde a dúvida estremece não apenas as ideias de origem sensível mas as ideias “claras e distintas” e as evidências matemáticas, sabemos que o que permite ao discurso recomeçar e dar continuidade, sua fonte última, é designada como *lumen naturale*. A luz natural e todos os axiomas que ela dá a ver não são jamais submetidas à dúvida mais radical. Esta se desenvolve *na* luz (DERRIDA, 1972c, p. 318).

A operação metafórica age em uma rede de nomes que ela ao mesmo tempo instaura e submete. Se fosse possível determinar e delimitar aquilo que seria a “verdadeira” metáfora, se fosse possível realizar esse sonho filosófico, não haveria, portanto, metáfora. Encontrar-se-ia, ao invés disso, a segurança do

próprio, a legibilidade do sentido próprio *nomeado como* metafórico. A metáfora é, antes, um jogo plural. Trata-se de um jogo que penetra a sintaxe e que dá origem a um texto que, ao mesmo tempo, *não se esgota* na história de seu sentido e que também “não pode ser isso que ele é senão se apagando” (DERRIDA, 1972c, p. 320). A expectativa de reconstrução da história de um sentido metafórico busca o reencontro histórico com um centro de “decadência” do sentido próprio. Mas a metáfora se apaga em sua metaforicidade. A *mitologia branca* é essa mitologia que reflete a cultura do homem branco ocidental que toma *sua própria mitologia* – a metafísica – como um idioma universal: “a metafísica apagou nela mesma a cena fabulosa que a produziu e que, no entanto, permanece ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto” (DERRIDA, 1972c, p. 254). Metafísica, mitologia branca onde a metáfora se retira. Onde a metáfora se retraça.

Em sua resposta ao trabalho de Derrida sobre a metáfora, Paul Ricoeur sintetiza do seguinte modo a hipótese derridiana:

Lá onde a metáfora se apaga, o conceito metafísico se ergue [...] Essa eficácia da metáfora usada, assim marcada pela produção do conceito que apaga seu rastro [*la trace*] tem como última consequência que o discurso sobre a metáfora seja ele próprio tomado pela metaforicidade universal do discurso filosófico [...] O paradoxo é o seguinte: não há discurso sobre a metáfora que não se diga em uma rede conceitual ela própria engendrada metaforicamente (RICOEUR, 1975, p. 364).

Mas Ricoeur se opõe à essa leitura, exigindo o reconhecimento de metáforas com caráter produtivo, metáforas vivas em oposição às metáforas “mortas” ou apagadas de Derrida; ao mesmo tempo em que ele defende ter dissolvido a problemática derridiana da metáfora, reconhecendo que a circularidade da metáfora no texto filosófico seria solucionada uma vez que reconhecêssemos que “a posição do conceito precede dialeticamente a da própria metáfora” (RICOEUR, 1975, p. 372). Aristóteles já havia definido a metáfora como *epífora* da palavra. O que significa dizer que ela seria uma palavra que tem sua inserção em uma rede de inter-significações que não difere dos conceitos maiores de *physis*, *logos*, *onoma*, etc. A metáfora “usada”, gasta, que Derrida supostamente teoriza segundo Ricoeur, serviria para a fabricação ulterior do conceito de metáfora. Mas seria preciso reconhecer uma possibilidade de rejuvenescimento da metáfora naquilo que Ricoeur chama de *metáfora viva*.

“Nada se opõe a que o fato de linguagem que constitui a metáfora seja ela própria ‘reescrita’ com a ajuda de diferentes ‘ficções heurísticas’ que suscitem, sejam novas metáforas vivas, sejam metáforas usadas, depois renovadas” (RICOEUR, 1975, p. 373). A possibilidade de rejuvenescimento de metáforas mortas permite sempre enxertar novas produções conceituais à própria produção metafórica, fazendo da metaforicidade da filosofia um jogo dinâmico, vivo: “assim, o efeito de abismo que produz ‘essa implicação do definido na definição’ se dissipa quando hierarquizamos corretamente o conceito de epífora e seu esquema” (RICOEUR, 1975, p. 373).

Assim como Habermas, Ricoeur apela a uma recuperação da hierarquização do conceito em relação à metáfora (instituída desde Aristóteles). Assim como Habermas, Ricoeur enxerga em Derrida um continuador de Heidegger. Essa interpretação se sustenta eminentemente em uma nota de rodapé de *Mitologia branca*, onde Derrida cita uma famosa frase de Heidegger: “o metafórico só existe no interior da metafísica” (HEIDEGGER *apud* DERRIDA, 1972c, p. 269). Toda a leitura feita por Ricoeur de *Mitologia branca* depende de uma determinada compreensão da obra derridiana, e notadamente de sua teoria da metáfora, que se traduz como uma extensão e radicalização da passagem citada do texto heideggeriano. Derrida argumenta que toda sua leitura *coloca* justamente *em questão* a interpretação da relação da metáfora ao conceito, lida frequentemente simplesmente como uso ou como desgastamento – interpretações que podem ser encontradas em Hegel e Nietzsche, e que Derrida *critica* explicitamente.

Ao contrário, a leitura derridiana da metáfora como uso e como “devir-usado” se direciona no sentido de apontar na conceitualidade metafísica a produção de uma mais-valia do conceito, segundo as leis do que Derrida chamou de complementaridade metafórica ou complementaridade trópica. Ele igualmente nega ser um simples continuador de Heidegger, na medida em que para este último, a metaforicidade da filosofia está ligada à história do Ser e de sua retirada [*retrait*] que permanece intimamente ligada ao movimento da presença e da verdade *na* metafísica. Toda a história da metafísica ocidental para Heidegger corresponderia a uma época onde seria possível apontar o processo de retirada do Ser e ao mesmo tempo da apresentação de uma série de disfarces e de desvios, de figuras de

caráter metafórico alocadas em uma estrutura tropológica produzida a partir da retirada essencial do Ser:

a metafísica não teria apenas construído e tratado o conceito de metáfora, por exemplo, a partir de uma determinação do ser como eidos; ela estaria também em situação tropica em relação ao ser ou ao pensamento do ser (DERRIDA, 1987a, p. 79).

Deste modo, o Ser só se deixaria nomear a partir de uma estrutura metafórica e metonímica que a metafísica produziu como sendo sua própria conceitualidade.

A metafísica [...] tende a reunir [rassambler] em uma semelhança [ressemblance] todas essas distâncias metonímicas em uma grande metáfora do ser ou da verdade do ser. Essa reunião seria a língua da metafísica (DERRIDA, 1987a, p. 79).

Mesmo negando uma simples filiação imediata em relação à Heidegger, Derrida admite a importância fundamental da noção de retirada [*retrait*] que ele forja a partir do gesto heideggeriano em relação à metáfora em seu contexto metafísico. Essa noção opera como instrumento fundamental que possibilita pensar a metáfora e a conceitualidade metafísica para além da polaridade tradicional do próprio e do impróprio:

*Retirada não é nem uma tradução nem uma não-tradução (no sentido corrente) em relação ao texto heideggeriano; ela não é nem própria nem literal, nem figurada nem metafórica. “Retirada do ser” não pode ter um sentido literal ou próprio na medida em que o ser não é alguma coisa, um ente determinado que poderíamos designar. Pela mesma razão, a retirada do ser dando lugar tanto ao conceito metafísico de metáfora quanto à sua retirada, a expressão “retirada do ser” não é *stricto sensu* metafórica (DERRIDA, 1987a, p. 81).*

É importante notar que Derrida joga aqui com os sentidos possíveis da palavra francesa *retrait*, ao mesmo tempo *retirada* e *retraçar*; retrair e traçar novamente ou reforçar um traço. Assim, a palavra *retrait* exprimiria o duplo gesto filosófico da metáfora: ao mesmo tempo algo que insiste discretamente, que transborda invisivelmente os limites que lhe foram oferecidos e se insinua desapercivelmente em *todo* o jogo metafísico; e algo que é marcado sempre por um traço suplementar, um traço ou uma marca que ela própria inscreveria a cada vez novamente em toda textualidade. A metáfora se retraça, se refaz a cada vez e se reinscreve com um novo traço no texto, traço sempre renovado e jovem. Esse traço suplementar da metáfora passa a ser a condição da própria compreensibilidade do texto metafísico e do lugar da escrita literária. Desde

Aristóteles a metáfora nos daria a conhecer, a partir daquilo que é o mais familiar, a experiência de algo desconhecido. Derrida propõe pensar, a partir da noção de retirada/retraçar, isso que suspostamente seria o conhecido daquilo que se faria conhecer metaforicamente, isto é, o traço da metáfora:

ora, o que acontece aqui é, por uma vez pelo menos, nós só podemos pensar o traço do re-tiro [*le trait du re-trait*], isto é, o *jogo instituinte da metáfora*, sua participação silenciosa *naquilo mesmo que igualmente e silenciosamente a institui*, “sobre a retirada [*retrait*] do que se teria traçado [*tracée*], com o bordejamento metafísico, a estrutura corrente do uso metafísico (DERRIDA, 1987a, p. 82).

Ora, problematizar o papel *instituinte* da metáfora naquilo mesmo que institui seu próprio conceito, problematizar as bordas e fronteiras do discurso metafísico não significa, em primeiro lugar, decretar o fim da metafísica (gesto presente em Kant e em Aristóteles, típico à metafísica, que analisaremos adiante); nem mesmo propor uma *inversão* da hierarquia entre metáfora e conceito canonizada desde Aristóteles, como argumenta Habermas em seu texto. Derrida quer problematizar os constrangimentos metafísicos do discurso do próprio e do impróprio, do pensamento *sobre* a metáfora e o conceito. Uma vez mais, a clareza de Derrida é inegável: “eu jamais reduzi o conceito à metáfora ou ainda, como recentemente me acusa Habermas, a lógica à retórica (e também não a filosofia à literatura, como dizíamos anteriormente). Isto é dito claramente em numerosos lugares, especialmente em ‘A mitologia branca’ que propõe outra ‘lógica’ das relações entre conceito e metáfora” (DERRIDA, 1992b, p. 237). Ao pensar essa outra “lógica” da relação entre metáfora e conceito, a escrita filosófica não permanece livre de tudo aquilo que o gesto metafísico compreendeu como “ameaça” ou como “impureza” em relação ao “verdadeiramente” filosófico: “eu não acredito que haja uma ‘escrita especificamente filosófica’, uma única escrita filosófica onde a pureza seja sempre a mesma, ao abrigo de todas as contaminações” (DERRIDA, 1992b, p. 231). Assim, aquilo que poderia ser visto dogmaticamente como sendo o “verdadeiramente” literário, limitado e delimitado ao campo da *poiesis* artística, não é estranho à própria filosofia.

Mas exigir, como faz Habermas contra Derrida, a manutenção de uma hierarquia conceitual sustentada em um cânone – no cânone metafísico de Aristóteles –, exigir a manutenção da superioridade do conceito sobre a metáfora, da filosofia sobre a literatura, equivale a exigir a manutenção de oposições

hierarquizadas que anseiam por um centro estável e instaurador de um suplemento (metafórico ou tropológico). Trata-se de manter a dominação de um termo superior sobre um termo rebaixado: enquanto o termo que domina a hierarquia mantém sua superioridade graças a seu reivindicado pertencimento à família da presença e do *logos*, isto é, graças à sua proximidade ao não-metafórico, o termo rebaixado funciona como uma forma de definição da queda e da decadência do termo dominante. Para Derrida, a desconstrução tem sucesso onde os partidários da teoria dos *speech acts*, como Habermas, falham. A desconstrução se produz onde há a constante oscilação entre teoria e ficção, entre conceito e metáfora; ela equivale ao apelo por uma nova forma de pensamento que aponta para a hetero-dependência entre essas polaridades:

A oscilação infinitamente rápida entre performativo e constativo, linguagem e metalinguagem, ficção e não-ficção, auto- e hetero-referência, etc., não produz apenas uma instabilidade essencial. Essa instabilidade constitui o próprio acontecimento, digamos, a obra da qual a invenção perturba normalmente, se podemos dizer, as normas, os estatutos e as regras. Ela pede tanto uma nova teoria, quanto a constituição de novos estatutos e de novas convenções capazes de dar conta da possibilidade de tais acontecimentos e de estar à sua altura [*et de se mesurer à eux*]. Não estou certo de que, em seu estado atual, a representação dominante da *speech act theory* seja capaz disso, tanto quanto as teorias literárias de tipo formalista ou hermenêutica (semantista, tematista, intencionalista, etc.) (DERRIDA, 1987b, p. 25).

Por fim, a acusação, feita por Habermas, de um nivelamento da diferença entre filosofia e literatura, entre metáfora e conceito por parte de Derrida repousa sobre uma grave incompreensão. Como o *filósofo da diferença* poderia desejar eliminar justamente a *diferença* própria àquilo que constitui a filosofia? Como um pensador da diferença poderia simplesmente não enxergar ou simplesmente desconsiderar a *diferença*? Justamente por pensar aquilo que é fundamental à constituição do discurso filosófico é que Derrida ameaça aquilo que constitui “o” filosófico “enquanto tal”. Como afirma John Caputo: “[Derrida] sempre lutou contra a dissolução da filosofia na literatura ou nas humanidades. O direito [*right*] à filosofia não significa que pode-se ir ‘direto à [*right to*] - imediatamente para - a filosofia’ (*droit à la philosophie*¹⁶) - sem cuidadosa preparação e trabalho disciplinado” (CAPUTO, 1997, p. 56). Um filósofo é alguém para quem a filosofia nunca está dada. Essa frase derridiana ecoa precisamente aquilo que é a marca do gesto da desconstrução:

¹⁶ Analisaremos a importância do conceito de *direito à filosofia* no último capítulo desse trabalho.

[...] a instituição acadêmica da filosofia reivindicou sua própria autonomia, praticou a denegação em relação à sua própria língua, ao que você chama a “literalidade” e a escrita em geral, desconhecendo as normas de seu próprio discurso, as relações entre fala [*parole*] e escrita, os procedimentos de canonização de textos maiores ou exemplares, etc. Aqueles que protestam contra todas essas questões entendem proteger certa autoridade institucional da filosofia, tal como ela se imobilizou em um dado momento. Protegendo-se contra essas questões, e contra as transformações que elas supõem e clamam, é também contra a filosofia que eles protegem a instituição (DERRIDA, 1992b, p. 231).

Ir contra os cânones institucionais, pensar a filosofia em um gesto de trabalho cuidadoso, pôr a filosofia e a história da filosofia em movimento, não equivale a ameaçar a filosofia “de fora”. Trata-se, ao contrário, de pensar as normas e relações do discurso filosófico *contra* sua institucionalização anti-filosófica e contra seus cânones imobilistas. Trata-se de fazer filosofia. A retórica é parte da filosofia. Pensar essa relação de dependência entre retórica e filosofia equivale a colocar a questão da *différance*. A *différance* diz respeito ao impensado na conceitualidade filosófica que permeia a conceitualidade metafísica e que, não se evidenciando na positividade de um conceito puro, não se esconde de um pensamento que vai à “dispensa sem reserva, à morte, à exposição ao não-sentido, etc., de uma economia geral *que dá conta* da não-reserva, reservando a não-reserva, se se pode dizer” (DERRIDA, 1972a, p. 20).

4.4

A sombra do último filósofo

Ricoeur rejeita o suposto argumento derridiano que partiria de uma leitura da metáfora aristotélica capaz de colocar sob ameaça a concepção de algo que seria da ordem da *própria* metafísica. Mas Derrida nega igualmente, contra as acusações de Paul Ricoeur, se referir ou vincular a metáfora a alguma coisa que seja *a* metafísica. Derrida alega que uma suposta unidade homogênea ou uma estrutura de conjunto que poderia ser simplesmente designada como o discurso metafísico é precisamente aquilo que seu trabalho sempre expôs em desconstrução. Contra essa acusação, Derrida mais uma vez é preciso:

[...] não haveria jamais “a” metafísica, a “clausura” não sendo aqui o limite circular bordejando um campo homogêneo, mas uma estrutura mais retorcida, eu estaria tentado a falar hoje a partir de uma outra figura: “invaginada”. A

representação de uma clausura linear e circular cercando um espaço homogêneo é justamente uma auto representação da filosofia em sua lógica onto-enciclopédica¹⁷, tal é o tema da minha maior insistência (DERRIDA, 1987a, p. 72).

É importante lembrar que Habermas enxerga em Hegel uma das figuras de fundamental importância para a teoria da modernidade na filosofia. Mas, ao mesmo tempo, Habermas critica a sustentação hegeliana de seu pensamento em uma filosofia do sujeito, trabalhando apenas no registo hegeliano da reconciliação. Derrida, por outro lado, enxerga em Hegel e na reconciliação uma ideia do fechamento e da totalidade tributária do gesto metafísico o mais tradicional. Deste modo, Hegel representa o pensamento que aposta numa concretização ou fechamento da história, numa superação de todas as contradições, em nome de uma unidade filosófica, em nome do *logos*. Essa reconciliação (ou consenso, *homologia*, isto é, “mesmo *logos*”) que se chama Espírito – e que depende silenciosamente da superioridade de um dos termos da contradição filosófica polar em sua subsunção de outro termo –, é o que sustenta a possibilidade de totalização do *logos* e produz, ao mesmo tempo, um fechamento, o Absoluto. O Absoluto hegeliano representa a tautologia 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 (o imediato), após a subsunção das distinções polares metafísicas. Ora, o Absoluto no contexto da tradição filosófica e do fim da história é paradoxalmente responsável, ao mesmo tempo, por uma noção de totalização e pela possibilidade de se antever um “fora”. Fora do *logos* ou da tradição metafísica:

Hegel é o filósofo da tradição filosófica; em seu escrito a tradição está fechada e preenchida, consumada. Mas este ato mesmo também é constitutivo da tradição, tornando-a visível enquanto tal e, portanto, aberta para o que irá necessariamente aparecer como seu “fora”. Hegel cria o que vai ser chamado de “fechamento metafísico” (Heidegger) e de “clausura logocêntrica” (Derrida) – filosofar depois de Hegel é fazê-lo de um outro lugar, de algum lugar a partir do qual este fechamento está visível (MELVILLE, 1986, p. 46).

Uma parte significativa do esforço filosófico de Derrida consistirá precisamente em apontar a estrutura de divisão que compõe a metafísica ocidental, indicando o ato de violência (ou de recalque) que a “reconciliação” pelo *logos* é responsável. Deste modo, a *desconstrução* derridiana é capaz de

¹⁷ Examinaremos a importância do conceito de onto-encicloidismo da filosofia na próxima unidade.

identificar o papel e a responsabilidade do “fora”, do não-reconciliado, do que foi excluído do *logos*, no “dentro”, isto é, na própria manutenção da unidade reconciliada do *logos*. Diante de Hegel (DERRIDA, 1975), Derrida evidencia um contínuo esforço em re-cortar, fender, dividir, separar os elementos que compõe o pensamento hegeliano na tentativa de indicar a interdependência entre as polaridades metafísicas e o ato repressivo de reconciliação praticado nos textos hegelianos como forma e esforço, em nome do Espírito, de clamar pela herança da razão ocidental e pela superação das contradições fundadas nas polaridades oriundas do pensamento kantiano que conduziram aos paradoxos da modernidade: eu/outro, sujeito/mundo, corpo/alma, sensibilidade/entendimento, fé/razão, liberdade/necessidade, etc. Essas divisões caracterizam a própria porta de entrada ao pensamento moderno e a *Fenomenologia do Espírito* representa o esforço em incluir as categorias transcendentais kantianas na resolução sintética universal que o Espírito representa. A partir de Hegel, Derrida enxerga no pensamento da desconstrução uma tarefa que se produz *no interior da textualidade metafísica* afim de destecer sua própria trama:

O papel da filosofia, nos termos do contínuo esforço crítico de Derrida, é tanto o de apontar a (infra)estrutura de divisão quanto os atos de repressão praticados [*performed*] em nome da reconciliação. [A leitura de Hegel feita em *Glas*] nomeia como reconciliação o ato repressivo da filosofia [praticado] em nome da ideologia ocidental avançada [...] (SUSSMAN, 1998, p. 270).

Ou, conforme afirma Derrida, ele próprio:

É contra a reapropriação incessante desse trabalho do simulacro em uma dialética de tipo hegeliana [...] que eu me esforço em fazer alcançar a operação crítica, o idealismo de tipo hegeliano consistindo justamente em suspender as oposições binárias do idealismo clássico, a resolver a contradição em um terceiro termo que vem *aufheben*, suspendendo [*relevant*], idealizando, sublimando em uma interioridade anamnésica, internando a diferença em uma presença a si (DERRIDA, 1972d, p. 59).

Em seu texto *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?* (DERRIDA, 2005), Derrida novamente aponta para a importância da ideia de reconciliação na teoria hegeliana do Espírito, sobretudo em *Filosofia da história* (HEGEL, 1965). Neste escrito, Hegel afirma que o gesto que oferece reconciliação, que “estende a mão” e se endereça ao outro configura a própria manifestação do Espírito, em sua manifestação *aí*, enquanto ser-aí (*Dasein*), como existente. A reconciliação seria aquilo mesmo que personifica ou encarna o movimento do Espírito:

O espírito, o *Geist* tem lugar, dá lugar, faz acontecer nessa fala e não noutra lugar. Seu *ser-aí* passa pela palavra de reconciliação endereçada ao outro. Isso ao menos significa que antes dessa palavra decerto havia a guerra, a oposição ou o ódio, a divisão, a dissociação ou separação, o sofrimento e o traumatismo, as feridas (*die Wunden*). Por causa disso, enquanto duraram as feridas, o espírito *não estava aí, ainda não aí, como tal*, ainda não consciente e reunido em si mesmo, ainda não presente em si mesmo (DERRIDA, 2005, p. 46).

O Espírito é aquilo que supera as contradições, superando tudo aquilo que fratura a experiência racional do que é efetivo. Pelo negativo, o Espírito supera toda polarização e atinge o Absoluto enquanto síntese. Deste modo, o Espírito deve se reconciliar igualmente com o mal, com aquilo que ameaça toda via pacífica – ou, diríamos, toda “paz de Espírito”. Pela afirmação e subordinação do mal, o negativo desaparece dando lugar a uma reconciliação universal. Essa lógica do Espírito pode ser detectável mesmo entre pensadores que não reivindicam um pensamento do espiritual ou uma filosofia do Espírito, e por vezes mesmo o rejeitam. Este parece ser o caso de Heidegger, mas podemos incluir nesta linhagem igualmente Habermas. Segundo Fredric Jameson:

[...] pode-se enxergar virtualmente todo o trabalho da vida de Derrida como uma análise e desmistificação simplesmente de uma ideologia do Espiritual e do idealismo que continuou a enformar a tradição europeia: até mesmo as relações com o existencialismo do pós-guerra foram moldadas por essa sensação de que seus pressupostos fenomenológicos permaneceram profundamente idealistas [...] De fato, a crítica central ao próprio Heidegger, em um ensaio mordaz chamado *De l'esprit* e, embora atravessado pelas questões (relacionadas) de sexualidade e gênero, gira muito em torno do suspeito e sintomático retorno, nos escritos políticos de Heidegger no início do período nazista (e mais obviamente em sua aula inaugural como Reitor da Universidade de Freiburg), de toda a linguagem do *Geist* e da espiritualidade da qual seus textos mais filosóficos iniciais tinham simplesmente estigmatizado (JAMESON, 2008, p. 50).

De dentro da textualidade do gesto metafísico, Derrida aponta a desconstrução da estratégia de fechamento, de encerramento definitivo, de superação totalizante das contradições, em uma palavra, de *reconciliação* (no Espírito ou na comunicação). Mas também denuncia o fim como finalidade da metafísica. A figura do fim, do limite ou da castração, da reconciliação sem resto, são características do gesto metafísico em seu esforço de produzir uma unidade homogênea, em compor um suplemento ameaçador de um “dentro” lutando por sua integridade. Contra a acusação oferecida por Habermas, Derrida não é um pensador que, na linhagem típica ao pós-hegelianismo, “escreve à sombra do último filósofo”. Ao contrário, Derrida pensa *contra* a figura do “último”, do fechamento, em uma palavra, da reconciliação sem resto. Derrida aponta a desconstrução do discurso da “última filosofia” da instauração performática do

fim, do limite ou do “último” (última palavra, segundo a crítica de Habermas). Na desconstrução das totalizações que, incapazes de se demorar no problema filosófico da aporia, buscam reconciliações sem resto, é que a filosofia de Derrida e a desconstrução encontram a produtividade e a criatividade do pensamento. No entanto, problematizar um pensamento que se faria à sombra do último filósofo, para Derrida, equivale igualmente a pensar o problema da reconciliação e do consenso; equivale a pensar a *différance* onde ela foi internada no “mesmo” ou em uma unidade consensual aos moldes habermasianos.

4.5

Contradição performativa e princípio de não-contradição

Ao que parece, a partir da ótica habermasiana, a desconstrução derridiana foi pega em uma inescapável contradição. Além de seu caráter de discurso místico e do nivelamento da hierarquia entre conceito e metáfora, uma das mais poderosas acusações que Habermas lança contra a obra de Derrida será aquela que atribui à forma do pensamento da desconstrução uma *contradição performativa*. Talvez apontar a contradição performativa no contexto de sua obra seja equivalente a fazer desaguar as duas críticas anteriores feitas à Derrida (o fundamentalismo negativo que se traveste em misticismo judaico e o nivelamento entre conceito e metáfora ou entre filosofia e literatura) em uma *crítica final* capaz de condensar os problemas apontados por Habermas em um gesto contraditório que Derrida teria que recorrer forçosamente, uma vez findadas todas as suas alternativas capazes de sustentar sua crítica estéril.

O problema da contradição e igualmente de seu uso como forma de desqualificação do adversário intelectual, no entanto, não é novo na história da filosofia. Ao contrário, esse problema remonta aos princípios fundamentais da metafísica e, de maneira mais evidente, ao livro Γ da *Metafísica* de Aristóteles (ARISTÓTELES, 1998a). Neste livro Γ o pensamento aristotélico está ocupado em elaborar aquilo que seria o mais próprio do *logos* filosófico, apresentando, assim, no seio do *logos* metafísico, a questão crucial do princípio de não-

contradição (PNC)¹⁸. Ora, tal princípio de não-contradição ocupará um lugar central no contexto da metafísica de Aristóteles – e, segundo ele próprio, no contexto de todo pensamento possível – na medida em que o PNC se articula diretamente à própria possibilidade da filosofia primeira enquanto tal e com a possibilidade de se dizer a essência (*ousia*). O próprio livro Γ desenvolve-se de modo a introduzir, em primeiro lugar, uma investigação sobre a identidade e a possibilidade de uma ciência do ser enquanto ser, isto é, de uma ciência que compreenda os múltiplos sentidos do ser em uma unidade que não se limite a uma investigação “regional” do problema do ser, ou seja, a possibilidade da própria filosofia como *ciência primeira ou como ciência dos princípios primeiros* – ou ainda, como teoria da substância e como metafísica. Em seguida, o livro Γ se detém sobre o problema da demonstração do PNC, mais especificamente, sobre a *impossibilidade* de sua demonstração. Por fim, a análise se detém sobre a relação entre o PNC e a *ousia* como essência. Aristóteles vai se esforçar em demonstrar que toda a possibilidade da ciência do ser repousa sobre a não-contradição sustentada pelo princípio, e todo aquele que não *reconhece* o princípio de não-contradição (PNC) não pode ser nem mesmo um interlocutor do filósofo, na medida em que “o estudo científico pressupõe um sujeito [substância] com suas propriedades [...] Aristóteles busca mostrar que não resta ao [oponente] nenhum objeto a estudar se o [oponente] se recusa a pressupor o PNC” (CASSIN, 1992, p. 438). O que equivale a dizer que a não-contradição, sustentada como princípio lógico e epistemológico, funciona como uma espécie de *a priori* que condiciona todo e qualquer debate no campo filosófico e alhures. O PNC é encarado como a condição de possibilidade de toda experiência possível em sua relação com os objetos da experiência.

Contudo, ainda que rejeite o estatuto de interlocutor àquele que se nega a reconhecer o PNC, Aristóteles se mantém em diálogo frontal com os sofistas (Protágoras e Górgias) e com os neo-heraclitianos (representado pela figura ridicularizada de Crátilo¹⁹) neste livro Γ da *Metafísica*. Neste sentido, a retórica

¹⁸ O princípio de não-contradição (PNC) diz respeito àquele princípio lógico que determina que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo, ou, dito de outro modo, este princípio determina que não se pode predicar algo e seu contrário de uma mesma coisa ao mesmo tempo, sob pena de ser tomado em uma contradição lógica que invalida qualquer argumento ou raciocínio.

¹⁹ Crátilo será um seguidor radical da teoria do devir de Heráclito que chega ao ponto extremado de parar de falar sobre as coisas, na medida em que, segundo sua compreensão, o dizer se oporia

sofística, ignorando o princípio de permanência da substância, acredita poder dizer que o mesmo é e não é, simultaneamente, ignorando igualmente um princípio sólido que não depende de nada além, apenas e exclusivamente, de si mesmo (ARISTÓTELES, 1998a, 3, 1005b - 1006a I). Essa impertinência sofística leva Aristóteles a ter que tematizar um princípio que é na verdade formalmente indemonstrável. Ora, como um princípio tão fundamental, ligado à unidade mesma da ciência do ser e à unidade da substância, pode reger toda demonstração filosófica, mas ser, ao mesmo tempo, ele próprio indemonstrável? Aristóteles visa apresentar que o PNC é um princípio fundamental que *possibilita* toda demonstração. Repousando no próprio fundamento de toda demonstração possível, ele se torna assim indemonstrável. O que equivale a dizer que toda tentativa de demonstração do PNC já pressupõe esse mesmo princípio como seu próprio fundamento e como sua condição de possibilidade: “é impossível que haja demonstração de todas as coisas (porque regressaríamos ao infinito, de modo que assim não haveria demonstração)” (ARISTÓTELES, 1998a, pp. 127; 4, 1006a). Na impossibilidade de demonstrar “positivamente” o princípio pressuposto por toda demonstração, Aristóteles propõe, no entanto, uma demonstração “negativa”, ou, conforme ele próprio nomeia: uma “demonstração por refutação”. Nesse sentido, para provar a ubiquidade deste princípio, não será necessário nem mesmo que o adversário demonstre o que quer que seja; basta que ele *diga alguma coisa* para que o PNC seja imediatamente demonstrado *em ato*. A denúncia da contradição lógica do adversário recua até um ponto anterior à própria demonstração de qualquer hipótese, bastando que o opositor *diga* algo (na medida em que sua tentativa de dizer requisitaria que ele *significasse* alguma coisa, significando forçosamente *uma* coisa – não contraditória consigo mesma). Com tal gesto, Aristóteles empreenderia uma espécie de “passagem ao limite” na interpretação de Barbara Cassin, “algo como uma refutação em grau zero de dialética [...] porque traz consigo condições de possibilidade do diálogo e da própria linguagem – refutação transcendental” (CASSIN, 1990, p. 210). Refutação transcendental na medida em que toca as condições de possibilidade da

ao movimento das coisas em devir. Sendo assim, Crátilo se emudece e passa apenas a apontar para as coisas que ele visa fazer referência. Veremos que Aristóteles ridiculariza a posição de Crátilo apontando (não com os dedos, mas com palavras) que para o mesmo fim caminha todo aquele que não reconhece o PNC, isto é, emudecer e se comportar não mais como um homem, mas como uma planta.

própria linguagem: ao dizer alguma coisa, o adversário deve *significar* algo. Será no campo do *sentido* precisamente que Aristóteles encontrará apoio no elemento mais basal incapaz de tolerar a contradição. Ao significar *alguma coisa* será a significação (antes mesmo do ser) que oferecerá o paradigma da não-contradição. Não é nem mesmo preciso apresentar a exigência, tributária do ser, de uma não-contradição do ponto de vista da essência (*ousia*)²⁰. Ao contrário, a batalha é travada no patamar mais simples e primário possível: o sentido. O sentido aqui é *causa* e o ser é *efeito* desse sentido como causa: basta mostrar que a própria significação – que conduz, através da palavra (*onoma*), o ser – não tolera a contradição para supor, por meio do pressuposto adquirido do dizer como verdade, que o problema do ser tenha seu espaço garantido na problemática em discussão²¹. E, no entanto, nenhum homem pode evitar o constrangimento proposto pela refutação aristotélica: basta dizer algo que será preciso significar *alguma coisa*. Ao significar alguma coisa (na forma do *um*), o adversário já permanece necessariamente tomado no interior do PNC e passa a reconhecer implicitamente as regras da não-contradição. Sendo assim, ele deve admitir sua dependência ao *logos* filosófico *em sua tentativa mesma de destruir o logos*: “para destruir o *logos* é necessário que se tenha um *logos*/destruindo o *logos* ele sustenta o *logos*” (ARISTÓTELES, 1998a, p. 129; 1006a 26). Nesta invalidação transcendental de qualquer refutação possível ao PNC, resta ao adversário apenas

²⁰ No sentido da *ousia* não comportar contradição, sendo um fundamento “indivisível”.

²¹ É importante observar que o “significar algo” de Aristóteles se configura como o campo onde a refutação aristotélica garante sua vitória sobre a própria linguagem. Na medida em que significar algo equivale a dizer o *um*, falar sobre *uma* coisa da realidade, Aristóteles carrega com sua exigência feita ao adversário a hipótese de que o ser é modulado como o sentido. Isto é, que o sentido dá o modelo da não-contradição do ser. No entanto, é a homonímia da linguagem que espregueia o falante a cada instante. O “significar alguma coisa” funciona como uma retificação da linguagem em relação a homonímia explorada pelos sofistas. Reconhecendo a homonímia, Aristóteles visa, no entanto, uma significação vinculada a unidade da significação: significar algo é significar o *um*; se não há unidade do sentido, então, não há significação. Aquele que não diz algo com *um* sentido, não diz nada. Tudo que não tem *um* sentido, não tem sentido nenhum (portanto, é absurdo). Na *Metafísica* Γ 1006b 11-13, Aristóteles vai argumentar que “a palavra deve significar uma coisa e uma só coisa”. Em seguida, ele completa “por significar uma só coisa, eu compreendo: se um homem é um animal bípede, então se algo é um homem, é isso – animal bípede – que é o ser para um homem” (ARISTÓTELES, 1998a, 1006b 34-34). Essa passagem faz parecer que o sentido não se encontra mais apenas do lado da palavra “homem” (que deve significar animal bípede a cada vez que é pronunciada), mas se encontra igualmente do lado da *coisa* (que a cada vez que algo se configura como um “homem” deve ter como sua essência ser um animal bípede). Pierre Aubenque e Barbara Cassin sustentam que há uma unidade objetiva que fundamenta a unidade da significação das palavras (que Aristóteles chama de essência) e que se configura como aquilo que expressa a unidade do sentido. Poder-se-ia dizer, grosso modo, que é precisamente porque as coisas tem uma essência que as palavras que significam algo tem um sentido único.

uma alternativa, ainda que esta não se configure efetivamente como uma alternativa, mas como um salto para fora do mundo humano:

[...] basta que o adversário diga alguma coisa; e se ele não diz nada, é ridículo buscar o que dizer como resposta àquele que não sustenta um discurso [*logos*] sobre nada e enquanto tal é de saída semelhante a uma planta (ARISTÓTELES, 1998a, pp. 127; 1006a 13-15).

Ora, a única posição possível ocupável pelo adversário que deseja ainda rejeitar o PNC será aquela que o silencia definitivamente, onde não se diz coisa alguma e mesmo onde não se pertence mais ao mundo humano, ficando-se reduzido ao mutismo absoluto (tal qual Crátilo), assemelhando-se mais a uma planta do que a um homem. Basta falar (*legein*) que será impossível significar e não dizer o mesmo. Efeito que atinge inclusive o problema da significação de “homem”:

será impossível ser e não ser a mesma coisa, senão por homonímia, como se aquele que chamamos homem, outros chamassem um não homem [...] Não se pode admitir que seja simultaneamente verdadeiro dizer que o mesmo é um homem e não é um homem” (ARISTÓTELES, 1998a, pp. 131,132; 1006b 18-35).

Portanto, no campo da verdade, a significação diz algo e uma só coisa. É impossível que o contraditório seja verdadeiro, exceto por uma valorização ingênua da homonímia – tal qual fazem os sofistas. Do contrário, ao dizer uma coisa, ao significar, o adversário será obrigado a admitir que algo que é, não pode ser dito não-ser ao mesmo tempo, admitindo, assim, o PNC. E para tanto, o adversário deve decidir entre duas alternativas simples: ou ele profere uma palavra com sentido e reconhece, ato contínuo, o princípio que ele desejava refutar; ou ele se cala e deixa de ser homem, se comportando como uma planta:

Trata-se apenas de proferir palavras, e uma palavra basta, que tenha um sentido, isto é, que se dobre às normas do sentido tal como Aristóteles vai agora descrever: determinação (significar é “significar alguma coisa” 1006b 12) [...] ou você não fala e você é uma planta (nem mesmo um homem, antes um outro), ou você fala (*legein*), mas nesse caso você diz algo que tem um sentido (*semainein ti*), e a partir daí, falando, você já está sob a jurisdição do princípio que você imagina poder recusar (CASSIN, 1992, pp. 444, 445).

Portanto, a contradição lógica toma o adversário em uma posição insustentável uma vez que toda fala será forçosamente uma demonstração capaz de invalidar seus próprios argumentos. Sem reconhecer essa contradição lógica, o adversário só tem como alternativa a posição de uma planta.

No que diz respeito à Habermas, seu estudo vai apontar igualmente que a posição intelectual assumida por Derrida é tributária de uma contradição. Não se trata, no entanto, da contradição lógica e de uma operação do princípio de não contradição aristotélico. Trata-se, antes, do que Habermas nomeia, a partir do batismo por Karl-Otto Apel, de *contradição performativa*. Sobre o quê repousaria a diferença entre uma contradição lógica e a contradição performativa? Em primeiro lugar é preciso compreender que o que interessa a Aristóteles no livro Γ da *Metafísica* é pensar aquilo que é estruturalmente *próprio* ao *logos* filosófico. No entanto, é preciso perceber que há uma diferença significativa entre o *logos* tradicional aristotélico e o *logos* habermasiano, na medida em que o *logos* em Aristóteles, segundo este último, “reduz a razão àquilo que a linguagem realiza em uma de suas funções, na representação de estados de coisas” (HABERMAS, 2002b, p. 59). Habermas, por outro lado, teoriza uma racionalidade operante na própria prática comunicativa sustentada em uma estrutura dialógica, tal como ela se dá cotidianamente a partir da destrancendentalização falibilista da fala a partir da modernidade. Ora, nesse sentido, o *logos* que interessa a Habermas diz respeito à validade pragmática de argumentos que reivindicam pretensões de validade em relação a outrem. O problema da contradição performativa se dá precisamente no tocante às pretensões de validade de um proferimento, especialmente em relação a tudo aquilo que fere o *logos* implícito à racionalidade que sustenta os atos de fala em jogo em uma argumentação. Portanto, o *logos* imiscuído à racionalidade argumentativa não diz respeito a um modelo racional substantivo, mas trata-se de um modelo procedural que permanece em um meta-nível (*meta-level*) (HABERMAS, 2012b, p. 143) da razão, que possibilita manter o zelo e a vigilância contra toda forma de incoerência ou contradição que se estabelece em uma troca de argumentos que visa o entendimento entre falantes. De uma maneira mais direta, podemos dizer que o *logos* aristotélico permanece no nível estritamente proposicional e, portanto, a contradição lógica irá se interessar por toda contradição que acontece entre duas sentenças antagônicas em nível semântico (tal como dizer que algo é e não é ao mesmo tempo); ao passo que a contradição performativa se interessa pelo problema da validade dos enunciados no contexto de uma argumentação e, portanto, pela correção normativa, apontando para uma contradição entre *as condições de enunciação de um ato de fala* e o

conteúdo afirmado pelo ato de fala (agora entendido de um ponto de vista semântico-performativo).

Apontar uma contradição performativa (notadamente no caso de Derrida) significa, portanto, apontar que o oponente cético²² à teoria do agir comunicativo é incapaz de contestar a racionalidade ou o *logos* implícito a toda forma de argumentação sem se sustentar, ele próprio, ao mesmo tempo na racionalidade que ele almeja contestar. Parafraseando Aristóteles: basta que ele busque argumentar para que o cético já esteja participando da razão que normativamente faz a gestão de toda forma de argumentação. Segundo Habermas, toda argumentação está baseada na expectativa de que os argumentos produzidos pelos falantes alcancem validade reconhecida por todos os interessados, superando, assim, as limitações contextuais em que os argumentos são elaborados e alcançando uma dimensão universal (U) de validade normativa. Portanto, “todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar *discursivamente* pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem ao reconhecimento implícito de ‘U’” (HABERMAS, 1989, pp. 115, 116). Deste modo, nenhum falante, pelo ato mesmo de argumentar, será capaz de escapar à exigência inevitável de reconhecer as regras racionais da argumentação: “certamente, os participantes já tem que ter reconhecido essas regras como um fato de razão pelo simples motivo de que eles passam a argumentar” (HABERMAS, 1989, p. 118). E de maneira entusiasmada, Habermas cita um comentário de Schönrich sobre sua própria teoria, onde o autor nega qualquer possibilidade de que algum cético seja capaz de estabelecer *qualquer teoria alternativa* capaz de negar essa exigência de reconhecimento da racionalidade

²² Habermas nomeará de *cético consequente* àqueles oponentes que se recusam a reconhecer a contradição performativa em que seu pensamento é capturado. Enquanto ele assume a posição de um cognitivista capaz de analisar e identificar os equívocos e reações intelectuais dos céticos, Habermas aponta que a resposta do cético ao apontamento de sua contradição performativa consiste em “[recusar] de antemão o jogo do logro – e [assim ele] recusará toda e qualquer argumentação” (HABERMAS, 1989, p. 122). Ora, a acusação do evitamento da argumentação recaiu sobre Derrida desde *O discurso filosófico da modernidade* e agora ele é utilizado para caracterizar toda a linhagem intelectual (que remonta a Nietzsche) que Habermas atribui a Derrida: “[o cético] pode comportar-se em face da própria cultura como um etnólogo que assiste cheio de pavor às argumentações filosóficas, como se estas fossem o rito incompreensível de uma tribo estranha. Esse olhar ensaiado por Nietzsche foi, com efeito, posto de novo em voga com Foucault. O estado da discussão muda de um golpe: se prosseguir em suas reflexões, o cognitivista só poderá falar *sobre* o cético, mas não *com* ele” (HABERMAS, 1989, p. 122). Tudo se passa como se Habermas estivesse preocupado em garantir o limite onde se poderia decretar o fim da discussão, desobrigando mesmo o teórico da ética da discussão a insistir em uma abertura a seu adversário. Esse problema reaparecerá adiante.

comunicativa (uma vez que tal cético já estaria, uma vez mais, argumentando): “fica assim provado que toda tentativa de desenvolver um sistema conceitual alternativo fracassa porque recorre a elementos estruturais do sistema concorrente a ser substituído” (SCHÖNRICH *apud* HABERMAS, 1989, p. 118). A vantagem teórica da teoria da razão comunicativa em relação às teorias céticas da racionalidade repousa sobre o fato de a primeira ser uma teoria exclusivamente formal e não-conteudística. Assim, a teoria habermasiana se volta para o caráter prático-formal da discussão orientada para o entendimento mútuo, baseando-se precisamente na análise daquilo que obscurece a possibilidade do entendimento, isto é, baseando-se na análise da contradição performativa.

4.6

A planta, o louco e o suicida

Da mesma forma que Aristóteles exclui a possibilidade de que qualquer opositor, pelo ato mesmo de falar, seja capaz de contestar o PNC sem cair em uma contradição que invalide definitivamente sua fala, Habermas pressupõe igualmente a inviabilidade de qualquer crítico, ao participar de uma argumentação, ser capaz de recusar certo número de regras formais (normatividade procedimental) que oferecem a possibilidade de validação aos próprios argumentos proferidos performativamente pelo crítico. Portanto, o cético “pressupõe inevitavelmente a validade pelo menos daquelas regras lógicas que não podem ser substituídas” (HABERMAS, 1989, p. 103). Do mesmo modo que Aristóteles aponta o PNC como indemonstrável, na medida em que tratar-se-ia do próprio pressuposto procedimental que torna possível todo e qualquer sentido linguageiro, Habermas por sua vez supõe que o cético cai em uma contradição performativa justamente porque ele permanece munido apenas de um “saber intuitivo” a respeito da racionalidade da comunicação. Um dos objetivos da teoria habermasiana, portanto, seria o de “dar uma forma explícita a esse saber pré-teórico, de modo que o cético possa reconhecer suas intuições na descrição dada”

(HABERMAS, 1989, p. 120)²³. Por fim, Aristóteles reconhece que a única maneira possível que seu opositor possa lançar mão de um recurso para rejeitar o PNC seria se recusando a significar o que quer que seja. Sua única alternativa seria permanecer mudo e, assim, assemelhar-se mais à uma planta do que a um homem. À seu modo, Habermas reproduz esse mesmo argumento contra seu opositor cético consequente, mas talvez *radicalizando a limitação de recursos disponíveis para o crítico*. O cético interessado em contestar a racionalidade comunicativa e a eticidade de toda discussão, teria que ir além da simples mudez, comportando-se como uma planta. Escapar do reconhecimento da racionalidade (e, portanto, da eticidade) implícita à toda discussão, deve ter como equivalente uma *condição parasitária incontornável*, seja em um ato radical de suicídio, seja sendo tomado por uma doença mental:

Nesse estado da discussão (se ainda se pode falar disso), podemos nos socorrer na reflexão de que o cético fez com seu comportamento foi renunciar à sua qualidade de membro da comunidade dos que argumentam – nada menos, mas tampouco nada mais. Pela recusa da argumentação ele não pode, por exemplo, nem mesmo negar indiretamente, negar que comparte uma forma de vida sócio-cultural que cresceu em contextos do agir comunicativo e aí reproduziu sua vida. Em uma palavra, ele pode renegar a moralidade, mas não a eticidade das relações vitais em que, por assim dizer, se mantém o dia todo. De outro modo, teria que se refugiar no suicídio ou numa grave doença mental. Em outras palavras, ele não pode desvencilhar-se da prática comunicativa do cotidiano, na qual está obrigado continuamente a tomar posição por um “sim” ou por um “não”; na medida em que continua *simplesmente* a viver, não é possível imaginar sequer a título de experiência fictícia [...] que o cético conseguisse demonstrar de maneira muda e

²³ Essas semelhanças entre a teoria habermasiana, no que concerne a contradição performativa, e a teoria aristotélica do princípio de não-contradição, não é meramente acidental, segundo a hipótese de Barbara Cassin. Segundo Cassin, a respeito de K. O. Apel, o autor que deu origem à teoria da contradição performativa no contexto do *linguistic turn*, “trata-se de um Aristóteles contemporâneo” (CASSIN, 1992, p. 447). No entanto, ainda que reivindique o cânone aristotélico que regula a hierarquia da lógica sobre a retórica, como vimos na crítica a Derrida em *O discurso filosófico da modernidade*, o Aristóteles de Habermas, lido através da proposta de K.O. Apel, não é explicitamente reconhecido como “pai fundador” da ética da discussão. Mas Barbara Cassin aponta que o Aristóteles defensor do PNC do livro Γ da *Metafísica*, não é aquele de uma razão exclusivamente ontológica, da verdade lida puramente como adequação a partir de uma proposição, mas também ele é capaz de se comportar e se encaixar perfeitamente como um pensador do paradigma que K.O. Apel atribui à filosofia posterior a Wittgenstein e Pierce, isto é, do “paradigma no qual a primeira questão não é aquela das condições de possibilidade [apenas] do conhecimento, mas aquela das condições de possibilidade do discurso racional (*sinnvollen Redens*) ou da argumentação racional (*sinnvollen Argumentierens*).” Nesse caso, tanto Aristóteles quanto Apel e Habermas estão ocupados com as condições de possibilidade de uma fundação, uma “busca transcendental colocando em evidência as condições de possibilidade da linguagem humana”. Não apenas o paradigma buscado é o mesmo, mas o roteiro argumentativo de oposição a um adversário é semelhante: “o limite do roteiro lógico e do roteiro pragmático é o mesmo: ambos adversem um adversário que consente à entrar nele; ou da parte de um adversário que toma por tese a negação do princípio de não-contradição, esse consentimento não é consistente com a [própria] tese e aponta na verdade para sua derrota [contradição performativa]. Em outros termos, são os roteiros, mais que os adversários, que pressupõem aqui o princípio [...]” (CASSIN; NARCY, 1998, p. 23).

impresviva seu salto para fora do agir comunicativo (HABERMAS, 1989, pp. 122, 123).

A suposta recusa em argumentar por parte do cético, jamais será capaz de proporcionar a negação de seu modo de vida que estaria integralmente mergulhado na pragmática argumentativa cotidiana. Não, o cético não é capaz de escapar ao reconhecimento da racionalidade comunicativa que subjaz a seu próprio modo de vida em uma tentativa de evitar a argumentação. Pelo simples fato de viver (segundo seu modo de vida suposto por Habermas), bastando apenas que ele tome posição em um argumento através de um “sim” ou de um “não”, o cético assim revelará inapelavelmente a contradição performativa que sustenta sua posição de maneira gritante. O cético precisará mais do que uma fuga muda e o evitamento da discussão para sustentar sua crítica. Ao permanecer mudo (como uma planta) ele continua incapaz de demonstrar “seu salto para fora do agir comunicativo”. Para tanto, ele precisará de uma saída efetivamente radical, recorrendo ao *suicídio* e saltando, agora sim definitivamente, não apenas para fora da comunidade daqueles que argumentam, mas para fora da própria vida. Ou ainda, como segunda alternativa ele precisará recorrer à *doença mental*, saltando enfim para fora da própria razão. Como possibilidade crítica contra a racionalidade subjacente ao agir comunicativo, teriam efeito apenas a morte ou a loucura. Isto é, assim como uma planta, a crítica seria legítima apenas naquelas condições onde a crítica permanece radicalmente inviável.

É interessante pensar que, para Habermas, uma crítica à razão (comunicativa) que não recaia em uma contradição performativa, a exceção do suicídio, seja possível apenas no contexto da loucura/doença mental. Não apenas pelo lugar de *invalides* que o argumento habermasiano lega à fala do louco (que permanece fora da “vida racional”, no mesmo nível parasitário que o suicida, mas ainda menos válido do que aquele que permanece mudo como uma planta), mas, mais do que isso, porque será precisamente em torno da questão da loucura que Derrida irá pensar o problema da crítica à razão e do “fora” da racionalidade. Derrida será capturado por Habermas nessa teia da racionalidade comunicativa e será denunciado em sua suposta contradição performativa. Como é característico da contradição performativa praticada pelos cétricos consequentes, os atos de fala constatativos derridianos contradizem os pressupostos que sustentam seus próprios proferimentos; o conteúdo semântico contradiz o lugar a partir do qual

seus atos de fala performativos são proferidos. Habermas irá apontar, como vimos anteriormente, que uma *crítica totalizante da razão* (como ele supõe ser a crítica empreendida por Derrida) deve se sustentar *na própria razão* que ela pretende criticar. O que equivale dizer que toda crítica à razão recai inevitavelmente em uma contradição performativa e deve forçosamente buscar artifícios desesperados afim de ocultar essa contradição. No entanto, o problema de uma crítica da razão já havia ocupado o debate entre o próprio Derrida e Michel Foucault na ocasião da publicação de *História da loucura na idade clássica* (FOUCAULT, 1972).

Foucault anuncia seu projeto de produzir uma história da loucura, apontando para a difícil problemática de tematizar a análise de algo (a loucura) que não carrega, a partir de seu conceito, uma história uma própria homogênea e constante. O problema epistemológico de uma história da loucura é precisamente aquele de escrever a história de algo que, entre os gregos, por exemplo, não aparece como o contrário à razão, na medida em que “o Logos grego não tinha contrário” e ao mesmo tempo, que “o homem europeu a partir do solo da Idade Média se relaciona a algo que ele chama confusamente: Loucura, Demência, Desrazão” (FOUCAULT, 2001, p. 188). Assim, a problemática do objeto a ser estudado por uma história da loucura permanece extremamente sensível, assim como a própria “história” a ser feita, uma vez que o que Foucault pretende fazer “não é nem a história do conhecimento nem simplesmente história, não é comandada nem pela teleologia da verdade nem pelo encadeamento racional das causas” (FOUCAULT, 2001, p. 189). Se aceitasse ceder à tentação de falar a língua da psiquiatria ou de outra forma de organização racional da loucura, Foucault reproduziria o discurso monológico da razão sobre a loucura, isto é, o monólogo da razão consigo mesma que lega a loucura ao silêncio. Ora, fazer uma história da loucura para Foucault não equivale a fazer uma história do discurso da razão *sobre* a loucura, mas, sobretudo, trata-se de fazer *a arqueologia de um silêncio*. Para ele, é fundamental pensar o silêncio da loucura, pensar o lugar de silêncio legado à loucura pela razão, pensar a partir da própria linguagem da loucura, em um projeto arqueológico que parte de um discurso do fora, recusando em bloco a linguagem da razão.

Derrida vai questionar antes de mais nada a possibilidade de tal projeto. Uma história da loucura que fizesse uma arqueologia do silêncio não estaria ela

mesma ameaçada por seu próprio empreendimento? Ou, dito de outro modo, “o silêncio ele próprio tem uma história? [...] quais vão ser a fonte e o estatuto da linguagem dessa arqueologia [...]? Qual é a responsabilidade histórica dessa lógica da arqueologia? Onde situá-la?” (DERRIDA, 1967a, p. 57). O interesse derridiano no debate com Foucault será, antes, o de questionar o estatuto do *logos* presente forçosamente em toda *arqueologia* e, antes de mais nada, na insistência em uma *arché* que tal projeto defende, na insistência em buscar um horizonte como fundamento, na escavação de uma *origem* que a arqueologia promete.

Ao fazer uma história da loucura recusando a penetração da razão em sua taxinomização e em sua autoafirmação em relação a seu outro mais radical, Foucault não reconhece o problema de seu manejo do conceito (racional) de loucura:

Ora, esse conceito de loucura não é nunca submetido a uma solicitação temática da parte de Foucault. [...] Esse conceito não é um falso conceito, um conceito desintegrado, de tal forma que Foucault, recusando o material psiquiátrico ou aquele da filosofia que não pararam de aprisionar o louco, se serve enfim – e ele não tem escolha – de uma noção corrente, equívoca, tomada de um fundo incontrolável [...] Mas tudo se passa como se Foucault *soubesse* o que “loucura” quer dizer. Tudo se passa como se, em permanência e subjacente, uma pré-compreensão certa e rigorosa do conceito de loucura, de sua definição nominal pelo menos, fosse possível e reconhecida. [...] na intenção de Foucault, pelo menos no pensamento histórico que ele estuda, o conceito de loucura recobre tudo o que se poderia elencar sob o título de *negatividade* (DERRIDA, 1967a, p. 66).

A recusa radical de Foucault em reconhecer sua relação tensa com a racionalidade, evitando reconhecer seu próprio apoio em uma *ratio* que se imiscui sub-repticiamente no seu pensamento sobre a loucura, tem como primeiro efeito colateral um conceito ingênuo de loucura, um conceito adquirido em uma espécie de pré-compreensão. Mas o problema não se encerra aqui. Ao acreditar dispensar totalmente ou, pelo menos, em recusar em sua totalidade uma linguagem da razão sobre a loucura, Foucault encontra-se em um impasse diante da tarefa de uma arqueologia do silêncio:

A ordem é então denunciada na ordem. Igualmente, se desfazer *totalmente* da *totalidade* da linguagem histórica que teria operado o exílio da loucura, liberando-se dela para escrever a arqueologia do silêncio, isso não pode ser tentado senão de duas maneiras: *ou* se calar em certo silêncio [...] *ou* seguir o louco no caminho de seu exílio. A infelicidade dos loucos, a infelicidade interminável de seu silêncio é que seus melhores porta-vozes são os que melhor lhes traem; é que quando se quer dizer o *próprio* silêncio, já se passou para o lado do inimigo e para o lado da ordem, mesmo se na ordem lutamos contra a ordem e se a colocamos em questão em sua origem (DERRIDA, 1967a, p. 38).

A primeira vista, para o choque daqueles que frequentam os textos de Derrida, pode parecer que o motivador da desconstrução reproduz aqui, contra Foucault, um gesto semelhante ao de Aristóteles e de Habermas que diante de seus opositores apontam a contradição inapelável em que se encontram, invalidando, assim, seus argumentos críticos. Isso seria verdade se Derrida visasse mostrar que o projeto de Foucault é impossível por ser simplesmente uma crítica à razão; ou ainda se o comentário de Derrida visasse defender a impossibilidade de toda e qualquer crítica à razão, sob pena do crítico se sustentar teoricamente em uma contradição lógica ou performativa. Mas não é isso que se passa em sua leitura do projeto foucaultiano de uma história da loucura. Ao contrário, Derrida aponta o perigo ingênuo de um projeto que acredita dispensar a *totalidade* do discurso da razão sobre a loucura, na medida em que tal projeto levaria a crer ser possível identificar uma *totalidade da razão*, colocando-se, ato contínuo, em um pensamento do “fora”. Ora, tal gesto reproduz em suas linhas mais fundamentais o gesto metafísico que estabelece o lugar de um “fora” da razão (lugar que Derrida nomeia de *suplemento* metafísico, em uma estratégia de manutenção da unidade e da pureza de um “dentro” do *logos*). O mal-estar do projeto foucaultiano é tributário de sua valorização de um “fora” “isento” da linguagem da ordem e da razão, sem reconhecer que sua arqueologia bebe de uma ordem em sua própria constituição. Um projeto que pensa a si mesmo *contra* a razão e *fora* da razão, questiona Derrida, não estaria condenado forçosamente ao silêncio ou ao exílio? A questão mais séria não seria, antes, problematizar o gesto de delineamento de um “fora” da razão (suplemento)? Isso não seria feito necessariamente *no interior mesmo da razão*?

A grandeza insuperável, insubstituível, imperial da ordem da razão, o que faz com que ela não seja uma ordem ou uma estrutura *de fato*, uma estrutura histórica determinada, uma estrutura entre outras possíveis, é que *não se pode evocar contra ela senão ela mesma*²⁴, não se pode protestar contra ela senão dentro dela, sobre seu próprio campo, ela nos deixa apenas o recurso ao estratagema e à estratégia [...] A revolução contra a razão, claro, sob a forma histórica da razão clássica (mas esta é um exemplo determinado da Razão em geral. E é por causa dessa unicidade da Razão que a expressão “história da razão” é difícil de pensar e, conseqüentemente também, uma “história da loucura”) a revolução contra a razão só pode se fazer nela própria, segundo uma dimensão hegeliana a qual, de minha parte, eu fui muito sensível no livro de Foucault (DERRIDA, 1967a, pp. 58, 59).

²⁴ Grifado por mim.

Aquilo que preocupa a Derrida é a reprodução, sob a pena de Foucault, de um dos gestos mais tradicionais da metafísica: o do estabelecimento de um campo de exterioridade radical avesso à integridade e totalidade de um campo interno (razão). Nem mesmo a razão se configura como uma unidade em suas formas históricas, nem mesmo sua suposição de unidade (uma história da razão) é capaz de se estabelecer sem o suposto estabelecimento de um “fora” (uma história da loucura). Mais do que isso, essa “razão sistêmica” ou unificada em uma arquitetônica, é precisamente aquilo que, segundo Derrida, “corre o risco de ameaça-la [a razão] hoje [...] [de] levar em conta razões plurais [...] [em que] cada uma tem sua ‘região’ ontológica, sua necessidade, seu estilo, sua axiomática, suas instituições, sua comunidade e sua historicidade próprias” (DERRIDA, 2003, p. 170). Portanto, *contra* um desejo arquitetônico, contra uma ordem unificadora e apropriadora de uma razão que se quer unificada, e, ao mesmo tempo, “em nome dessas racionalidades heterogêneas, de sua especificidade e de seu futuro, de sua história, de suas ‘Luzes’ [é que será] preciso questionar a autoridade controladora [...] de uma unidade da Ideia Reguladora de mundo que a autoriza de antemão” (DERRIDA, 2003, p. 171).

Assim, a razão aristotélica, sustentada no juízo ou proposição, funda como seu outro o sofista ou o heraclitiano (os apaixonados pela homonímia) e o silêncio de uma planta incapaz de significar; ao passo que a razão habermasiana que tem a forma procedimental pragmática reproduz como o lugar de exílio da razão o suicida em seu caráter anti-social e o louco em seu caráter não-racional (mas também os neoconservadores e pós-modernos como Derrida). Note-se bem que Derrida não nega a possibilidade de uma história da razão, desde que pensada não como *arché* ou como totalidade: “se há uma história da razão em geral, a história da razão não é jamais aquela de sua origem, que a requer [a razão] desde já, mas é a história de uma de suas figuras determinadas” (DERRIDA, 1967a, p. 68).

A luta e o combate de forças contra a razão, ou melhor, contra determinados modelos da racionalidade, só pode ser experimentada no interior da razão. A “revolução contra a razão” em suas formas históricas deve problematizar a racionalidade de “dentro”, reconhecendo sua dependência em relação a essas figuras da razão. Uma crítica da razão não possui como alternativa a sustentação em um “fora” da razão. Ao pensar a desconstrução em sua relação com a razão, o

apoio legítimo a esse gesto será uma das formas da racionalidade. Neste ponto, paradoxalmente, tanto Habermas quanto Derrida estão de acordo. No entanto, aquilo que Habermas considera como sendo a fonte mais fundamental da contradição performativa derridiana – a saber, o fato de que uma crítica da razão tem de se apoiar forçosamente na própria razão que ela critica; esfumando a diferença entre a crítica e o objeto criticado – se configura para Derrida, por outro lado, como o problema filosófico o mais legítimo, como um gesto de problematização não apenas perfeitamente válido, como tratar-se-ia da questão mesma que conduz ao problema da decisão. Enquanto para Habermas toda crítica totalizante da razão que seja obrigada a experimentar como solo de sustentação seu próprio objeto criticado, seria a fonte de uma inapelável esterilidade ou paralisia; para Derrida, por outro lado, uma crítica à razão pensada no interior da razão permaneceria sendo a fonte do problema filosófico mais legítimo, aquele da *aporia*, da *decisão*, da *responsabilidade*.

Trata-se, novamente aqui, da questão do fim, do problema do limite. Do fim da crítica, das fronteiras da razão, do limite da verdade. Limites que a filosofia tradicional afirma que não se pode ultrapassar; impossibilidades garantidas por fronteiras intransponíveis. Trata-se do constante problema filosófico “da via do *apuros* ou da *aporia*: o difícil ou o impraticável, aqui a passagem impossível, recusada, negada ou interdita”, mas Derrida irá ler nessa não-passagem da *aporia* uma outra espécie de via, uma via que não tem como equivalente o “não” da contradição e do impasse, mas a via do acontecimento “o que pode ser também outra coisa, a não-passagem, um acontecimento de vinda ou de porvir [...] em suma uma vinda sem passo [*sans pas*]²⁵” (DERRIDA, 1996a, p. 25). Derrida propõe *um pensamento que se sustenta e se move na aporia*. Não se trata de pensar *contra* a *aporia*, na avidez antecipadora de uma solução ou uma *dis*-solução da *aporia* em um cálculo premeditado; trata-se de sustentar uma experiência da *aporia* “como tal”, fora do registro previamente calculado do “*ou* isso, *ou* aquilo”.

²⁵ Derrida joga aqui com os sentidos possíveis do termo francês *pas*, ao mesmo tempo significando “passo” e sendo a partícula francesa de negação. O sentido, assim, oscila entre uma “vinda sem passo” e uma “vinda sem não”, no sentido de algo que aconteceria não mais no registro de uma contradição.

4.7

Contradição, aporia, indecidível

Em mim, tenho medo daquelas contradições com
tendência à conciliação.

Rainer Maria Rilke

No livro IV da *Física* de Aristóteles (ARISTÓTELES, 2002, pp. 246; 217b 30-36), após haver se questionado sobre o acaso e sobre o movimento da natureza, a questão da natureza do tempo passa a aparecer como um problema na determinação das qualidades definitivas que tocam a questão da temporalidade: o tempo seria um ente *ou* um não-ente? A questão parece absurda. E será precisamente o impasse criado sobre o caráter absurdo da questão que Aristóteles deseja sanar. Na medida em que o tempo pode ser designado, ele *é*, mas, de um só golpe, “algo” do tempo inclui aquilo que permanece por vir e ao mesmo tempo inclui aquilo que já não *é* (dizendo respeito, portanto, ao *não-ser*). A dificuldade de Aristóteles é atravessar o problema do tempo encontrando uma determinação em meio a este paradoxo de um *exoterikôn logôn*, de um *logos* “exterior”, de um *logos* que conduz e permanece no impasse, na *aporia*:

trata-se do impossível ou do impraticável (*diaporeô* é a palavra de Aristóteles aqui, que significa ‘estou no embarço, e não saio dele, não posso fazer nada’) [...] é impossível determinar o tempo tanto como ente quanto como não-ente” (DERRIDA, 1996a, p. 33).

Na argumentação que se segue, Aristóteles visa o esclarecimento do problema, admitindo de saída que a aporia, o impasse, *é* algo de exotérico, externo, *exoterikôn logôn*. O paradoxo vulgar, ou aporia, deve ser pensado e resolvido pela superação dialética racional. O ultrapassamento ou a superação da aporia, em Aristóteles, deve significar o franqueamento da imobilidade de um limite *puramente oposicional* ou antinômico. Ora, em relação à leitura dialética feita por Aristóteles, Derrida vai propor um pensamento da aporia que se produz à contrapelo em relação à leitura filosófica que bebe dessa tradição. A inventividade do pensamento da desconstrução repousa sobre a proposta de um *demorar-se na aporia*, de uma problemática da *responsabilidade* que tem como núcleo duro o movimento da aporia ou de uma *contradição não-dialetizável*. Trata-se de uma experiência da aporia lida do ponto de vista de possíveis “frutos” filosóficos

tributários do pensar no impasse, em contraposição a um pensamento do cálculo prévio, que encontraria na aporia o limite de um impasse a ser urgentemente superado. A partir desse pensamento da aporia, Derrida vai valorizar o caráter *indecidível* de alguns conceitos filosóficos tomados da tradição ocidental, fazendo com que tais conceitos operem fora do registro binário que a aporia aristotélica enxerga como fonte e origem de todo impasse:

[...] os indecíveis [...] não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, no entanto, a habitam, resistem a ela, a desorganizam sem nunca constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma dialética especulativa (o *pharmakon* não é nem remédio nem veneno, nem bem nem mal, nem dentro nem fora, nem fala nem escrita; o suplemento não é nem um a mais nem um menos, nem um fora nem o complemento de um dentro, nem um acidente nem a essência, etc.; o hímen não é nem a confusão nem a distinção, nem a identidade nem a diferença, nem a consumação nem a virgindade, nem o véu nem o desvelamento, nem o dentro nem o fora, etc.; o grame não é nem um significativo nem um significado, nem um signo nem uma coisa, nem uma presença nem uma ausência, nem uma posição nem uma negação, etc.; o espaçamento, não é nem espaço nem tempo; o entame não é nem a integridade de um começo ou de um corte simples nem uma simples secundariedade (DERRIDA, 1972d, pp. 58, 59).

Os indecíveis são estratégias conceituais da desconstrução que resistem à solução dialética. Esses indecíveis *se demoram* na aporia, sem ceder a uma *reconciliação* ou *consenso* que subsumiria os polos em conflito em uma unidade homogênea final. Os indecíveis e a experiência da aporia derridiana se inscrevem na própria problemática da *différance* e, portanto, na desconstrução do logocentrismo. O que equivale dizer que tais indecíveis, assim como a *différance*, não permanecem jamais e não podem ser submetidos simplesmente à *unidade* do *logos*. Por esse motivo, eles não conhecem a contradição em sua forma simples binária que caminha forçosamente para sua resolução em uma dialética de tipo “ou... ou...”; onde o resolver-se em uma identidade final figuraria como resultado sintético dessa solução dialética. Essa impossibilidade mesma de uma solução identitária se configura como a própria condição da *différance* e da abertura ao outro no pensamento.

O que significa, afinal, essa abertura ao outro? O que significa a *vinda do outro* ou a *invenção* do outro, tal como Derrida faz equivaler tais formulações? A abertura ao outro é, antes de mais nada, o produto de uma *tensão*. Tal tensão *recusa* por princípio a noção de uma *alteridade absoluta* ou de uma *différance* que ganhe valor *de* absoluto, se colocando, assim, na expectativa de produzir “um

pensamento da diferença [distinto] dos argumentos hegelianos sobre a diferença absoluta que malogra em indiferença e absoluta identidade” (BENNINGTON, 2004, p. 29). Ora, afirmar uma diferença absoluta seria infértil ao pensamento derridiano na medida em que tal diferença absoluta findaria por *se afirmar em uma espécie de identidade presente a si*, isto é, em duas ou mais totalidades perfeitamente determináveis e que permaneceriam integralmente alheias (mesmo que em *oposição dual*) uma a outra totalidade (em termos hegelianos: o Mesmo como oposição ao Outro). A desconstrução opera na “perda” da possibilidade da totalidade, na forma da *abertura ao outro*, em uma espécie de “contaminação” do outro *nas condições de constituição do “mesmo”*. O outro (em sua vinda) e a *différance* se inscreve sempre já no interior de toda presença: o outro é a língua que falo e que não é minha²⁶, que não foi criada por mim e subsiste alheia à mim mesmo; uma língua que vem do outro, mas que é o único meio capaz de designar tudo aquilo que tenho de mais próprio; o outro é o nome que designa minha identidade, mas que não é exclusivamente meu e nem foi escolhido ou definitivamente “apropriado” por mim²⁷; o outro é tudo aquilo que já se inscreve como diferença no seio do mesmo. A vinda do outro equivale a este reconhecimento da abertura, da diferença, que diz do outro no seio do que se quer como presença e como “próprio”.

E, no entanto, essa “preparação” para a vinda do outro não diz respeito ao cálculo do tempo ou do estabelecimento das condições de um momento capaz de preparar “propriamente” a chegada do outro (*arrivé*); mas essa vinda do outro acontece (*arrive*). Tal “preparação” não diz respeito jamais à “inércia pronta a qualquer coisa”, mas seria da ordem da *invenção*:

Inventar, seria então “saber” dizer “venha” e responder ao “venha” [...] uma invenção deve se anunciar como invenção do que não parecia possível, sem o quê ela não faz mais do que explicitar um programa de possíveis, na economia do mesmo. É nesta paradoxia que está engajada a desconstrução. É da invenção do mesmo e do possível, da invenção sempre possível que nós estamos cansados. Não é contra ela, mas mais-além dela que nós buscamos re-inventar a própria invenção, uma outra invenção, ou, antes, uma invenção do outro que viria, através da economia do mesmo [...] dar lugar ao outro, deixar vir o outro. Eu digo precisamente *deixar vir* porque se o outro é justamente o que não se

²⁶ Problema que acompanharemos mais detidamente no próximo subcapítulo.

²⁷ Derrida fala em ex-apropriação no sentido de dar destaque ao fato de que todo movimento de apropriação sempre é igualmente uma expropriação, toda tentativa de tornar próprio o outro é sempre um gesto constante de modificação do próprio e de tradução – no sentido derridiano – do que diz respeito ao outro.

inventa, a iniciativa ou a inventividade desconstrutiva só pode consistir em abrir, descerrar, desestabilizar as estruturas de foraclosure para deixar dar passagem ao outro. Mas não se faz nunca vir o outro, nós o deixamos vir preparando sua vinda (DERRIDA, 1987b, p. 53; 59).

Inventar, dar passagem à vinda do outro depende do abalo às estruturas do possível em relação àquilo que foi excluído, foraclosure ou que permanece como impensável. Dito de outro modo, a invenção toca tudo aquilo que aponta para o impossível. A invenção da desconstrução dá boas vindas ao que permanece indeterminado ou indecível. Para o que excede os limites do possível e do determinável, para o que abala a economia do mesmo, do calculável, do pensável. Deixar vir o outro se configura como um gesto nem passivo nem ativo, mas externo a todo programa. *A desconstrução, segundo Derrida, é outro nome para essa preparação para a vinda do outro.*

Essa invenção, Derrida a aproxima a um efeito de *talvez* (*peut-être*). Um ‘talvez’ que não cede a certeza do cálculo e do programa, mas ainda assim, no entanto, não se trata aqui de um talvez cético ou hesitante entre dois ou mais possíveis. *Trata-se de um talvez que aponta para o que resta a ser pensado.* Será precisamente este “*a ser pensado*” que Derrida encontrará como possibilidade frutífera da *aporia*.

A *aporia* pensa *no* impossível. Nesse sentido, a tradicional figura aristotélica da *aporia* como limite imóvel e intransponível liga-se forçosamente a uma pré-compreensão que entende o aporético como a impossibilidade de superar uma *oposição* conceitual que regularia a tensão e a contradição da qual a *aporia* é efeito. A *aporia*, nesse sentido, estaria aguardando apenas o *método filosófico definitivo* capaz de resolvê-la e superá-la (seja ele o método dialético transcendental, lógico ou materialista; seja ele outro método lógico-ontológico). A imobilidade da *aporia* em seu fracasso em encontrar um caminho metódico ou dialético deve-se ao fato de que todas as oposições conceituais metafísicas conduzem, como referência última, à presença; isto é, à identidade e unidade de um sujeito transparente às operações de pensamento, presente a si na “fala viva” que se externaliza em seus enunciados. O problema da *aporia*, do ponto de vista da metafísica clássica, é a ameaça que ela representa ao esforço metafísico de subordinação da *différance* à presença de um valor ou de um sentido que seria anterior à *différance*, isto é, um sentido originário, não submetido a nenhuma

diferença. Ao contrário, esse sentido, esse originário, deve comandar toda diferença e submeter toda diferença à sua emanção de origem. Derrida batizou tal “sentido originário” de *significado transcendental*.

Ora, o *demorar-se na aporia*, o pensamento do indecidível ou do “talvez” inscreve uma disjunção entre saber e pensar. Tal via da desconstrução pensa e faz operar o pensamento em uma dimensão “que jamais seria acessível ao conhecimento teórico ou juízo determinante” (DERRIDA, 2005, p. 39). Portanto, Derrida encontra na aporia a promessa de um pensamento novo, precisamente por tratar-se de um pensamento que tem como tarefa *atravessar seu próprio interdito*, seu próprio limite, delineando-se como um pensamento do *impossível*. O indecidível ou o pensamento que se demora na aporia se configura como *um pensamento que não recupera uma unidade segura, alheia à oposição que o formou*, mas reencontra uma *questão* que a aporia evoca, sem apelo a uma solução prévia, determinada de maneira calculada. A desconstrução, portanto, *pensa o impossível*. Sua *condição* – no sentido que exploramos no primeiro capítulo deste trabalho, ou ainda, “no sentido de condição de possibilidade, mesmo de eficácia, e no sentido de situação ou de destino” (DERRIDA, 1988, p. 131) – é reencontrar esse caráter *indecidível*. “Ninguém nunca disse que a desconstrução, tal qual uma técnica ou um método, fosse possível. Ela só pensa na medida do impossível e do que se anuncia como impensável” (DERRIDA, 1988, p. 132).

Por fim, é preciso dizer que a desconstrução se configura como um combate *contra* aquilo que freia ou impossibilita a *invenção*, contra os limites do institucional ou do *instituído*. Esse é um ponto de fundamental importância no debate entre Derrida e Habermas, na medida em que a compreensão derridiana a respeito da ética da discussão se apoiará sobre o vínculo institucional e normativo, tão nocivo à desconstrução, que Derrida identificará em seu rival. Ora, contra a institucionalização (que caracteriza as teorias dos *speech acts*), a desconstrução é *invenção*:

A desconstrução é inventiva ou ela não é [*la déconstruction est inventive ou elle n'est pas*] [...] sua escrita não é apenas performativa, ela produz regras - outras convenções - para novas performatividades e não se instala nunca na segurança teórica de uma oposição simples entre performativo e constativo. Sua *démarche* leva [*engage*] à uma afirmação. Esta última se liga ao vir [*au venir*] do acontecimento, à vinda [*l'avènement*] e à invenção (DERRIDA, 1987d, p. 35).

Com esse gesto, crítico às institucionalizações, Derrida aponta igualmente para o risco das formalizações que tomam o campo filosófico a tempos. Há um risco para a desconstrução nas formalizações que ameaçam converter a inventividade e a responsabilidade na abertura para o outro, em “um conjunto disponível de procedimentos regrados, de práticas metódicas, de caminhos acessíveis” (DERRIDA, 1987d, p. 26). Além disso, outro risco inerente às formalizações diria respeito a uma espécie de “controle” transcendente das coordenadas e das aporias em jogo no pensamento. A desconstrução, nesse sentido, é uma recusa radical de toda metalinguagem, de toda posição tributária de um “fora” ou um “além” (além da razão, fora do rastro ou formalmente “acima” da língua ou da linguagem, etc.) que opere como ponto de apoio seguro, instaurado em um “meta” ou “além”. Ao contrário da posição de metalinguagem, todo “além” de um indecível não funciona jamais como uma “posição”, mas, antes, como um *apelo* ou *chamado* do outro:

Não há além do indecível, mas este além resta a pensar a partir desse “somewhat more reliable point of ‘reference’”[...] resta a pensar uma outra indecibilidade, aquela que não se liga mais à ordem do cálculo entre dois polos de oposição mas ao incalculável de um totalmente outro: a vinda ou o apelo do outro. Ele deve ser imprevisível, aleatório, além de todo cálculo (DERRIDA, 1988, p. 133).

Será precisamente este problema da metalinguagem e da formalização ou do caráter normativo que a leitura derridiana sobre o problema da língua encontrará como porta de entrada de problematização. Nesse sentido, o problema da língua e da tradução em Derrida se choca frontalmente com as concepções estratégicas da comunicação e do consenso em Habermas e de sua ética da discussão.

4.8

A *différance* na comunicação: tradução e promessa

As línguas imperfeitas nisso que tantas, falta a suprema: pensar sendo escrever sem acessórios [...] A diversidade sobre a terra, dos idiomas, impede alguém de proferir as palavras que se encontrariam senão, por um único golpe, a ela mesma, materialmente, a verdade.

Stephane Mallarmé. Crise du vers

Na primeira parte deste trabalho vimos como a comunicação e sua racionalidade se articulam com a modernidade em Habermas. Agora, trata-se de reencontrar o tema da comunicação no modo como ela se articula com a ética e a alteridade em Habermas (inclusão do outro/ entendimento mútuo) e em Derrida (abertura ao outro/promessa). Deste modo, o problema da comunicação no confronto entre desconstrução e pragmática universal será capaz de atravessar os temas da ética e da modernidade.

No que diz respeito à teoria dos *speech acts*, Habermas acompanha em larga medida o gesto que ele próprio reconhece em Searle. Na perspectiva habermasiana, o pensador norte-americano dos atos de fala deixou de se orientar por uma base de verbos performativos que são forçosamente inscritos em *uma determinada língua* (esta ainda seria a posição de Austin), para apresentar como base de sua orientação “as intenções ou fins ilocucionários que um falante persegue mediante o uso de diversos tipos de [atos] de fala, independentemente das formas de sua realização em um idioma específico” (HABERMAS, 2012b, p. 553). Deste modo, Habermas encontra como amparo teórico uma espécie de “terceiro ponto” formal que ele reconhece tanto em Searle quanto na tradição que remonta a Humboldt. Esse terceiro ponto justifica a convergência linguística acontecida em uma teoria que versa sobre o consenso e a comunicação, mas que, ao mesmo tempo, não encontra razões para se deter em uma elaboração mais complexa sobre línguas específicas e sobre a diferença entre as línguas:

[...] os estrangeiros que aprendem a se *compreender* para além de distâncias linguísticas encontram-se desde o início na *antecipação formal de um “terceiro” ponto de vista*²⁸ [...] O emprego comunicativo da linguagem entrelaça-se com sua função cognitiva na medida em que, para compreender a língua estrangeira, ambos os lados devem se referir, cada qual em sua perspectiva, ao ponto de convergência comumente pressuposto de um mundo objetivo [...] Compreendemos expressões linguísticas apenas ao conhecer as circunstâncias sob as quais elas contribuiriam para um entendimento a respeito de algo no mundo. Um olhar comum sobre a realidade como uma “região intermediária” entre as “visões de mundo” de diferentes línguas é um pressuposto necessário para toda conversa dotada de sentido. Para os interlocutores, o conceito de realidade vincula-se à ideia regulativa de uma “soma de todo o cognoscível” (HABERMAS, 2009b, pp. 70,71).

A referência a um mundo objetivo, compartilhada pragmaticamente por todos os interlocutores em um diálogo, opera como o vetor em direção ao qual a possível soma dos feixes de visões de mundo se norteia, ao mesmo tempo em que tal referência explicita a hipótese da teleologia do consenso em todo uso da linguagem – teleologia que expressa as condições sobre a qual compreendemos as expressões linguísticas. A *intenção* veritativa de cada interlocutor, ao falar sobre algo do mundo, fornece ao pensamento habermasiano um aspecto importante do caráter de convergência linguística em jogo em toda relação de comunicação, sustentada sobre o *telos* da *unidade do sentido*. Ora, o que significa aqui pressupor uma unidade de sentido a partir da referência à realidade? Antes de mais nada, significa afirmar que expressões linguísticas se referem a algo do mundo, mas são compreensíveis e problematizáveis a partir de um *background* contextual, o *mundo da vida*. Deste modo, o que entra em discussão em um diálogo diz respeito sempre à *validade* das afirmações intercambiadas em seu caráter procedimental. *Jamais*, no entanto, o *fundo de sentido estabelecido pelo mundo da vida é frontalmente problematizado* (senão pela mediação da problematização da pretensão de validade dos enunciados). Assim, o confronto das visões de mundo em um diálogo, amparadas pela transcendência do mundo da vida, fomenta a ampliação dos horizontes de sentido de cada participante, descentralizando de maneira formal as perspectivas centradas sobre o sujeito. É possível perceber, portanto, que o mundo da vida funciona como um fundo “não inspecionável” enquanto tal; o mundo da vida se configura como uma espécie de *condição transcendental de sentido* a partir da qual a comunicação será problematizada, mas não sendo ele mesmo nunca tocado ou problematizado em si mesmo senão indiretamente através do problema da validação dos proferimentos.

²⁸ Grifo meu.

Esse modelo do consenso na comunicação, inicialmente amparado por uma reserva comum de significações sobre a qual operam e são problematizadas as argumentações, em nada é ameaçado, segundo o argumento habermasiano, ao ser encarado a partir das complexas sociedades ditas “multiculturais” do mundo contemporâneo. Ao contrário, Habermas entende que é no seio dessas sociedades multiculturalistas que a questão da racionalidade da comunicação ganha seu contorno mais fundamental, a despeito das tendências contextualistas que rondam o tema – e vimos que para Habermas, Derrida está incluído nessa visão contextualista –, tendências essas que insistem em negar o universalismo comunicacional e defendendo, por outro lado, a ideia de uma dispersão fragmentada de línguas locais e visões de mundo atadas inapelavelmente a seus vínculos contextuais e subjetivos:

A evidência esmagadora da fragmentação de sociedades multiculturais e a confusão Babilônica de línguas em uma sociedade global excessivamente complexa parece nos impelir para concepções holísticas da linguagem e concepções contextualistas das visões de mundo que nos fazem céticos em relação a reivindicações universalistas, sejam cognitivas ou normativas (HABERMAS, 1994, p. 121).

Ora, ao estabelecer as diretrizes de uma pragmática universal, Habermas sustenta a possibilidade de pensar um uso não-contextual ou anti-contextualista da linguagem (uso que salvaguarda o universalismo na argumentação), sustentado sub-repticiamente em um mundo da vida que opera “pré-reflexivamente” e que “somente pode ser percebido *a tergo*: [uma vez que] da perspectiva frontal dos sujeitos agindo comunicativamente, o sempre ‘co-presente’ mundo da vida escapa a tematização” (DALLMAYR, 1997, p. 87). Neste uso não contextual e formal da linguagem, opera uma superposição – tributária da própria modernidade para Habermas – do sistema formal de argumentação e da ampliação cognitiva de que ele é responsável sobre as tradições culturais; o que garante que, do ponto de vista político ou social (e mesmo linguístico), hábitos ou valores tradicionalistas ou contextualistas em partes cedam lugar paulatinamente a uma ética universalista e a processos de aprendizado comunicativos.

Ora, desde *Gramatologia* Derrida apontava para o fato de que, no interior da aventura fonocêntrica da metafísica ocidental, a noção de escrita ocupa um espaço conceitual fundamentalmente rebaixado em relação à fala em uma estrutura de pensamento de onde derivava uma concepção da “linguagem

implicando certo tipo de relações determinadas – estruturalmente e axiologicamente – entre fala e escrita” (DERRIDA, 1967b, p. 42). No entanto, a partir desta mesma “época” da metafísica, a concepção metafísica de escrita, em sua relação específica com uma fala viva ou imediata, não se configura “apenas [como] um meio auxiliar à serviço da ciência – e eventualmente de seu objeto – mas antes [como] a condição de possibilidade dos objetos ideais e, portanto, da objetividade científica [e como] condição da *episteme*” (DERRIDA, 1967b, pp. 42, 43). A normatividade científica se inscreve no interior dessa *época do recalçamento da escrita e da disseminação*, ao mesmo tempo como um confronto ao não-fundamento do rastro que desagua na busca de uma formalização que possa operar como anteparo à disseminação. Multiplicam-se, na história da filosofia, os gestos de recurso ao “formal”: tanto a matemática e igualmente os desenvolvimentos dos geômetras entendidos como modelos para a filosofia, mas também o proposicional, o transcendental, a lógica formal, a língua filosófica de Leibniz, o estruturalismo, etc. Inscrita nesta época da metafísica logocêntrica, a linguística não escapou igualmente à esperança de formalização. É conhecida a distinção formal, oriunda da linguística estrutural, entre língua, fala [*parole*], idioma e dialeto. Derrida, no entanto, não vai receber tais distinções sem problematiza-las:

Os linguistas e os cientistas em geral podem ter boas razões para sustentá-la. Eu não a creio sustentável em todo seu rigor [...] Se não levamos em consideração, em um contexto sempre muito determinado, critérios *externos*, que sejam “quantitativos” (antiguidade, estabilidade, extensão demográfica do campo de fala) ou “político simbólicas” (legitimidade, autoridade, dominação de uma “língua” sobre uma fala [*parole*], um dialeto ou um idioma), não sei onde se podem encontrar traços *internos* ou *estruturais* para distinguir rigorosamente entre língua, dialeto e idioma (DERRIDA, 1996b, p. 23).

Debruçando-se sobre o problema da língua, Derrida não lança mão de nenhum “pressuposto necessário” ou lei externa ou interna à língua (nem o mundo da vida, nem mesmo a diferença entre língua, dialeto ou idioma) como recurso de formalização que imediatamente operaria com o objetivo de silenciar a *différance*, quer seja na relação entre as diferentes “línguas”, quer seja em relação às distintas “visões de mundo”. O “Um” de uma língua, seja ela linguagem, idioma, dialeto, fala, escrita, comunicação ou telecomunicação, não se diz jamais de maneira determinada. Esse “Um” que nasce na *espera* de uma língua única, o que Derrida irá chamar de monolíngua ou de monolingüismo, “não será, portanto, uma

identidade aritmética, nem mesmo simplesmente uma identidade” (DERRIDA, 1996b, p. 55). Sem lançar mão de um recurso externo, formal ou aritmético, *como seria possível pensar a questão da língua a partir do Um* de sua unidade linguística? Do ponto de vista dos falantes competentes (Derrida utiliza aqui a própria terminologia de Habermas), há uma espécie de “alienação” original que faz de toda língua uma *língua do outro*: mesmo na condição de falantes de uma língua, não há, no entanto, em parte alguma, *um direito de propriedade geral sobre uma língua, seja por indivíduos, nações, culturas, instituições*, etc. Mesmo me utilizando de um vocabulário que evoca minhas experiências mais íntimas ou nas designações daquilo que possuo de mais singular, a língua de que me valho não é “efetivamente” minha; ela é, antes, uma forma de *alienação* em mim. Minha língua não me pertence; minha língua é a abertura para a vinda do outro em mim. Minha língua é do outro:

Lá onde a propriedade natural não existe, nem o direito de propriedade em geral, lá onde se reconhece essa des-apropriação, é possível e torna-se mais necessário do que nunca identificar, as vezes para combatê-los, os movimentos, fantasias, “ideologias”, fetichisações, e símbolos de apropriação. Uma tal lembrança permite, ao mesmo tempo, analisar os fenômenos históricos de apropriação e tratá-los *politicamente* evitando em particular a reconstituição que essas fantasias puderam motivar: agressões “nacionalistas” (sempre mais ou menos “naturalistas”) ou homo-hegemonia monoculturalista [...] Mas, sobretudo, é preciso escrever *no interior*, se posso dizer, das línguas. É preciso evocar a escrita dentro da língua dada. (DERRIDA, 1996b, pp. 121, 122).

Com este gesto, Derrida reinscreve a *différance* no problema da língua, reevocando o caráter de escrita em toda língua, isto é, reevocando aquilo que barra ou abre o suposto “Um” de uma língua, isto é, a totalidade ou totalitarismo da língua e seus desdobramentos políticos, naturalistas e fantasísticos, em uma palavra: monolinguísticos. Ao mesmo tempo, fazendo apelo à escrita *na* língua, Derrida empreende o que chamo aqui de “universalização da situação do colonizado”.

Ora, o colonialismo se configura precisamente como o fenômeno político e histórico em que encontramos de maneira mais explícita, por parte da dominação do colonizador, a reivindicação de *posse de uma língua de origem*, língua pura ou originária supostamente em *posse* de um restrito grupo de falantes (os colonizadores). Ao ensinar *sua* língua ao colonizado, o colonizador *reivindica* tal língua comum como sua, como sendo falada de maneira mais “própria” ou “original” em seu país, em sua cultura, em seu território. Deste modo, o

colonizado funcionaria como uma espécie de parasita que se apropria de uma língua que não é sua, sendo aquele que fala uma língua que é de outro. A figura do colonizador diz respeito, precisamente, àquele que reivindica uma língua, *sua* língua, como sendo *a* língua enquanto tal: modelo da verdadeira língua como ela *deve* ser falada. E, no entanto, é preciso *reivindicar* tal posse precisamente porque *a posse de uma língua não é jamais uma “realidade” natural, jurídica ou cultural*. O mesmo “não-domínio apropriado de uma língua” que caracteriza a situação do colonizado alcança igualmente e paradoxalmente o colonizador. Praticando essa *universalização da situação do colonizado*, Derrida aponta para o fato de que o suplemento ou o parasitário – neste caso, a escrita ou o lugar do colonizado que “fura” o “original” de uma língua – já se inscrevem como condição da língua dita “natural”. Uma língua nunca se reduz ao pertencimento, à propriedade ou ao domínio: tanto o colonizador quanto o colonizado precisam buscar se apropriar – ao mesmo tempo em que são expropriados²⁹ - da língua, através de um processo:

[...] não natural de construções político-fantasísticas; porque a língua não é seu bem natural, por isso mesmo, historicamente pode, através da violação de uma usurpação cultural – vale dizer, sempre de essência colonial –, fingir que se apropria dela para impô-la como “sua” [...] a língua fala desse ciúme, [minha] língua não é mais do que um ciúme desatado (DERRIDA 2012, 38).

A re-inscrição do problema da *différance* na questão da língua atinge novamente (e frontalmente) o problema da ipseidade, da unidade de um “si mesmo”, de uma totalidade identitária encerrada sobre si mesma e, evidentemente, atinge igualmente o problema da identidade cultural ou linguística “esse conceito do qual a transparente identidade a si mesmo é sempre dogmaticamente pressuposta por tantos debates sobre o monoculturalismo e sobre o multiculturalismo, sobre a nacionalidade, a cidadania e o pertencimento em geral” (DERRIDA, 1996b, pp. 31, 32). E, no entanto, um vínculo indissociável entre o termo *pse* (que remete a ‘poder’) presente no *ipse* grego (que remete ao “mesmo” ou à “identidade”), revela, segundo Derrida, uma espécie de “poder”, de controle e soberania que fundamenta aquilo que é “próprio” a um “si mesmo” ou a um “eu” que marca fundamentalmente o ciúme que sustenta a reivindicação de *posse* (*pse*) de uma língua. Ao apontar para a “presença” do outro na língua de todo falante competente, isto é, ao apontar para a *alienação* fundamental de toda

²⁹ O que Derrida chama de ex-apropriação.

língua, Derrida, aparentemente, funda sua argumentação em uma contradição, a saber: como seria possível, sem uma flagrante contradição performativa, afirmar que *minha língua é do outro*? Que *minha língua não é minha*?

O texto *Monolingüismo do outro, ou a prótese de origem* (DERRIDA, 1996b) é construído por Derrida na forma de uma diálogo imaginário com um interlocutor que o acusa, de saída, de cair em uma *contradição performativa* em função de uma assertiva tão paradoxal quanto afirmar: *minha língua é do outro*.

A partir do momento em que você dissesse em francês que ela, a língua francesa [...] ela não é sua língua, ao passo que você não tem outra, você não se encontrará apenas tomado nessa ‘contradição performativa’ da enunciação, você agravará a absurdidade lógica, na verdade a mentira, mesmo o perjúrio, no interior do enunciado” (DERRIDA, 1996b, p. 16).

Momentos mais tarde, em resposta a esta acusação, Derrida nos oferece alguns traços que finalmente caracterizam esse interlocutor imaginário:

A quem se dirige frequentemente essa crítica de “contradição performativa”, hoje, com todo ódio? [...] Certos teóricos alemães ou anglo-americanos acreditaram encontrar aí uma estratégia incontrolável; eles até se especializam nessa arma pueril. Em intervalos regulares os vemos erguer a mesma crítica em direção a tal ou tal adversário, de preferência um filósofo de língua francesa [...] Poderíamos dar muitos exemplos. Essa panóplia infantil comporta apenas um único e pobre dispositivo polêmico. Seu mecanismo se reduz a mais ou menos o seguinte: “Ah! Você coloca questões a respeito da verdade, então, por causa disso, você ainda não crê na verdade, você contesta a possibilidade da verdade. Como você quer, a partir daí, que se leve a sério seus enunciados quando eles tem alguma pretensão de verdade, a começar por suas pretensas questões? O que você diz não é verdade porque você questiona a verdade, vamos, você é um cético, um relativista, um nihilista, você não é um filósofo sério! Se você continuar, vamos te colocar em um departamento de retórica ou de literatura. A condenação ou exílio podem ser mais graves se você insistir, vamos te trancar em um departamento de sofística porque, na verdade, o que você faz vem do sofisma, nunca está longe da mentira, do perjúrio e do falso testemunho” (DERRIDA, 1996b, pp. 17, 18).

Seu interlocutor tem a característica de certos teóricos alemães ou anglo-saxões que se valem da acusação de contradição performativa, afirma Derrida. Inevitável reconhecer aqui nos interlocutores imaginários neste artigo derridiano, entre esses teóricos da contradição performativa na Alemanha e nos Estados Unidos, que entre esses acusadores que em nome da contradição performativa acusam filósofos de praticar uma retórica literária, estão Habermas e Searle, respectivamente. Movido pela objeção de uma contradição performativa que, como vimos, foi explicitamente direcionada a desconstrução por Habermas, Derrida admite agora, em *O monolingüismo do outro*, que “isso não me impedirá

neste momento [...] de me instalar resolutamente, com toda a imprudência necessária, na provocação dessa pretensa ‘contradição performativa’ neste momento onde esta [provocação] viria se inflamar de perjúrio e de incompatibilidade lógica” (DERRIDA, 1996b, p. 19). E, no entanto, a sentença que aparentemente se apresenta como performativamente contraditória (“minha língua é do outro”) coloca à prova e mesmo faz ruir, do seu interior, ao mesmo tempo, por um lado, a exigência de *formalização* que a ética da discussão habermasiana institui e, por outro, o recurso a esta espécie de “super-contexto” ou de “supra-contexto” transcendental que é o *mundo da vida*.

Em primeiro lugar, Derrida quer apontar que a referência à noção vaga de uma *língua de partida*³⁰, de uma *língua primeira* que seria “minha” língua mais própria, tenta evitar o reconhecimento de que toda relação entre falantes se inscreve na impossibilidade de partir de uma tradução “verdadeira” de línguas ou visões de mundo que se apoiariam sobre um referente original integral de uma língua. Mais do que isso: “o que a multiplicidade de idiomas vem limitar, não é apenas uma tradução ‘verdadeira’, uma entre expressão transparente e adequada, *mas também uma ordem estrutural, uma coerência do constructum*³¹” (DERRIDA, 1987c, p. 203). O que Derrida irá considerar como dizendo respeito a uma *tradução total*, diz respeito a uma noção de tradução que não conta com nenhuma língua de referência ou língua de partida. Dito de outro modo, a noção de tradução total coloca problemas para a própria expectativa filosófica de *formalização* linguística, na medida em que uma tradução total não reserva um espaço indene para uma língua que permaneceria *alheia ao gesto de tradução*. Isso quer dizer que *a própria linguagem formal não deve se manter fora do estatuto de uma língua traduzível*. Nesse sentido, os processos formais ou de formalização devem ser incluídos e pensados igualmente no interior de um gesto de tradução total:

há aí (traduzamos) como um limite interno à formalização, uma incompletude da construtura [...] Não devia nunca passar em silêncio a questão da *língua na qual*

³⁰ Algumas teorias da tradução fazem uso da expressão ‘língua de partida’ em referência a língua em que é produzido o texto (língua dita “original”) e igualmente se utilizam a expressão ‘língua de chegada’ para se referir à língua em que o texto é traduzido.

³¹ Grifo meu.

*se põe a questão da língua*³² e se traduz um discurso sobre a tradução (DERRIDA, 1987c, p. 204).

Ora, para Habermas a comunicação em uma dada situação de fala tem um caráter normativo intrínseco e ela deve forçar os participantes a reconhecerem a validade de um argumento (que ganha o valor universal na situação de fala) e, assim, deve conduzir igualmente a uma simetria de perspectivas entre distintas “visões de mundo” (eis o aspecto cognitivo da comunicação). Podemos pensar, com Derrida, por outro lado, que no que diz respeito a comunicação, tal encaminhamento habermasiano dependeria de uma hipótese que requisitaria inapelavelmente a *distinção entre aquilo que é comunicado e o próprio ato linguístico (performativo e normativo) da comunicação*. Habermas quer admitidamente apontar para o fato de que toda comunicação não é um jogo livre de regras (ela deve respeitar regras formais e normativas), a despeito do que será discutido como *conteúdo* nos proferimentos. Derrida toma uma direção em franca oposição a Habermas nesse sentido. Em sua compreensão, Derrida segue o pensamento de Walter Benjamin ao apontar que aquilo que é *comunicado* em uma língua não é nada além do que sua própria “*comunicabilidade*”. Trata-se aqui de apontar para o fato de que a comunicação depende, antes de mais nada, do reconhecimento de que há um “comunicável” expresso performativamente (diríamos, pelo próprio ato de haver uma troca de “enunciações”) que independe da troca de um *conteúdo* de comunicação³³. *O ato performativo de uma enunciação anuncia a comunicabilidade que antecede todo ato de comunicação*.

O formal ou normativo opera, em Habermas, como uma espécie de *condicional* que remete incessantemente à possibilidade de comunicar conteúdos comunicacionais balizados sobre o acervo de sentido do mundo da vida (prévio à comunicação) e garantidos pela intencionalidade dos participantes em sua expectativa de falar sobre “algo do mundo”. Para Derrida, ao contrário, nada resta intacto fora dessa referência ao “comunicável” de uma língua; nessa tradução sem original de uma língua a outra, não é possível a garantia referencial nem mesmo à um suposto reservatório de sentido – como o mundo da vida –, ou a algo que

³² Grifo meu.

³³ Uma língua transmite, antes, um *à-traduzir* em sua comunicabilidade, isto é, uma abertura ou empuxo que aponta para a necessidade de tradução. Ao ouvir uma língua bárbara estrangeira, um grego, ainda que não compreenda nenhum conteúdo específico desta língua, entende, ato contínuo, que há uma comunicabilidade sendo expressa naquela língua, uma abertura a tradução a despeito de todo “conteúdo” de comunicação e de sua inicial incompreensibilidade.

transcenda e se coloque ao abrigo da tradução total. Assim, na tradução o “original” está, ele também, em processo de transformação: o suposto “original” se dá em processo de mutação entre traduções: leio um “original” a partir das traduções ou, grosso modo, das “interpretações” que são feitas de um texto e que estabelecem uma rede de traduções que jamais encontram um ponto de origem de onde emana um sentido intocado, sempre repetível de maneira idêntica a si mesmo. Uma vez que o suposto “original” – a fonte de onde emanaria um sentido transparente a si mesmo – não é jamais “dado” de modo definitivo, ele jamais permanece alheio aos gestos de tradutibilidade de onde se produz performativamente a “comunicabilidade” de uma língua:

O que é visado por essa co-operação de línguas e de visadas intencionais não é transcendente à língua, não é um real que elas investiriam de todos os lados como uma torre [*une tour*] da qual elas tentariam compor o entorno [*fair de le tour*]. Não, o que elas visam intencionalmente cada uma e em conjunto na tradução é a língua mesma como acontecimento babélico, uma língua que não é uma língua universal no sentido leibniziano, uma língua que não é mais uma língua natural que cada qual permanece em seu canto, é um ser-língua da língua, a língua ou a linguagem *enquanto tais*, essa unidade sem nenhuma identidade a si que faz com que hajam línguas e que sejam *línguas* (DERRIDA, 1987c, p. 232).

Com esse gesto, Derrida dispensa o recurso formal a um fundo de sentido garantidor de algo *comum* entre falantes, ao mesmo tempo em que implode a noção de um direcionamento teleológico a um mesmo mundo objetivo “externo” visado por todos os enunciados. Derrida pensa de maneira intrínseca ao próprio laço entre línguas, sem buscar garantias em nenhum aspecto teleológico ou transcendental, ao mesmo tempo em que esse gesto não reduz seu pensamento a um contextualismo intransponível, conforme veremos. Portanto, o problema fundamental da compreensão habermasiana, não seria *apenas* a suposição do direcionamento intencional a um mundo objetivo compartilhado por todos³⁴ ou do

³⁴ A sustentação em um mundo objetivo permanece profundamente problemática em Habermas, uma vez que ele acredita ter se dispensado toda filosofia do sujeito precisamente por ter se deslocado das concepções metafísicas transcendentais de um sujeito monológico em direção a uma filosofia dialógica fundada na discussão. Contudo, a relação de comunicação habermasiana permanece *dependente* integralmente de uma fala que diga algo sobre o mundo – aspecto da relação entre proposição e mundo objetivo - ao mesmo tempo em que, via relação de comunicação, o reconhecimento intersubjetivo se torna possível. Ora, ainda que inscrito em uma relação dialógica, o reconhecimento intersubjetivo só é possível para Habermas por se constituir em referência a um mundo que os falantes tem diante de si e sobre o qual algo do mundo pode se dar a conhecer. Isto significa que o espaço onde os sujeitos *falam* sobre algo do mundo objetivo permanece sendo aquele de uma disposição fundamental centrada sobre o sujeito, onde o sujeito – agora dialogicamente – *permanece sendo o fundamento de toda objetividade*. O reconhecimento “entre sujeitos” só acontece na medida em que ambos se veem diferenciados do campo dos objetos

suporte transcendente de uma reserva de sentido (mundo da vida) – elementos que a desconstrução pode apontar em seu efeito de “exigência” hipotética para a sustentação da pragmática universal habermasiana –, mas igualmente a afirmação da possibilidade de uma comunicação “desculturalizada”, estritamente formal e normativa, dependente de uma língua que transcenderia todas as línguas “culturais” em seu acesso privilegiado ao sentido³⁵. Em *O monolinguismo do outro*, Jacques Derrida ataca precisamente essa hipótese que sustenta a possibilidade de uma “metalinguagem absoluta”. Tal qual uma concepção tradicional de verdade³⁶ – que em sua estrutura autorreferente emergiria de um suposto lugar externo transcendente, à revelia e independentemente das contingências da diferença –, esta reivindicação de uma língua de valor normativo, transcendendo a diferença entre línguas (e seus choques), é precisamente aquilo que Derrida irá colocar sob questão. Uma língua fora das línguas faladas, pura língua de origem ou língua primeira e autêntica, nunca esteve disponível a nenhum falante. Essa posição “metalinguística” é inevitavelmente reivindicada *em línguas específicas*; em línguas faladas pelos “falantes” (sejam elas línguas “naturais” ou línguas formais). Em *Torres de babel* (DERRIDA, 1987c), Derrida mostra como a multiplicidade de línguas interdita não apenas uma tradução “verdadeira”, isto é, uma posição original, transparente e adequada a si (ao “real” alheio à tradutibilidade ou à “realidade” como uma figura

e se reconhecem entre si como “pares”. *De todo modo, o reconhecimento em relação ao outro já é efeito de um cálculo onde o próprio sujeito, subrepticamente, é o fundamento, o princípio, o limite e a condição de possibilidade da objetividade. Da mesma forma, a fala sobre o mundo da objetividade só é possível na medida em que os sujeitos em reconhecimento se tomam reciprocamente e asseguram intersubjetivamente sua condição de senhores da verdade objetiva (submetida a condições de validade).*

³⁵ A normatividade da comunicação habermasiana, conquistada através do processo de modernização ocidental que inaugura o caráter procedimental da comunicação horizontalizada e sua relação ao mundo da vida transcendentalizado é, explicitamente, uma linguagem capaz de acesso privilegiado ao sentido e ao consenso, na medida em que opera sobre uma estrutura formal que desloca a fala centrada no sujeito (através de um processo cognitivo e formal). Trata-se de apontar aqui que a linguagem formal de Habermas, assim como todo processo filosófico de formalização, é movido por uma *reivindicação de monolinguismo*. O que significa dizer que o caráter procedimental da comunicação habermasiano se quer como um acesso privilegiado entendimento intersubjetivo (assim como todo monolinguismo compreende a si mesmo como um acesso privilegiado a uma determinada figura da *presença*, seja ela o fenômeno, a razão, o sentido, o referente, etc.). O formal habermasiano deve ser igualmente pensado do ponto de vista da tradução, introduzindo o problema da *différance* em sua motivação e sua auto reivindicação privilegiada.

³⁶ “Não uma língua da verdade, adequada a algum conteúdo exterior, mas à uma verdadeira língua, à uma língua onde a verdade não seria referida a ela mesma. Tratar-se-ia [nesta concepção de língua da verdade, *Sprache der Wahrheit*] da verdade como autenticidade, verdade do ato ou do acontecimento que pertenceria ao original mais do que à tradução, mesmo se o original já está em situação de demanda ou de dívida” (DERRIDA, 1987c, p. 231).

da presença que aparece como resultado do acesso formal da linguagem); mas igualmente ela torna inviável uma *formalização* que busque colmatar o problema da tradução “*inter linguae*”. Os ditos “falantes competentes”, portanto, falam uma língua que, de um ponto de vista mais pragmático que o próprio pragmatismo habermasiano pode supor, não conta com referências originais de nenhuma espécie. A reivindicação de uma língua de origem, língua pura ou “de partida”, pode se encarnar nos colonialismos que ainda tomam o planeta, na figura do colonizador que reivindica sua língua como sendo *a* língua enquanto tal, modelo da verdadeira língua como ela *deve* ser falada. Mas não há apenas isso. A metalinguagem é sustentada igualmente pelos discursos que pretendem descrever uma comunicação de um ponto de vista *universalista*, isto é, de um ponto de vista que *transcenda* todas as línguas. Esse é precisamente o caso de Habermas. Podemos pensar que não é exatamente o modelo transcendentalista da comunicação que possibilita à descrição habermasiana dispensar e transcender a referência às “línguas de chegada”; mas, ao contrário, que um modelo transcendentalista e universalista da comunicação *só é possível na medida em que se supõe ser dispensável o pensamento sobre as línguas e sobre a diferença entre línguas*. Pensar a língua do ponto de vista da tradução equivale a rejeitar uma espécie de metalinguagem que cumpriria a função de desconsiderar as línguas em sua relação de diferença. Trata-se de um pensamento da *tradução absoluta* que, ao contrário da metalinguagem absoluta, entende as línguas faladas, ditas “de chegada”, como traduções sem original. Não havendo “a” língua de partida, original ou primeira, trata-se de um processo de tradução geral de uma língua para outra, não apenas entre diferentes culturas, mas, de traduções gerais inclusive dentro de um mesmo idioma ou linguagem. Existem, no entanto, *efeitos* de metalinguagem. *Tentativas de objetivação e de aniquilação da tradução como condição das línguas*. É este, precisamente, o caso da expropriação colonial e da servidão histórica. É o caso igualmente das formalizações que reivindicam uma posição metalinguística como a habermasiana.

A partir de seu pensamento sobre a tradução, Derrida inscreve um problema fundamental em toda lei do pensamento, do direito, da linguagem, da filosofia, etc. O problema da ex-apropriação na língua que analisamos aqui não se limita apenas ao problema da língua e da comunicação, mas abre uma

problemática que será fundamental no pensamento derridiano e que diz respeito à ética e ao outro:

[...] esse discurso sobre a ex-apropriação da língua, mais precisamente da “marca”, abre a uma política, à um direito, à uma ética [...] o equívoco indecível corre aí os riscos e, portanto, faz apelo à decisão lá onde, antes de todo programa e mesmo toda axiomática, ele condiciona o direito e os limites de um direito de propriedade, de um direito à hospitalidade, de um direito à *ipseidade* em geral, ao “poder” mesmo do *hospes*, senhor e possuidor, e especialmente de si mesmo – *ipse, compos, ipssimus, despotes, potior, possidere* (DERRIDA, 1996b, p. 46).

De que maneira o pensamento da tradução abre a possibilidade de uma política ou uma ética que se mantenha na abertura indecível ao outro? Há, na própria comunicabilidade de uma língua, o ato ou o *speech act* de uma *promessa*. A promessa é o efeito imediato do fato mesmo de alguém “abrir a boca” ou do ato de escrever. Na precipitação de toda língua se inscreve uma promessa, *independente da intencionalidade* de todo falante competente³⁷. O que significa dizer que a promessa não se deduz do sujeito, da vontade, da subjetividade ou da intencionalidade veritativa; a promessa é um ato performativo *próprio a diferença entre línguas*. A promessa se aloca ou se “instaura” *a partir* da própria *différance*. Portanto, a promessa não é um performativo entre outros. *Não é possível falar ou escrever fora dessa promessa*. A promessa *precede toda língua e pertence a cada língua* como algo implicado em todo ato performativo de falar ou escrever. Mas o que promete a promessa? Toda promessa de uma língua promete a *unicidade de uma língua por vir*. A promessa promete uma língua, promete o Um de uma língua, uma língua que nasce de uma relação de unicidade entre as traduções. Falar ou escrever é prometer a reunião “não na sua identidade, na sua unidade, nem mesmo na sua ipseidade, mas na unicidade ou na singularidade de uma reunião de sua diferença à si mesma” (DERRIDA, 1996b, p. 127). Toda língua promete uma *unicidade sem unidade*, reunião que se dá na diferença, na tradução, na indecibilidade da vinda do outro. A promessa, como ato de fala mais fundamental de uma língua, promete o monolinguismo *do* outro: “o *do* não significa tanto a propriedade mas a proveniência: a língua é do outro [*la langue est à autr*], vinda do outro, *a* vinda do outro” (DERRIDA, 1996b, p. 127).

³⁷ “[...] a promessa, é preciso aqui dissociar dos valores de vontade, de intenção ou de querer-dizer que são a ela razoavelmente ligados” (DERRIDA, 1996b, p. 126).

Derrida compreenderá esta “visada” da língua fora da referência ao consenso como efeito da comunicação. A promessa não é um *telos* da tradução, é uma abertura sempre adiada, efeito da *différance*. Não se trata aqui de consenso na diferença entre as línguas; trata-se de promessa, da abertura ao outro em mim, de uma unicidade de língua que não pressupõe a unidade de um consenso. Nesse sentido e advertidamente, Derrida subverte a leitura tradicional da promessa como *speech act*:

Contrariamente ao que diriam sem dúvida os teóricos da promessa como “*speech act*” e linguagem performativa, não é necessário que essa promessa, para ser propriamente o que ela é, seja sustentável, nem mesmo que ela seja sinceramente ou sériamente tida por sustentável [*tenué pour tenable*] [...] é preciso que, para além de todo programa constrangedor, ela sempre possa se deixar perseguir [*hanter*] pela *possibilidade*, precisamente, de sua perversão (conversão em ameaça lá onde uma promessa só pode prometer o bem, engajamento não-sério de uma promessa insustentável, etc.) (DERRIDA, 1996b, p. 127).

A promessa de uma língua não promete uma ação que pode ser cumprida a partir e em referência à intencionalidade de um falante. Tampouco ela depende de elementos externos à comunicação, tal como a referência às condições do contexto (Austin). Uma língua promete o monolinguismo do outro à revelia da posse ou do controle daqueles que falam ou escrevem *em nome de* uma língua. A língua não é posse de nenhum falante. Por isso, *é impossível se apropriar dessa promessa da língua*, promessa insustentável na medida em que é impossível mesmo se apropriar de uma língua. O gesto da desconstrução em relação à diferença de línguas é um gesto ético-político que inscreve o rastro e, portanto, o outro como problema de toda língua. A promessa da língua se endereça ao todo outro (*tout autre*).

Neste gesto se reúne a promessa da abertura ou vinda do outro ao problema da iterabilidade. Na medida em que toda inscrição ou marca escritural não possui nenhum vínculo natural a um contexto específico que possa esgotar sua enunciação ou inscrição, a desconstrução “abre a língua” (entendida a partir da desconstrução da escrita) em um gesto que transborda toda possibilidade de pertencimento, seja a um contexto, seja a um falante. A língua não é propriedade de uma cultura, nação, léxico, pensamento, colono ou colonizado e, sobretudo, não é própria a um contexto determinado (ainda que respeite as exigências de cada contexto).

Uma língua funda uma promessa (de unicidade das traduções sem produzir uma unidade). Por esse motivo, passa a ser difícil, a partir da crítica habermasiana, compreender Derrida como um contextualista avesso a toda forma de universalismo. Ao contrário, Derrida rejeita a ideia de que algum contexto possa esgotar definitivamente uma marca escritural. Nesse sentido, toda língua e toda marca excede e transborda todo contexto. Com isso, a desconstrução desloca o problema da língua da polaridade tipicamente habermasiana entre universal (condições de validade) x contextual (particular). Não será possível advogar a defesa de uma *inscrição particular em determinados limites de um contexto* – tornando, assim, a marca algo *intraduzível* porque naturalmente inscrita em uma contextualidade –, nem mesmo será possível advogar em favor de um universal capaz de produzir uma unidade no consenso a despeito da *différance*. Sobre esse ponto, Derrida é demasiadamente claro:

Eu acho que não temos que escolher entre unidade e multiplicidade [...] a desconstrução [...] insistiu não em multiplicidade por si mesma, mas em heterogeneidade, na diferença, na dissociação, que é absolutamente necessário para a relação com o outro” (DERRIDA *in* CAPUTO, 1997, p. 13).

A partir deste ponto é possível perceber o quanto Habermas, paradoxalmente, em nome do universalismo, é tomado pela armadilha do contexto de sentido. É preciso salientar, uma vez mais, que para que o consenso e o entendimento mútuo sejam possíveis, para que a comunicação possibilite o universalismo dialógico, serão problematizados enunciados dotados de uma pretensão de validade sob o fundo de *um grande contexto de sentido*, ele mesmo não inspecionável, a partir do qual e onde se assentam as regras da comunicação. O mundo da vida não diz respeito a uma polarização de contextos particulares e autônomos entre si, mas, ao contrário, *ele corresponde a uma espécie de contexto único ou à estrutura de um contexto alargado ou demasiadamente ampliado, comum a todos os falantes em uma situação de comunicação*, que abarcaria o conjunto de seu agir como uma condição *a partir da qual* a validade dos enunciados pode ser problematizada. O que significa dizer que, ao invés de enfrentar o problema de uma polarização contextual, Habermas amplia o alcance dos “efeitos de contexto” em uma espécie de “supercontexto” jamais problematizável, ou seja, o mundo da vida. Deste modo, *o consenso* visado pela comunicação visaria a *recuperação do caráter pacífico da elasticidade oferecida*

pela obra habermasiana a esse fundo ou reserva de sentido. Para Derrida, o problema do monolinguismo se acenta em seu encerramento da linguagem em um viés teleológico e na reivindicação de um originário (um *telos* que caminha em direção àquilo que é “próprio” à linguagem e uma origem a partir da qual o sentido emana). Assim, Habermas constrói com sua hipótese do consenso dialógico uma teleologia que reencontra o postulado de toda forma de monolinguismo: uma teleologia que recupera o consenso monolinguista do mundo da vida quando esta matriz originária do sentido é rompida ou abalada.

A diferença de propostas éticas que atravessa o pensamento de Habermas e Derrida, mais acentuadas a partir do percurso que trilhamos até agora, nos orientará em direções e em implicações radicalmente distintas. Trata-se, no próximo capítulo, de extrair algumas das consequências éticas e políticas de ambos os projetos no que diz respeito a modernidade e ao lugar do outro.