

5

O jogo das aporias e como sair de uma sinuca

Como vimos no capítulo anterior, Wittgenstein chama a atenção para a cautela que as interpretações exigem. Caso se negligencie esse cuidado que demandam e se entenda que tudo precise de *interpretação* para ser compreendido, então o interpretante pode cair num regresso ao infinito. Na introdução deste trabalho, vimos que U. Eco comenta essa possibilidade, associando-a à teoria peirciana da *semiose ilimitada*, ou, nos termos do próprio Eco, *semiose* (ou *semiótica*) *hermética* (v. Eco, 2000, 1993): todo signo remete a outro signo, num processo potencialmente infinito, sem linha de chegada. É dessa aporia que pretendo tratar agora – e de como a perspectiva wittgensteiniana abre caminhos para contorná-la.

Para melhorar as nossas chances de compreender as contribuições específicas de Wittgenstein para essa discussão, este capítulo estabelece um contraponto entre a sua perspectiva e uma abordagem que tem sido associada à disseminação do interpretativismo – a desconstrução. Segundo alguns autores (Eco, 2000, 1993; Stone, 2000; Cavell, 1996; Taylor, 1992; Fischer, 1989), a concepção desconstrucionista da linguagem apresentaria uma idéia de significado lingüístico propensa a induzir-nos a aporias no campo da interpretação. A literatura de que me servirei me ajudará a mostrar como se chega a elas – além da saída wittgensteiniana.

Começo o capítulo por montar o tabuleiro do pensamento teórico desconstrucionista, complementando ou enfatizando o que já foi falado no capítulo dois. Depois, aponto alguns aspectos da desconstrução, que, segundo aqueles teóricos acima arrolados, podem fazer dela um terreno propício a um relaxamento excessivo nos critérios de validação de interpretações. Como veremos, o próprio Wittgenstein estava ciente desse perigo, para o qual atentou explicitamente no parágrafo 201 das *Investigações Filosóficas*. Como foi prevenido no capítulo anterior, esse parágrafo será analisado aqui, em separado, por fornecer uma chave para que se reveja a situação de impasse em foco com

outros olhos. O que pretendo demonstrar é que a noção de linguagem wittgensteiniana oferece uma saída para o impasse, justamente pela forma como nos permite pensar a idéia de *interpretação*. É o que veremos a partir de agora.

5.1. Fazendo o jogo da desconstrução

Gostaria de enfatizar aqui que a concepção de linguagem wittgensteiniana não é inteiramente incompatível com aquela da desconstrução. No seu ensaio “Wittgenstein on deconstruction”, Stone (2000) mostra que há mesmo algumas semelhanças entre Wittgenstein e Derrida. Uma delas é o fato de que ambos encaram a filosofia metafísica como o principal alvo de suas críticas. Segundo Stone, os dois identificam no centro desse alvo uma noção de autopresença de significados – que, ainda de acordo com Stone, tanto a leitura derridiana de Husserl quanto as leituras contemporâneas das *Investigações* wittgensteinianas chamam de *platonismo* (ou que, como mostrei na introdução, pode ser também chamado de concepção *representacionista/imanentista* do significado lingüístico). Eles denunciam como equivocado o gesto metafísico de postular entidades representadas de forma imanente pelos signos lingüísticos – uma relação de representação que supostamente poderia resolver o problema do significado, ao fazer a correspondência nome/coisa, objeto/designação, com frequência na esfera mental:

A metafísica – mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-européia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão. O que não é de modo algum pacífico (Derrida, 1991, p.253).

A desconstrução não representa, no entanto, a saída da metafísica ocidental – e esse, ao que parece, não é mesmo o objetivo de Derrida, que já afirmou diversas vezes ser essa uma tarefa impossível (v. p. ex. Derrida, 1991, p.255). Porém, é uma meta da desconstrução pensar diferentemente dela.

Derrida sustenta que um movimento característico da metafísica é propor oposições binárias – como fala/escrita, significante/significado –, e então subordinar hierarquicamente um termo da oposição ao outro. Como foi ponderado

no capítulo dois, um equívoco que pode acontecer nesse momento é achar que o objetivo derridiano seja simplesmente inverter a dissimetria de todo esse universo metafísico de oposições binárias (v. Duque-Estrada, 2002; Derrida, 2001). Não é o caso. O que Derrida propõe é uma espécie de estratégia geral da desconstrução que é, justamente, evitar a simples neutralidade dessas oposições (Derrida, 2001, p.47). Para tal, é preciso fazer um gesto duplo, em que primeiro haja uma fase de *inversão*:

Insisto muito e incessantemente na necessidade dessa fase de inversão que se pode, talvez, muito rapidamente, buscar desacreditar. Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição (Derrida, *ibid.*, p.48).

No instante mesmo de se fazer essa inversão, já há um outro momento, que é o de *deslocamento* dos termos da dicotomia tradicional do sistema a que pertenciam para outro lugar, onde “vão inscrever um outro sistema, um outro registro discursivo” (Duque-Estrada, 2002, p.12). É aí que Derrida fala de uma espécie de *quase-conceito*, que ele nomeia de *indecidível* (v. Santiago, 1976). O indecível, na sua condição de quase-conceito, não é um terceiro termo. Ele habita as oposições conceituais e lhes opõe resistência, desorganizando-as.

Como cheguei a mencionar no capítulo dois, a oposição binária à qual Derrida se dedicou mais atentamente foi aquela da fala/escrita. Para ele, a escrita – ou *escritura*, segundo alguns tradutores (Duque-Estrada, 2002; Derrida, 1991) – se define tradicionalmente em função de uma lógica de derivação que pode ser ilustrada da seguinte maneira. Um significado é representado por um significante. O significante falado, por ser uma estrutura de significação imediatamente mais próxima da origem (quer dizer, do significado), é considerado o *significante maior ou mais importante*. Este significante maior pode vir a ser posto em forma escrita, de maneira que venha a atuar como significante secundário – ou, nas palavras de Derrida, como *significante do significante* (apud Duque-Estrada, 2002, p.16). Daí que, seguindo essa hierarquia na oposição binária fala/escrita, a preferência pela fala em detrimento da escrita pode ser detectada pelo menos desde *Fedro*, de Platão. Nesse diálogo socrático, Platão já condenava a escrita por isentar o

emissor de qualquer responsabilidade absoluta; por, de acordo com Derrida, apagar a autoridade da consciência do emitente (Derrida, 1991, p.357). No debate encenado por Sócrates e Fedro, Sócrates reprova a escrita primeiramente porque, embora ela pudesse ser útil para auxiliar a memória, acaba por promover o esquecimento, já que os homens param de cultivá-la ao confiar na permanência dos escritos (Platão, 1999[c.366 a.C.], p.178-9). Depois, Sócrates apresenta sua crítica à escrita que mais interessa a este trabalho: enquanto na fala os interlocutores estão presentes – e, por isso, qualquer possibilidade de dúvida ou mal-entendido pode ser desfeita e sanada –, na escrita, diversamente, para qualquer pergunta do leitor sua única resposta será o silêncio. O discurso escrito se limita a repetir, palavra por palavra, a mesma coisa:

O uso da escrita, Fedro, tem um inconveniente que se assemelha à pintura. Também as figuras pintadas têm a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogar conservar-se-ão gravemente caladas. O mesmo sucede com os discursos. Falam das coisas como se as conhecessem, mas quando alguém quer informar-se sobre qualquer ponto do assunto exposto, eles se limitam a repetir sempre a mesma coisa. Uma vez escrito, um discurso sai a vagar por toda parte, não só entre os conhecedores mas também entre os que o não entendem, e nunca se pode dizer para quem serve e para quem não serve. Quando é desprezado ou injustamente censurado, necessita do auxílio do pai, pois não é capaz de defender-se nem de se proteger por si (Platão, *ibid.*, p. 179).

A se considerar o gesto platônico o movimento filosófico por excelência, diz Derrida, tem-se aí esboçado o problema de toda a história da metafísica ocidental. A redução da escritura sendo considerada como mera representação da fala corresponde, para Derrida, à característica *fonologocêntrica* e *logocêntrica* da metafísica (Duque-Estrada, 2002, p.16-7). Assim, deriva dessa característica o fato de a metafísica colocar a escritura como subordinada ao sistema da fala – esse sim considerado o complexo da consciência, do sentido, da presença, da verdade etc. pela filosofia tradicional (Derrida, 1991, p.371-2). Entretanto, não se pode esquecer que o objetivo de Derrida com a desconstrução não é apenas inverter a hierarquia das oposições binárias metafísicas. Logo, sua proposta não é a de que, a partir de então, a fala venha a ser rebaixada em favor da escrita. A escritura continua na sua condição de significante do significante. A diferença está no caráter positivo com que tal particularidade deve passar a ser vista através da desconstrução, e das conseqüências que esta positividade acarreta.

Derrida sugere um novo conceito de escrita, que pode ser chamado de *grama* ou *différance*:²⁸ “A *différance* é o jogo sistemático das diferenças, dos rastros de diferenças, do *espaçamento*, pelo qual os elementos se remetem uns aos outros” (Derrida, 2001, p.33). A *différance*, assim, é o jogo das diferenças que faz com que um elemento sempre remeta a outro e, assim, nada mais haja que diferenças e rastros de rastros [*trace*]. Derrida joga com as palavras *différance/différence*. Dessa forma, a *différance* derridiana enfatiza a escrita (porque a pronúncia francesa para ambas é a mesma), não se reduz à *diferença*, mas também marca a ligação existente com a *errância* do semântico, bem como com o sentido de *différer* (*adiar*) (Derrida, 1991, p.282). De acordo com o próprio Derrida: “A *différance* não é nem uma palavra, nem um conceito” (Derrida apud Stone, 2000, p.88).

Valorizando-se agora o significante, o que se tem é uma cadeia em que um significante remete a outro, ou seja, há um *deslizamento* de significante em significante, sem que se fixem em um significado determinado:

Se, de acordo com Derrida, a condição de significante do significante não se define mais como “reduplicação acidental” ou “secundariedade decaída”, etc., isto quer dizer, para nos introduzirmos de imediato e mesmo bruscamente nesta nova situação, *que o significado foi, de certa forma, abolido*. Tudo o que há agora são remetimentos de significante a significante, sem que esta ordem de remetimentos se estanque no significado (Duque-Estrada, 2002, p.18, *grifo meu*).

O que é posto em questão é a idéia de um significado em si, que Derrida chama de *significado transcendental* – todo significado concebido em si mesmo, “independente do sistema lingüístico-conceitual em que ele se encontra” (Duque-Estrada, idem). Desconstruindo a noção de transcendência do significado, Derrida afirma que o signo lingüístico se define no *rastro* de outro signo lingüístico. Dessa forma, conforme mostra ainda P. C. Duque-Estrada, um significante que desliza incessantemente sem se estancar no significado faz com que a idéia mesma de significado fique ameaçada, em algum sentido *abolida*.

²⁸ “Obviamente, não se trata de recorrer ao mesmo conceito de escrita e de inverter simplesmente a dissimetria que colocamos em questão. Trata-se de produzir um novo conceito de escrita. Pode-se chamá-lo *grama* ou *différance*” (Derrida, 2001, p.32).

Inclusive a própria tarefa de definir o que é a desconstrução é comparada, por Derrida, “a impossível ‘tarefa do tradutor’” (Benjamin apud Derrida, 1998, p.23). Se

todos os predicados, todos os conceitos definidores, todas as significações lexicais, e mesmo as articulações sintáticas que parecem um momento se prestar a essa definição e a essa tradução são também desconstruídas ou desconstruíveis, diretamente ou não etc. (Derrida, 1998, p.23).

então o trabalho de se precisar qualquer conceito se torna, de fato, impossível. Uma vez que todo conceito deixa de ser, por pouco que seja, definível, já que sua determinabilidade é tirada a partir de uma cadeia de substituições (rastros) possíveis, a própria palavra *desconstrução*, em um certo contexto, é intercambiável por uma lista de termos que não pode ser fechada, tais como *hímen*, *escritura*, *différance*, *traço*, *suplemento*, *pharmakon*, *margem*, *encetamento*, *parergon* etc. Conseqüentemente, “Toda frase do tipo ‘a desconstrução é X’ ou ‘a desconstrução não é X’, carece, *a priori*, de pertinência, digamos que ela é, pelo menos, falsa” (Derrida, 1998, p.24).

De fato, em sua “Carta a um amigo japonês” (1998), Derrida tenta ajudar este tradutor nipônico na sua (digamos) *impossível tarefa* de traduzir um livro seu. Na impossibilidade de dizer o que a desconstrução é, Derrida procura ao menos determinar o que a desconstrução não é, ou o que não deveria ser. Segundo Derrida, a desconstrução não é nem uma análise, nem uma crítica. Tampouco ela é um método – nem deve ser transformada em método. Sequer a desconstrução é um ato ou uma operação. “A desconstrução tem lugar, é um acontecimento que não espera a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem mesmo da modernidade” (Derrida, 1998, p.23). Ela não é neutra, “ela *intervém*” (Derrida, 2001, p.117).

Na impossível tarefa de se definir/traduzir o que seja a desconstrução, este significante (*desconstrução*), como já foi dito, pode ser intercambiável por (potencialmente) infinitos significantes. Assim, a desconstrução passa a significar nada:

O que a desconstrução não é? É tudo!
O que é a desconstrução? É nada! (Derrida, 1998, p.24).

Como pudemos observar, a impossibilidade de definição/tradução se dá porque seus elementos podem ser sempre desconstruídos. Ao se desconstruir um signo lingüístico e ao colocá-lo numa rede de similitudes onde um significante remete a outro, ele passa a ser intercambiável por (possivelmente) qualquer outro. É por isso que, ao podermos trocar indefinidamente um significante por outro, *o significado acaba, de certa forma, abolido* (Duque-Estrada, 2002, p.18). Ao estabelecer que o signo lingüístico não é estável e ao *explodir o horizonte semântico*, por fim, tem-se que o intercâmbio de conceitos é amplamente permitido e a definição de qualquer conceito é impossível:

Em última instância, *Disseminação* não quer nada dizer, não podendo ser reunida em uma definição. (...) Se não se pode resumir a disseminação, a *différance* seminal, em seu teor conceitual, é porque a força e a forma de sua ação perturbadora *fazem explodir* o horizonte semântico (Derrida, 2001, p.51).

Derrida descarta a concepção de polissemia e a substitui pela idéia de *disseminação* – ou *escritura*, já que os considera também como termos intercambiáveis (Derrida, 1991, p.357). De acordo com o filósofo, a disseminação, ao contrário da polissemia, não é absorvida pela semântica (Duque-Estrada, 2002, p.13):

A disseminação ‘é’ esse ângulo de jogo da castração que não se significa, que não se deixa constituir nem em significado nem em significante, que não se apresenta mais do que se representa, que não se mostra mais do que se esconde (Derrida, 2001, p.95).

Como consequência, a *interpretação* tem também seu horizonte expandido, disseminado. Um dos efeitos disso, para U. Eco, está no que ele batizou de *superinterpretação*. Na discussão de idéias travada entre Eco e Jonathan Culler mencionada na introdução, este último defendeu mesmo uma espécie de *superinterpretação* de textos (apesar de considerar pejorativo o termo de Eco). De acordo com Culler, “a interpretação só é interessante quando é extrema” (1993, p.130). Sua proposta – que pode ser, para fins esquemáticos, melhor enquadrada na tradição hermenêutica, uma vez que tal debate vem sendo travado especialmente no campo da crítica literária – é a de que os críticos literários apliquem a maior pressão interpretativa possível; de que eles levem seu pensamento o mais longe que conseguirem:

O que Eco chama de superinterpretação pode ser, na verdade, a prática de fazer exatamente aquelas perguntas que não são necessárias à comunicação normal, mas que nos possibilitam refletir sobre seu funcionamento (Culler, *ibid.*, p.135).

Para Culler, a crítica moderna mais interessante é aquela que, em vez de perguntar o que a obra tem em mente, questiona o que ela esquece; não pergunta o que ela diz, mas o que deixa como ponto pacífico. Segundo ele, fazer aquelas perguntas que não são necessárias à comunicação (quer dizer, aquilo que Eco chama de *superinterpretação*) possibilita refletir sobre o funcionamento do texto.

Culler diz preferir a contraposição entre *compreensão* e *supracompreensão* formulada por Wayne Booth, em seu livro *Critical Understanding*. Compreender seria fazer as perguntas que o texto pede. O exemplo de Booth é: se lermos “Era uma vez três porquinhos”, então devemos perguntar “E daí, o que aconteceu?”. Por outro lado, a supracompreensão faz aquelas perguntas que o texto parece não colocar em questão, mas que, segundo Culler, podem ser muito importantes e produtivas: “Por que três?” ou “Qual é o contexto histórico concreto?” ou, ainda, “Quais as implicações sexuais daquela chaminé – ou deste mundo estritamente masculino onde o sexo nunca é mencionado? E quanto a todo aquele bufar e assoprar?” (apud Culler, 1993, p.135-6). Para os interesses desta dissertação, isso que Culler denomina e defende como *leitura desconstrutiva* faz repensar os (des)limites que a interpretação (no caso de Culler, de textos literários) possa permitir/impor aos interpretantes – daí sua importância aqui.

Como já enfatizei anteriormente, a concepção não-representacionista de linguagem wittgensteiniana não é totalmente incompatível com a desconstrucionista. Talvez seja por isso que alguns comentadores, como Henry Staten,²⁹ venham alinhando o pensamento de um e de outro. Wittgenstein se afinaria com essa concepção desconstrucionista do significado, porque critica a explicação metafísica do sentido e aparece comprometido com uma idéia geral de um esclarecimento que a substitui por outra alternativa. Essa nova alternativa, ainda de acordo com tais comentaristas, se fundamentaria na concepção de que *o significado de um signo lingüístico só está disponível por meio de interpretação* (Stone, 2000, p.95). Entretanto, ao buscar a contribuição wittgensteiniana para a

²⁹ STATEN, H. **Wittgenstein and Derrida**. Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd., 1985.

questão da interpretação, acabo por encontrar argumentos no sentido de que esse aspecto da leitura desconstrutivista vai exatamente de encontro às idéias expostas por Wittgenstein nas suas *Investigações Filosóficas*. É o contraponto entre a visão wittgensteiniana, em seu resgate da linguagem cotidiana, e a concepção desconstrucionista que tentarei construir agora, no que diz respeito aos limites da interpretação.

5.2. De vertigens e aporias

Naquele mesmo ensaio em que Stone afirma existirem questões e movimentos característicos que alinham Wittgenstein a Derrida, ele adverte que, a despeito disso, Wittgenstein poderia não ficar muito contente com o uso do termo *desconstrução* para descrever sua concepção de linguagem (Stone, 2000, p.84), uma vez que as dessemelhanças parecem suplantar as semelhanças. Um desses pontos divergentes está, exatamente, na concepção que cada um tem de *interpretação*.

Stone, de maneira muito perspicaz, sustenta que há uma idéia bastante difundida hoje em dia de que entender o significado de qualquer texto é atribuir alguma interpretação a ele. Para demonstrar essa situação, ele arma um quadro onde um *chef* de cozinha pede a seu ajudante que *adicione duas xícaras de água e deixe ferver*. De acordo com Stone, num caso como esse, uma pessoa pode simplesmente *ouvir o significado*, ou seja: a menos que haja algum mal-entendido que faça com que o enunciado precise ser esclarecido (por causa de um barulho, ou qualquer coisa do tipo), o significado das palavras está disponível sem necessidade de uma mediação interpretativa. Porém, ele afirma, um defensor contemporâneo de que a interpretação é requerida em qualquer situação (a quem ele chama de *interpretativista*) não estaria disposto a deixar de usar seus princípios interpretadores frente a um exemplo como esse. Isso porque, para o interpretativista, seria um erro distinguir situações nas quais algum mal-entendido precise ser sanado de situações em que o significado das palavras esteja totalmente pleno – e então supor que só se requer a interpretação para remediar casos duvidosos. Segundo o interpretativista, casos que para alguns são

considerados de *significado pleno* são, na verdade, situações especiais de interpretação. Tais situações são especiais porque, uma vez que os mal-entendidos são sempre possíveis, aquele fenômeno de significado pleno seria a manifestação do sucesso (ou da hegemonia) de uma certa interpretação – e não ausência de interpretação.

De acordo com o interpretativista, a noção de significado pleno pode ser entendida como amostra de uma forma metafísica bastante familiar de compreender a relação que a mente pode ter com seu próprio conteúdo: a metafísica cartesiana da presença indubitável da consciência frente a ela mesma, no momento da fala. Este quadro cartesiano de significados autopresentes, ainda para o interpretativista, é parte da cena intelectual em que a idéia de significado pleno vem desenvolvendo suas jogadas. Dessa forma, não importa ao interpretativista o fato de que o senso comum possa se mostrar desconfiado com relação à onipresença da interpretação. O interpretativista reagiria afirmando que tal fato só demonstra como o senso comum, inconscientemente, é capturado pela atmosfera metafísica cartesiana.

Uma visão interpretativista deste tipo, de acordo com Stone, está na obra de Derrida (Stone, 2000, p.86). Do ponto de vista do autor, ao negar essa metafísica da presença, Derrida possivelmente negaria também que, ao ouvir *adicione duas xícaras de água e deixe ferver*, o ajudante de cozinha simplesmente faria o que lhe foi pedido, sem o intermédio de uma interpretação. Ele apenas optaria inadvertidamente pela interpretação hegemônica. Também aqui, no entanto, haveria sempre a possibilidade de uma interpretação equivocada. E para a perspectiva desconstrucionista do sentido, uma vez que os mal-entendidos são *possíveis* em qualquer situação, eles passam a ser *possibilidades necessárias*. Conforme esclarece Stone a esse respeito, a desconstrução pode ser

entendida como um esforço de substituir certas noções clássicas da filosofia no que diz respeito às origens de sentido e presença por outras noções ou funções que, ao explicar os casos não problemáticos, exibiriam desvios aparentes – isto é, toda a família de “males” (mal-entendido, mau uso, má interpretação, etc.) – como “possibilidades essenciais” (Stone, 2000, p. 86).³⁰

³⁰ Em sua célebre crítica a Austin, Derrida parece sugerir, nesse espírito, que a possibilidade do erro deve fazer parte da estrutura mesma dos atos de fala: “Austin não se pergunta que conseqüências resultam do fato de um possível – um risco possível – ser *sempre* possível, constituir de qualquer modo uma possibilidade necessária. E se, uma tal possibilidade necessária

Para Stone, ao que parece, a idéia de que o mal-entendido é uma possibilidade essencial da linguagem associa-se à crença de que todo compreender é a seleção de uma interpretação entre outras possíveis (sem garantias de que a alternativa adequada será escolhida). Como já vimos, Stone denomina interpretativismo esse tipo de propensão. Fornece-nos como exemplo uma recente discussão em que Derrida se posiciona a respeito do julgamento legal. Em resumo, Derrida defende que cada decisão requer uma interpretação porque, do contrário, “o juiz é uma máquina de calcular... e não diríamos que ele é justo, livre e responsável” (Derrida apud Stone, 2000, p.87). Stone assevera que a comparação que Derrida faz entre o juiz como intérprete e como uma máquina de calcular nos ajuda a localizar onde está a confusão: para Derrida, dizer que há momentos (muito provavelmente, a maioria deles) em que não se interpreta, mas que se simplesmente *prepara um bolo*, por exemplo, seria o mesmo que chamar o cozinheiro de uma máquina de calcular (ou, melhor dizendo, de preparar comidas). O ajudante de cozinha não seria um ser livre se, à ordem *Confeite o bolo!*, ele apenas adornasse o doce com cerejas e glacê. Como para Derrida *a possibilidade do erro é necessária*, então parece que se deva recorrer à interpretação sempre e a todo o momento, à pena de se ver na condição de autômato.

A intenção de desconstruir a visão platônica de um sentido essencial e autônomo, como já foi dito acima, foi intenção tanto de Wittgenstein quanto de Derrida. A crítica à concepção de significado transcendental foi comum a ambos. Todavia, parece que a maneira como a aporia de uma significância antiessencialista e potencialmente infinita foi resolvida – ou, pelo menos, como se tentou resolvê-la – seguiu caminhos opostos no caso desses dois filósofos. Do lado derridiano, a defesa por um remetimento de significante a significante sem paragem em um significado determinado levou alguns teóricos (anteriormente arrolados) a considerar sua concepção do significado lingüístico como um caminho que leva aos limites da interpretação. Wittgenstein, por seu turno, acena com uma possibilidade de contornar o problema, conforme veremos agora.

de fracasso sendo reconhecida, este constitui ainda um acidente. O que será um sucesso quando a possibilidade de fracasso continua a constituir a sua estrutura?” (Derrida, 1991, p. 366).

De fato, Wittgenstein reconhece a ameaça de aporia e o risco nela embutido de se destruir a possibilidade do significado, no início do parágrafo 201:

Nosso paradoxo era: uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra. A resposta era: se cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra, pode também contradizê-la. Disto resultaria não haver aqui nem conformidade nem contradições (IF § 201).

O filósofo austríaco retoma aqui a questão do parágrafo 198 (visto no capítulo anterior). Há um *paradoxo* no argumento segundo o qual uma regra não tem como determinar uma ação como correta, mostrar o que é seguir de acordo com ela, estipular o que é estar de acordo com ela. Como se viu no capítulo anterior quando da discussão do §198, o interlocutor imaginário de Wittgenstein chegou a uma conclusão absurda: não importava o que ele fizesse, seu ato estaria de acordo com a regra – já que sempre seria possível criar alguma interpretação da regra que autorizasse seu ato. Isso equivaleria dizer que não há regra, nem agir em conformidade com ela.

Essas primeiras linhas do parágrafo 201 parecem conduzir à mesma conclusão: o paradoxo evolui numa absurdidade auto-evidente, em que as noções de *acordo* e *conflito* ficam destituídas de qualquer sentido – e com elas a própria concepção de *regra* (Baker & Hacker, 1988, p.144). Isto significaria que não só as regras não fornecem garantias absolutas, mas que falar em *regras* já seria em si uma ficção. É o que Stone chama de *ameaça cética*, uma ameaça que pode ser vislumbrada na seguinte pergunta: como se pode aceitar o paradoxo resultante sem destruir a noção de significado? (2000, p.97-8).

Stanley Cavell também reconhece uma afinidade significativa entre a desconstrução e o ceticismo epistemológico que lhe interessa. Ele faz uma comparação entre o ceticismo do pós-estruturalista e do epistemólogo: de acordo com Cavell, o teórico que questiona o objeto textual parece o epistemólogo tradicional meditando sobre o pedaço de cera (Descartes), o tomate (Price), o envelope (Moore), ou a escrivainha (Hume), já que todos esses questionamentos acabam por levar a uma determinada forma de ceticismo. Para Cavell, o ceticismo em relação ao mundo exterior cumpre uma espécie de *receita cética*. Assim, as etapas organizadas por Cavell são as seguintes: (i) asserção: considere um pedaço de cera (ou qualquer outro objeto); (ii) pergunta de base: como você (ou eu) sabe

que esse objeto está lá?; (iii) base: porque eu o vejo (ou sinto-o de alguma forma); (iv) dúvida: mas você o vê totalmente?; (v) moral: não – portanto eu não sei de fato se aquele pedaço de cera está mesmo lá. Essa conclusão tem a força de assegurar que não posso realmente dizer que sei se alguma coisa está lá de fato (Cavell apud Fischer, 1989, p.22-3). O argumento de Cavell contra esse ceticismo procura evidenciar sinais de distorção que primeiro aparecem na tentativa do cético para alimentar uma razão para a dúvida perguntando *Mas você o vê totalmente?* (onde *o* se refere ao objeto genérico escolhido como exemplo) ou *O quanto você realmente vê?*

Para Fischer, o raciocínio dos teóricos pós-estruturalistas engendra um efeito parecido com este, tendo em vista ou um texto canônico, ou uma obra muito lida ou, ainda, um autor conhecido de qualquer um, por pouco que seja familiarizado com o jogo da crítica literária. Fischer desenha um esquema interpretativo que, segundo ele, Derrida, e outros autores pós-estruturalistas, aplicam ao fazer uma leitura desconstrutiva (1989, p.16-21):

1°. O crítico pós-estruturalista pega uma afirmação interpretativa particular. Geralmente *uma crítica lugar-comum*, tal asserção reafirma a visão de um texto, uma passagem, ou autor conhecido [p. ex: Milton é o autor de *Lycidas* e *Lycidas* é uma pastoral];

2°. O crítico revê este juízo questionando sua base [Como sabemos que Milton escreveu *Lycidas* ou que *Lycidas* é uma pastoral?];

3°. O crítico reproduz o pensamento lugar-comum – geralmente a evidência consiste no próprio texto, na intenção do autor ou em alguma combinação dos dois;

4°. O crítico pós-estruturalista, confrontado com esta evidência, tenta desordená-la ou *chacoalhá-la*, dando uma torcida final. Para Derrida, por exemplo, chamar *Lycidas* uma pastoral depende do que ele chama de *o mito da leitura total ou descrição*: um mito porque nós não vemos aqui e agora todo o texto. Nós não podemos – ele não é nunca absolutamente ou simultaneamente presente para nós:

A história da obra é não só seu *passado*, a véspera ou o sono nos quais ela precede nas intenções de um autor, mas é também a impossibilidade de alguma vez ser *presente*, de alguma vez ser resumida por alguma simultaneidade absoluta ou

instantaneidade. Esse é o porquê... de não haver o espaço da obra, se por espaço nós queremos dizer presença e sinopse (Derrida, 1978, p.14).

Segundo Derrida, a leitura parece ser uma atividade interminavelmente frustrante; é uma lembrança e ao mesmo tempo esquecimento, não sendo possível captar o texto todo com clareza absoluta de entendimento na mente de uma só vez – é interessante atentar aqui para a semelhança com a idéia de um círculo hermenêutico *levado às suas últimas conseqüências*; isto é, o círculo para Derrida parece comportar mistérios que, como pudemos notar no capítulo dois, Schleiermacher não reconhecia;

5°. [Se não podemos chamar *Lycidas* uma pastoral, então o que podemos falar sobre esse texto?] E “enquanto a discussão sobre o texto continua, sua objetividade ou finalidade está agora para sempre sob suspeita” (Fischer, 1989, p.21).

Segundo Fischer, os desconstrucionistas passam, assim, por críticos ativistas, comprometidos com o questionamento do cânon e com a divulgação de textos que critérios arbitrários (canônicos) mantiveram à margem (ibid., p.24-5). Fischer acredita que a escolha dos textos pelos desconstrucionistas reflete não só uma predisposição política, mas também a procura por um tema que possa gerar dúvida sobre a possibilidade mesma da leitura. Afinal, a princípio todos concordam com o fato de que algumas afirmações sobre obras literárias são mais predispostas a causar abalos e estremecimentos do que outras. E, de acordo com ele, parece que o objetivo do desconstrucionista é mostrar que dúvidas acontecem até mesmo nas *melhores famílias*.

Há que se frisar que esses não foram os únicos autores a fazer tal associação entre a desconstrução e o ceticismo. Conforme observa o próprio Fischer, Charles Altieri, em *Act and Quality*, trata os argumentos derridianos como uma forma sofisticada de ceticismo e M. H. Abrams, em “Construing and Deconstructing”, compara vários procedimentos de Derrida com os de David Hume para mostrar que “uma das conseqüências do seu emprego lingüístico contra-filosófico converge com o da filosofia cética de Hume” (apud Fischer, 1989, p.7).

É curioso confrontarmos essas críticas que algumas concepções pós-estruturalistas vêm sofrendo à situação que deu título a um dos mais famosos livros do teórico pós-estruturalista Stanley Fish, *Is there a text in this class?* Como

Fish explica no capítulo homônimo do seu livro, duas coisas o inspiraram a escrever aquele ensaio. Por um lado, houve a publicação de *How to do things with texts*, do mesmo Meyer Abrams que citei no parágrafo anterior, um ataque direto a Fish, Derrida e Harold Bloom. E, por outro, um incidente ocorrido no primeiro dia de aula na Universidade Johns Hopkins, onde Fish leciona, em que uma ex-aluna sua entrou na sala de um colega e perguntou: “Is there a text in this class?” O professor respondeu que sim e citou o nome de um livro que tinha à mão; mas a aluna replicou: “Não, não. O que eu quero dizer é se nessa turma nós acreditamos em poemas e coisas assim, ou somos só nós?” (Fish, 1980, p.305). A ex-aluna de Fish tinha motivos para a pergunta já que, para seu ex-professor:

a questão do acordo, em vez de ser uma prova da estabilidade dos objetos, é um testemunho do poder de uma comunidade interpretativa para constituir os objetos sobre os quais seus membros (também e simultaneamente constituídos) podem então acordar (Fish, *ibid.*, p.338).

Para Fish, é o poder do que ele chama de *comunidades interpretativas* de acordar a estabilidade de um objeto que faz com que esse objeto passe a ser encarado de uma forma e não de outra. Da mesma maneira, não há um significado *a priori* no texto: Fish encara o leitor como um sujeito ativo na construção do seu significado. Mas, segundo A. Cardoso (s/d, p.95-7), Fish vai além – o sentido do texto é constituído *apenas* pelas expectativas da comunidade interpretativa, isto é, o significado é fruto puramente das projeções que esta comunidade realiza sobre o texto. Daí que qualquer interpretação é aceitável, desde que reconhecida pela comunidade interpretativa em que for apresentada (Cardoso, *idem*):

De fato, são comunidades interpretativas, em vez de o texto ou o leitor, que produzem significados e são responsáveis pela emergência de estruturas formais. As comunidades interpretativas são constituídas daqueles que dividem estratégias interpretativas não para ler, mas para escrever textos, para constituir suas propriedades. Em outras palavras, essas estratégias existem antes do ato de ler e, portanto, determinam a forma do que é lido em vez de, como freqüentemente é presumido, o contrário (Fish, 1980, p.14).

Fish argumenta que a comunidade interpretativa também explica a estabilidade de interpretação entre diferentes leitores: eles pertencem à mesma comunidade. De acordo com a perspectiva fishiana de comunidade interpretativa,

aqueles protagonistas em potencial para a construção da interpretação – o texto, o leitor, o autor – são vistos, na verdade, como *produtos* de interpretação.

Assim como a concepção derridiana de linguagem, a fishiana também não é de todo estranha às idéias de Wittgenstein. Conforme foi levantado, Fish também entende que as expressões lingüísticas só emergem em situações e que, portanto, seus significados só podem ser construídos nelas, e não aprioristicamente. Com isso, o significado não pode ser pré-determinado, uma vez que só é constituído no ato em que é proferido. Fish também defende que a estrutura da linguagem não é abstrata ou independente, mas social – inclusive, por mais de uma vez ele utiliza a expressão *formas de vida* [*forms of life*] em seus textos, além de usar bastante a metáfora do *jogo*. Ao mesmo tempo, Fish faz afirmações fortes, como essa: “(...) não há significados determinados e a estabilidade do texto é uma ilusão” (1980, p.312). Segundo ele, no caso de duas interpretações conflitantes, não temos como nos decidir com qual devemos ficar. Por isso, diz Fish, uma leitura que, a princípio, rejeitaríamos, nunca está de todo excluída: apenas, no jogo literário, ainda não foram elaboradas estratégias interpretativas para que tal leitura seja aceita. E ainda que o crítico se diga fora do jogo, o que ele está fazendo é uma outra jogada – ele ainda é um jogador zelando para que sua interpretação se torne hegemônica:

O fato de que é fácil pensar numa leitura que a maioria de nós rejeitaria imediatamente não significa que o texto a exclua, mas que não há ainda um procedimento interpretativo elaborado para produzir essa interpretação (Fish, *ibid.*, p.345).

O ponto que Fish parece enfatizar é que a fonte para construir (ou excluir) nossas leituras não é o texto, mas as reconhecidas estratégias interpretativas para *produzir* o texto no presente. Então ele conclui que nenhuma leitura, por mais estranha que possa parecer, é inerentemente inadmissível.

Do lado wittgensteiniano, a impressão das conseqüências céticas que o paradoxo cria se deve ao fato de que nós não nos desvencilhamos totalmente do ideário platônico de que deve haver noções de significado e verdade disponíveis ao alcance da mão. Para nos desligarmos do platonismo, é preciso reconhecer que, embora não haja mesmo fatos externos que garantam a correção de atribuições de significado, ou seja, ainda que o significado não seja essencial e metafísico,

dispomos de toda uma história sobre nossa sociedade em comunidades de mútua correção e aprovação, sobre as sanções que impedem o desvio na atribuição de significâncias, e assim por diante (Stone, 2000, p.98). A moral da história é que devemos parar de exigir uma essência definidora que garanta os fatos. Devemos *olhar e ver* como os significados e a verdade são socialmente construídos e mantidos – sem que se tenha de recorrer a uma duplicação do real, ou a um mundo idealmente construído. A linguagem está bem como está, e isso não implica em considerar que o uso de palavras deva coincidir com algum cálculo de regras que permita tal uso. Em vez disso, a linguagem funciona de acordo com uma sintonia de julgamentos e definições que permitem e garantem seu uso (Baker & Hacker, 1980, p.223).

Quando Wittgenstein tenta afastar a ilusão platônica da significação metafísica, ele está correndo continuamente o risco de dar a seguinte impressão: que desmistificar uma falsa noção de presença – de um ato mental de significado que preveja usos futuros – corresponda a aceitar seu extremo oposto, quer dizer, uma idéia de ausência total, a tese de que, como já falava Nietzsche, *não há fatos, só interpretações*. Entretanto, para Wittgenstein, arcar com tal idéia é seguir uma ilusão filosófica semelhante àquela que se estava tentando jogar para fora do jogo. A negação da metafísica da presença passa a ter a forma da representação da ausência. Ou seja: parte-se do pressuposto de que, para superar a noção de que a filosofia metafísica é uma representação equivocada de como as coisas são, sua negação precisa ser afirmada. Por fim, acaba-se conservando o que se queria destruir. É por isso que uma concepção filosófica como o relativismo pode ser considerada espécie de doença filosófica (IF § 593) que a filosofia, como forma de terapia, deve buscar curar, tanto quanto o dogmatismo e o essencialismo. É quando se sai da aporia – na continuação do parágrafo 201:

Vê-se que isto é um mal-entendido já no fato de que nesta argumentação colocamos uma interpretação após a outra; como se cada uma delas nos acalmasse, pelo menos por um momento, até pensarmos em uma interpretação novamente posterior a ela. Com isto mostramos que existe uma concepção de uma regra que *não* é uma *interpretação* e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de “seguir a regra” e “ir contra ela”.

Eis porque há uma tendência para afirmar: todo agir segundo a regra é uma interpretação. Mas deveríamos chamar de “interpretação” apenas a substituição de uma expressão da regra por uma outra (IF § 201).

A absurdidade na qual nos lançamos nasceu da idéia de que única e exclusivamente uma interpretação é que determina a aplicação certa de uma regra. Desde o parágrafo 185 das IF (visto no capítulo anterior) que Wittgenstein desenvolve um argumento mostrando que isto é um mal-entendido. Parecia trivial que o professor quisesse que seu aluno continuasse a série somando 2, donde ele escrevesse 1002, 1004... como a maneira certa de continuar. Mas aí percebermos que a própria explicação do professor poderia ser interpretada de vários modos. E a maneira como entendo uma regra é mostrada não só pela interpretação (aqui, como uma forma de *explicação*) que faço, mas, também, pelo meu agir quando a sigo. Como a entendo é mostrado através da ação pela qual, em cada caso, chamo seguir a regra e ir contra ela. Dessa forma, parece claro que posso compreendê-la acertada ou erradamente. A verdade é que somos nós que fixamos os passos que admitimos como sendo ir *de acordo com a regra* e *ir contra* ela. É o que fazemos quando ensinamos, explicamos, criticamos, justificamos etc.

De acordo com Stone, depois de desfazer o paradoxo-induzido como um *mal-entendido*, Wittgenstein continua tentando salvar seus leitores no sentido de não se deixar cair na tentação de dizer o que Derrida de fato diz (2000, p.100). Wittgenstein reconhece que há uma inclinação para se embrenhar neste paradoxo. Ele arma o jogo da aporia com o objetivo de demonstrar como alguém que esteja envolvido numa investigação filosófica do significado pode se ver atraído a acatar um engano desse tipo.

O parágrafo 201 abre espaço para que se questione o porquê da necessidade de se ter uma informação chamada *interpretação* – informação esta que tem o poder de determinar o significado que falta quando um signo lingüístico é considerado sozinho, por ele mesmo. A interpretação neste sentido um tanto familiar e cotidiano, quer dizer, sendo compreendida como uma explicação dada quando necessário para afastar dúvidas em circunstâncias de mal-entendidos, gera um problema logo de imediato. A questão pode ser esboçada da seguinte maneira: todo signo, considerado por si mesmo, não tem um sentido definido. Assim, é necessária a ajuda de outro item lingüístico, para que aquela expressão lingüística ganhe significância. Se isso for o que a interpretação deva ser, então ela mesma é um signo lingüístico e, portanto, também dependente de outra futura interpretação que venha a fixar seu próprio sentido – e assim sucessivamente. A interpretação seria não só inescapável, mas interminável (Taylor, 1992, p.168). “Uma vez que a

interpretação se torna uma exigência geral, não se pode mais apelar à idéia de interpretação como uma substituição lingüística, sob pena de se cair num regresso ao infinito inútil” (Stone, 2000, p.101).

Entretanto, este não é o encadeamento que Wittgenstein faz:

O raciocínio que conduz a um retrocesso infinito deve abandonar-se não ‘porque deste modo nunca alcançaremos o objetivo’, mas porque não existe aqui nenhum objetivo; assim não faz sentido dizer “nunca o poderemos alcançar” (*Fichas* § 693).

Um paradoxo só se desenvolve num pensamento que já está mal-orientado. Caso remediado, o paradoxo desaparece. Todo paradoxo é um sem-sentido disfarçado e, assim, não pode nunca ser aceito nem transferido para outros argumentos. Ele deve ser dissolvido através da clarificação de conceitos. No *paradoxo* do parágrafo 201, os problemas são vários: (i) uma má compreensão do que seja *entender* algo, como se entender fosse *interpretar* – no sentido de realizar uma operação de segunda ordem, formular uma explicação; (ii) um engano em se pressupor que uma interpretação deva fazer a mediação entre a regra e sua aplicação; (iii) uma confusão entre saber que outras interpretações são *possíveis*, e afirmar que elas são *necessárias* (Baker & Hacker, 1988, p.144-150).

De acordo com Wittgenstein, se se conceber um signo que, por ele mesmo, é indeterminado, e que as interpretações – que, supostamente, vão dar significado a este signo – também são representáveis em sinais, segue-se que “As interpretações não determinam sozinhas a significação” (IF § 198). A aporia que aparece no parágrafo 201 das *Investigações* mostra o absurdo em se supor que, a se considerar a impotência do signo lingüístico para se bastar a si mesmo, uma idéia geral de *interpretação* possa estabelecer um acordo para que se volte ao jogo – com alguma noção mais modesta de significado (Stone, 2000, p.101-2). Porque, assim, a interpretação passa a ser sempre necessária para se explicar qualquer signo – é quando ela se torna uma exigência geral, ou seja, quando tudo é interpretação. A *possibilidade* de interpretações, como foi notado anteriormente, não deve se transformar numa *necessidade* delas, como se fosse uma exigência adiar [*différer*] a significação de um signo lingüístico; como se um lançamento fosse definido por outro lançamento, e assim sucessivamente:

229. Mas uma *interpretação* é algo dado através de signos. É esta interpretação, por oposição a outra diferente (que soa de forma diferente.) – Assim, quando queríamos dizer “Qualquer frase carece de uma interpretação” pretendíamos dizer: nenhuma frase pode compreender-se sem um aditamento.

230. Seria quase como definir até que ponto um lançamento se torna válido através de um outro lançamento (*Fichas* §§ 229, 230).

A interpretação deve ser entendida como *a substituição de uma expressão da regra por uma outra* (IF § 210). Apesar de que, como já foi examinado, tem-se de admitir, também, a relativa indeterminabilidade da interpretação, ou seja, o fato de que podemos interpretar uma expressão lingüística de diferentes maneiras. No entanto, o ponto a ser enfatizado é que a possibilidade de que haja outras interpretações para uma mesma expressão lingüística (por exemplo) não quer dizer que a interpretação deva seguir para sempre. Significa dizer que uma dada interpretação feita numa determinada ocasião não é a única possível – entretanto, ela foi a interpretação final para aquele interpretante. A interpretação chega a um fim (Glock, 1998, p.317). A interpretação final, por sua vez, não é mais um signo ou uma imagem, mas já é outra coisa – “o que não pode ser de novo interpretado” (*Fichas* § 231). Este fim não é lógico: nós nos inclinamos a pensar que já não há mais possibilidade de interpretação, embora haja. Contudo, para nossos fins, já não há mais:

Se vir o símbolo pensado ‘de fora’, torno-me consciente de que ele se *poderia* interpretar de uma ou outra forma; se se trata de um passo no decurso dos meus pensamentos, então é uma paragem que me é natural, e a sua posterior possibilidade de interpretação não me ocupa (ou preocupa). Tal como ter uma tabela e utilizá-la, sem me preocupar com o fato de que uma tabela é suscetível de várias interpretações (*Fichas* § 235).

Conforme já foi reconhecido, atitudes que, para nós, parecem ser *naturais*, como o gesto dêitico, podem vir a ser interpretadas de uma maneira diferente daquela que comumente interpretamos (como o gato que olha para o dedo que aponta). Podemos pensar em vários outros exemplos, além deste relativo ao felino, em que atitudes, termos, situações, números, tabelas, receitas podem ser interpretados de modos diferentes de como habitualmente costumamos *agir segundo a regra*. Contudo, isto não equivale dizer de modo algum que, sempre e a cada vez que nos depararmos com tais situações e coisas que nos são corriqueiras tenhamos que escolher um dos milhares de interpretações possíveis de mundos

imagináveis. Para a forma de vida da qual fazemos parte, tal interpretação é uma certeza em que não cabe dúvida.

Cabe mencionar aqui a distinção feita por L. H. Santos entre *condições de sentido* e *condições de verdade* de nossos discursos (Santos, 1996, p.454). A máxima de Protágoras – o homem é a última medida de todas as coisas, a medida do ser das coisas que são e do não-ser das coisas que não são – está certa em relação ao homem ser a medida do *sentido* dos enunciados, ou seja, do que as coisas podem ou não podem ser. Todavia, o homem não é a medida da *verdade* dos enunciados, quer dizer, do que as coisas são ou não são no mundo: isso, só o mundo pode nos ensinar. Uma dúvida só é possível em certas circunstâncias (IF § 213):

O que tenho de mostrar é que uma dúvida não é necessária, mesmo quando é possível. Que a possibilidade do jogo de linguagem não depende de se duvidar de tudo o que se preste a dúvidas (*Da certeza* § 392).

De acordo com Stone, o que devemos perguntar é se há mesmo um sentido claro em se afirmar, como Derrida insiste, que havendo a possibilidade de dúvidas e mal-entendidos sobre o significado de um sinal, esta dúvida é uma *possibilidade necessária* (2000, p.106). Ainda segundo Stone, o que está por trás dessa necessidade é um tipo de explicação filosófica requerida tanto por esse *interpretativismo* quanto pelo platonismo – como se fossem faces da mesma moeda. Porque tomar o ponto de vista segundo o qual qualquer signo só nos é passível de entendimento via interpretação, já que a possibilidade de dúvida e mal-entendido é uma possibilidade necessária, equivale a buscar uma posição em que se apreendem todas as possibilidades numa espécie de presente intemporal. Dessa maneira, afirma Stone, a idéia de *um signo sozinho* faz par com a mesma exigência metafísica por uma explicação do que um signo significa *absolutamente* (2000, p.106).

O que Wittgenstein afirma é exatamente que não é preciso considerar o signo por ele mesmo, fora do seu uso em nossas atividades práticas. E, assim como devemos nos livrar da inutilidade deste exercício de abstração do signo lingüístico, também devemos abandonar a idéia segundo a qual sempre deve haver uma interpretação de signos que estabeleça seus significados. Esta exigência por uma interpretação sempre e necessariamente não alcança um fim não porque são

infinitas as interpretações, mas porque não há objetivo algum a ser alcançado (*Fichas* § 693). Duvidar do que não se presta a dúvidas também pode ser um jogo kamikaze:

Mas, mais corretamente: O fato de eu usar a palavra “mão” e todas as outras palavras na frase, sem pensar duas vezes, de na verdade ficar à beira do abismo se tentasse sequer duvidar dos seus significados, mostra que a ausência de dúvida pertence à essência do jogo de linguagem, que a pergunta “Como é que eu sei...” empata o jogo de linguagem ou mesmo acaba com ele (*Da certeza* § 370).

Saber o significado das palavras sem ter qualquer dúvida também faz parte dos jogos de linguagem. Aliás, na grande maioria das vezes nenhum dos usuários da língua sente falta da dúvida: “Ninguém se admira que não estejamos apenas a *adivinhar* o significado das nossas palavras” (*Da certeza* § 523). De acordo com G. Baker & P. Hacker (1980, p.218), alguém que não sabe por que razão uma expressão tem significado não pode ter uma total compreensão do porquê uma expressão ser vaga ou aberta.

H Glock também chega a uma conclusão análoga quando analisa o problema de se admitir o intercâmbio indiscriminado na aplicação de conceitos (1998, p.173). Chega-se a um ponto em que, se levado às últimas conseqüências, o uso de uma expressão lingüística passa a ser totalmente arbitrário, o que corresponde a dizer que fica sem sentido. Seria o mesmo, continua Glock, que rasgássemos todas as regras gramaticais que orientam o uso das palavras em nossos jogos de linguagem: elas perderiam todo o significado. Dessa forma, poderíamos até continuar a proferir expressões lingüísticas, mas seria uma espécie de falatório fonético comunitário sem nexos nem regras: “isso se assemelharia mais a falar com a língua, do que a falar uma língua” (Glock, *idem*). Afinal, para o que chamamos de *linguagem* é preciso que haja *regularidade* (IF § 207) – gestos acompanhados de sons, sem vocabulário ou gramática, seria o equivalente a *falar com a língua* (IF § 528). Quando se fala com a língua, não há qualquer regularidade que governe este palavrório, o que permite que qualquer coisa seja dita. Logo, nada é dito *com sentido*.

Para sair da roda do mal-entendido induzido no parágrafo 201 não é preciso voltar casas e se comprometer com o significado essencial platônico, isto é, ao significado como uma entidade misteriosa, que se esconde nas reentrâncias da linguagem superficial cotidiana. Deve-se ser capaz de trazer as palavras platônicas

de volta para seu uso ordinário, com o objetivo de desmistificá-las – “*Nós* reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano” (IF § 116). Porque o paradoxo a que venho aludindo não destrói a possibilidade de significado, mas apenas a concepção platônica, metafísica dele (Stone, 2000, p.105).

Como nos ensina T. Taylor, a estratégia primordial da desconstrução, que é a desestabilização das oposições binárias, mostra como a filosofia derridiana se constrói *dentro* da metafísica:

Em outras palavras, a “desconstrução” que Derrida faz da visão realista sobre O QUE o significado textual e o entendimento comunicacional são depende de se aceitar a verdade da explicação estruturalista sobre COMO o significado e o entendimento comunicacional ocorrem, já que é com base nessa explicação que Derrida motiva sua posição cética quanto ao SE: isto é, a afirmação de que nem o significado realista nem o entendimento comunicacional poderiam acontecer (Taylor, 1992, p.167).

Feito esse contraponto, entendo que podemos concluir que a perspectiva derridiana da interpretação é, sob alguns aspectos importantes, bastante diferente daquela de Wittgenstein. Alguns pontos, é bem verdade, ligam o pensamento desses dois filósofos, como a idéia de que o significante *não* se associa ao significado de forma necessária e essencial. Tanto assim que Wittgenstein não define de forma analítica os conceitos que são tão fundamentais para sua concepção de linguagem, da mesma forma como Derrida falseia qualquer frase que tente conceituar a desconstrução. A indeterminação do significado e o deslizamento do significante não permitem que limites possam ser imputados de antemão aos significados e às interpretações (Culler, 1993, p.144). Não há uma interpretação única, determinada e verdadeira – diferentes interpretações são sempre possíveis para uma mesma palavra, situação etc.

Entretanto, apesar dessas parecenças, diferenças essenciais na teoria de um e outro filósofo parecem impedir uma aproximação mais íntima. Se ambos criticam a metafísica logo de início, suas cartas ao longo do jogo vão seguindo caminhos distintos. Derrida arma seu estratagema como uma crítica à metafísica, apesar de que ele próprio acredita que escapar dela é uma tarefa impossível. Wittgenstein, por seu turno, quer reconduzir as palavras da metafísica para seu uso cotidiano (IF § 116).

De acordo com a concepção wittgensteiniana de linguagem, o problema não está nas palavras, mas na relação que mantemos com elas (Stone, 2000, p.109). Derrida parece acreditar que, ao se fixar qualquer tipo de limite para a significação das palavras, está-se caindo na exigência platônica por um significado essencial – e único. Assim como Aristóteles:

Mas se não se pusesse limite e se pretendesse que existia uma infinidade de significações é manifesto que não poderia haver aí qualquer raciocínio [discurso, definição, *logos*]. Com efeito, não significar uma coisa única, é, de fato, não significar nada, e se os nomes não significassem nada, arruinar-se-ia toda e qualquer troca de pensamento entre os homens, e, em verdade, também consigo mesmo; porque não se pode pensar se não se pensa uma coisa única; e, se se pode, um só nome poderá ser atribuído a esta coisa. Que fique, portanto, entendido, tal como dissemos no início, que o nome possui um sentido definido e uma significação única (Aristóteles, *Metafísica* 1006 a 30 b 15 apud Derrida, 1991, p.288-9).

Entretanto, recusar essa exigência pela univocidade do significado – assim como Wittgenstein também rejeita – não deve acarretar que um termo lingüístico não possa ter sua determinação fixada ainda que por limites flexíveis e dependentes do jogo de linguagem em que estiver inserido. Como Wittgenstein coloca, a limitação não está na expressão lingüística, mas no jogo em que ela é uma peça. Assim, pode-se dizer que, dentro de um jogo de linguagem, determinada palavra terá um limite flexível, mas não irrestrito, de significação – o que a impede de ser intercambiável por infinitos termos. Se Wittgenstein não definiu com precisão seus jogos de linguagem, ele reconheceu que o jogo que ele mesmo estava jogando – já que não é possível ver o jogo de fora – tinha regras que não poderiam ser desprezadas. Não encontramos nas IF qualquer menção a que termos como *jogos de linguagem*, *regras*, *formas de vida* sejam permutáveis entre si, até porque “a confusão filosófica se origina de um entrecruzamento de jogos de linguagem, isto é, da utilização de palavras de um jogo de linguagem conforme as regras de outro jogo” (Glock, 1998, p.228). O significado não é estanque e imutável, mas existe dentro de jogos de linguagem diversos, com suas regras e gramáticas de uso.

O fato de que os significados e seus limites de significância não possam ser estabelecidos de antemão – uma vez que tanto o dizer quanto o interpretar são atos – não tem como conseqüência que limite algum possa ser traçado. Ao mesmo tempo, há pensamentos como o de Culler, para quem “a única coisa que não

podemos fazer é estabelecer limites” (1993, p.143). Para Wittgenstein, entretanto, embora não se trate de limites rígidos, eles podem ser estabelecidos em ato, a partir do jogo de linguagem que se estiver jogando.

Wittgenstein concorda com a idéia de que outras interpretações são sempre possíveis a um mesmo objeto interpretado. Todavia, o que deve ter ficado claro é que a possibilidade de outras interpretações *não* implica numa necessidade delas – assim como da possibilidade de mal-entendidos não decorre sua possibilidade essencial. Para Wittgenstein, a interpretação chega a um fim. O paradoxo da *semiose hermética* encontra uma saída. Aliás, o excesso de dúvidas (e, também, de interpretações) empata ou mesmo acaba com o jogo de linguagem (*Da certeza* § 370): “O jogo de linguagem é caracterizado pelo que podemos e não podemos fazer” (*Fichas* § 345). O exagero de interpretações, em que se fazem perguntas onde não cabe mais dúvida, também ameaça o jogo da interpretação – podendo até inaugurar outro: o da *superinterpretação*, na definição de Eco.

Segundo Eco, a análise de uma noção complexa como a de *similaridade* pode ajudar a distinguir os defeitos básicos de muitos procedimentos de superinterpretação (Eco, 1993, p.56) – em que, para ele, alguns autores vinculados à desconstrução, como Jonathan Culler, incorrem. A similaridade se torna um termo interessante para a análise da superinterpretação porque temos como certo um princípio já demonstrado por semiólogos e filósofos da linguagem: *sob certo ponto de vista, toda coisa tem relação de analogia, continuidade e semelhança com toda e qualquer outra* (Eco, 2000, p.32-3). Contudo, lembra Eco, no cotidiano o que ocorre é que, em geral, sabemos fazer a distinção entre similaridades relevantes e similaridades fortuitas (Eco, 1993, p.56). Sem nos darmos por isso, normalmente fazemos associações quando nos deparamos com similaridades relevantes e ignoramos aquelas que se mostram apenas acidentais.

A partir daí, o semiólogo italiano faz uma distinção entre *interpretação sã* e *interpretação paranóica*: o paranóico é aquele que, seguindo uma rede de similitudes – num jogo associativo que pode não ter fim –, dá cartadas fundamentais baseado em nada mais do que similaridades casuais. Ele vê além do que o jogo estipula, ou seja, o interpretante paranóico segue um indício que, como numa interpretação sã se veria, é apenas um indício. Nesse jogo de detetive, o intérprete paranóico superestima pistas falsas ou cria outras onde antes não havia nada de suspeito. O detetive/interpretante faz um excesso de perguntas que,

segundo Eco, o leva a um encantamento com similitudes e indícios que resulta numa valorização exagerada de coincidências que seriam explicadas de outras maneiras por um intérprete são (1993, p.59). O problema é que esse excedente de perguntas reverteria num excesso de interpretação que o próprio texto não sustenta (Eco, 2000, p.XIX). O fato de não haver um limite fixo, rígido e essencial entre o são e o insano não é fator proibitivo para que linhas demarquem fronteiras moldáveis.

Para Wittgenstein, recusar o essencialismo não corresponde a que tudo seja interpretação à pena de empatar o jogo, ou mesmo terminar com ele. Isto é: dizer que o significado não é essencial não é o mesmo que dizer que ele não existe – ou que, de certa forma, foi abolido (Duque-Estrada, 2002, p.18). Essa espécie de ceticismo lingüístico é a outra face da mesma moeda em que o platonismo também é cunhado. Nas palavras de P. Britto:

Talvez a melhor maneira de ver a desconstrução seja encará-la como uma vertente de pensamento de valor puramente negativo: boa para apontar as limitações de conceitos correntes, porém incapaz de propor alternativas viáveis (Britto, 2001, p.47).

O problema da teoria é que ela cria seus próprios problemas (gera a metafísica) e esquece que a teorização era para resolver problemas concretos. Assim, creio que estas perspectivas de linguagem querem teorizar sobre o mesmo problema concreto (o significado lingüístico) que, inclusive, encaram da mesma maneira anti-representacionista. Entretanto, entendo que a perspectiva wittgensteiniana de linguagem é uma vertente de pensamento positiva, isto é, ela propõe uma maneira de ver a linguagem, o significado, as regras de significação, a interpretação de modo a esclarecer possíveis confusões com tais conceitos. Clarificar é também mostrar que a falta de sentido estava na maneira como lidávamos com nossa linguagem. Elucidar é mostrar que não há nada mais profundo; que a superfície é o que temos – e estava lá desde sempre. Se nos embrenharmos nessas investigações filosóficas e lingüísticas e nos encontramos – aparentemente – no mesmo lugar, é porque o que muda é a maneira de ver. E isso faz toda a diferença.