



A contradição social e os limites do ideal comunicativo: para uma leitura pragmatista da história

Alain Nzigou-Moussavouⁱ

(Tradução Inês de Araújo Lacerda)

“a possibilidade da ‘contradição social’ surge no seio da *prova de realidade e de vida* que é todo ato de comunicação. Ela deriva da multiplicidade das percepções orientadoras, dos julgamentos e das ações presumidas como necessárias que nesses atos se fazem valer: a contradição atesta sua presença fazendo reconhecer a aderência dos protagonistas a percepções, a julgamentos e a ações *diferentes*.^{”ii}

Introdução

A significação não transcende as enunciações dos sujeitos no ato de comunicação. Esquecendo isso, se perde de vista que o homem, na realidade de sua vida, é o único fundamento do sentido que se desvela na orientação pragmática de sua existência, de seu pensamento, de suas crenças e de seus desejos. É essa orientação que é o sentido das proposições que ele tem para enunciar em todo ato de comunicação. Mas nessa comunicação, ele deve enfrentar a realidade da contradição intersubjetiva. Essa contradição intersubjetiva imita a contradição ontológica da qual a própria vida faz uso. Assim como os outros podem recusar acreditar em nossas crenças e nossos desejos, a vida pode escolher falsificar nossas teorias e nossos projetos, é o que nos ensina, por exemplo, toda a história da ciência. A lição mais decisiva do pragmatismo consiste provavelmente nisso: no rio do devir em que nós fomos jogados, não se pode assegurar que coisa alguma permaneça eternamente. Nossos saberes e nossas crenças estão submetidos ao tempo e à incerteza, pois os fundamentos metafísicos sobre os quais a filosofia tradicional, de genealogia platônico-cartesiana os havia construído, desmoronaram sob os golpes de martelo do juízo crítico iniciado desde a antiguidade pelos céticos, apesar do trabalho dialético de Sócrates e de Platão, retomado por Friedrich Nietzsche, apesar das pretensões objetivistas de Immanuel Kant, e renovado por Richard Rorty, apesar das tentações idealistas de Jürgen Habermas ou de Karl-Otto Apel. Cada um a sua maneira, eles quiseram mostrar que o homem não pode ultrapassar sua finitude para atingir a certeza transcendental. A única coisa que lhe resta fazer é se voltar para a conversação confortável de seus semelhantes com os quais ele pode esperar aceder a alguma felicidade existencial.

I. Racionalidade comunicativa e consenso intersubjetivo

O homem pode encontrar o meio de evitar todo dissenso, todo conflito ou toda cisão? Como conjurar para sempre a ameaça da contradição? Ser de fala pragmaticamente engajado na ação, o homem é obrigado a compartilhar como os outros, significações comuns que tornam possível sua ação. Ora, essa determinação pragmática de sua ação o conduz a compreender que essa ação na qual ele deve se definir não pode, ela mesma, ser determinada exceto como ato de linguagem, e que a linguagem é o que ele deve compartilhar com o outro. Ele é então essencialmente interpelado pela necessidade de se conformar com um consenso público, pois suas próprias orientações subjetivas devem se harmonizar socialmente com as dos outros com os quais ele convive. Jacques Poulain escreve:

Votado à experimentação de sua *sapientia universalis*, o homem toma consciência da situação pragmática como uma possibilidade histórica, nova e inédita. Trata-se da primeira experiência que o conduziu a se reconhecer como o ser de linguagem que ele sempre foi. Ela é igualmente a única que o permite ser o que ele é, o que ele foi e será, pois que ela lhe revela que basta para tal tornar-se conforme a uma só lei – à lei do consenso, capaz de harmonizar o homem com o mundo, com o outro e consigo mesmo –, com a condição de que ele aceite submeter a isso suas ações como ele já submete suas falas e seus pensamentos.ⁱⁱⁱ

O único meio pelo qual o homem pode assegurar o entendimento intersubjetivo parece ser o diálogo real entre parceiros sociais. Compreende-se então que o consenso procurado no quadro da comunicação intersubjetiva não pode ser obtido de outro modo que não sob a autoridade da instância social da linguagem comum que flui entre os sujeitos que compartilham da mesma cultura. O consenso intersubjetivo só é possível como produto do *contrato de intersubjetividade* que liga os sujeitos em uma mesma língua.

Não há, ao contrário do que pensa Habermas, uma razão comunicativa que se encarnaria nos seus atos de fala^{iv} e que permitiria « apreender o conjunto dialético que a abertura da linguagem para o mundo e os processos de aprendizagem no mundo compõem »^v, enquanto já aí depositados na linguagem, via de acesso à verdade e ao seu compartilhamento, constituindo « o horizonte de referência para a compreensão de todas as orientações da ação. »^{vi} Essa razão comunicativa seria o lugar da « experiência central dessa força comunicativa sem violência do discurso argumentativo, que permite realizar o entendimento e suscitar o consenso. »^{vii} É essa experiência consensual que é visada e concernida por todo ato comunicativo. Em outras palavras, como essa racionalidade é pressuposta como estando no fundamento de todo ato de comunicação, basta a um só enunciador reproduzir, nele mesmo essa racionalidade, para estar certo de falar em nome de todos de modo objetivo. Basta para tal que sua fala seja uma fala de consenso que ultrapassa pelo discurso argumentativo os quadros subjetivos de cada interlocutor na discussão.

É no discurso argumentativo, escreve Jürgen Habermas, que os participantes diferentes ultrapassam a subjetividade inicial de suas concepções e asseguram ao mesmo tempo a unidade do mundo objetivo e a intersubjetividade de seu contexto de vida graças à comunidade de convicções racionalmente motivadas^{viii}

Essa lei argumentativa do discurso obriga a que cada locutor ao qual é atribuída uma expressão possa « *ele mesmo* estar apto, dadas as condições apropriadas, de dar razões. »^{ix} A racionalidade de nossas expressões não é possível a não ser que possamos colocá-las em

debate de modo público, mesmo se essas expressões estiverem ligadas às nossas mais íntimas convicções. Do contrário, elas ficam eivadas de irracionalidade. Com efeito, «aquele que, em suas atitudes e em suas avaliações se comporta de modo privado a ponto de elas não podem ser explicadas e tornadas plausíveis pela invocação de padrões de valor, tal pessoa não se comporta racionalmente.»^x

Esses padrões de valores são o quadro *a priori* que é esboçado pelo empreendimento comunitário do discurso de sujeitos em conversação. Pôr em discussão as expressões subjetivas no discurso argumentativo marca a submissão intersubjetiva do sujeito. Essa submissão é uma submissão às regras que o sujeito não deixar de seguir quando fala. Tais regras permitem a emergência do consenso. Ora, esse consenso só pode ser autêntico se as razões invocadas nos argumentos forem fundadas de modo necessário ou final, como diz Karl-Otto Apel. A pertinência de tal fundamentação última da razão reside, segundo ele, no fato de que não se pode falar sem pressupor de antemão as «regras de um jogo transcendental»^{xi} situadas no pano de fundo de todo discurso. Essas regras de linguagem são as «*pressuposições pragmáticas e transcendentais da argumentação.*»^{xii} Mas como fundamentar essas pressuposições? Há algo diferente do discurso enunciativo para fundamentar esses padrões de valores? A racionalidade de uma expressão não lhe vem simplesmente pelo fato de que seu locutor pode convocar a evidência fenomenológica de um mundo compartilhado intersubjetivamente, evidência fenomenológica em torno da qual pode ser articulado um consenso? É o que parece pensar Jürgen Habermas. «Uma afirmação só pode ser dita racional se o locutor preenche as condições necessárias para atingir o objetivo ilocucionário que consiste em se entender sobre algo no mundo com pelo menos um outro participante da comunicação.»^{xiii} A fundamentação transcendental das razões serve, então, na realidade, para fundamentar, por sua vez, uma «*interação comunicativa e consensual.*»^{xiv} Com efeito, o único objetivo de toda argumentação é produzir a interação comunicativa com propósito consensual. É por isso que aqueles que se engajam na discussão são regidos por uma ética discursiva cujo fim é assegurar, no plano social, «os processos de reprodução sem obstáculos»^{xv}, e com isso se quer dizer que «cada consenso repousa sobre um reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade criticáveis; e [que] por isso mesmo se pressupõe que aqueles que agem comunicativamente são capazes de *crítica recíproca.*»^{xvi} Esta crítica recíproca deve assegurar uma «intercompreensão racionalmente motivada»^{xvii} que se apoia, diz Jürgen Habermas, «*em última análise*, sobre a autoridade do melhor argumento.»^{xviii} A exigência de comunicar suas experiências biográficas conduz os sujeitos à realização do agir comunicativo. Este agir comunicativo será o lugar onde deverá se realizar a unidade e o bem estar da humanidade. Mas para isso parece ser necessário supor, como diz Karl-Otto Apel,

Algo como *as regras pragmáticas e transcendentais* da comunicação ideal. O indivíduo (...) se constitui como um ser que é sempre identificado com a comunidade ideal de comunicação (no sentido que se indicou) e que implicitamente aceitou as regras pragmáticas e transcendentais da comunicação.»^{xix}

O idealismo que tinha sido condenado no conceito kantiano de razão prática não desapareceu, então, pois «o conceito de razão comunicativa, que lhe sucede, conserva, ele também, uma dose de herança idealista»^{xx}. A ética da comunicação nada mais faz do que inserir-se neste itinerário idealista traçado por Platão do qual «a filosofia ocidental ainda não conseguir se livrar.»^{xxi} Mas a unidade da humanidade não poderia ser assegurada nessas condições. A intersubjetividade que garante a intercompreensão e o consenso autêntico não pode depender de pressuposições metafísicas e transcendentais. Eles não podem ser nada mais do que os acontecimentos históricos que surgem no mundo da vida

cotidiana que é partilhada por sujeitos reais, tais como quando eles se veem às voltas com a realização linguística e artística de seus fins na existência.

A esperança de nos entendermos não pode se tornar uma certeza, do contrário se cai no totalitarismo ético. Nenhuma generalização da razão pode garantir este consenso universal buscado. A unidade não pode ser garantida por nenhuma religião, por nenhuma convenção. Ela faz parte apenas dos abismos da historicidade. Ela só está presente na « comunicação sem limites de seres historicamente diferentes, cujo diálogo prossegue sem atingir nenhuma conclusão; e este diálogo, na medida em que é levado adiante, se torna uma puro combate lutado por amor. »^{xxiii} Os historicamente diferentes se enfrentam num combate gerado por essas mesmas diferenças, mas este antagonismo é, entretanto, atenuado pela *philia* que, enquanto desejo recíproco generalizado, conduz a uma *phronèsis* que impõe a fraternidade social (e o convívio) como modo de ser. Essa fraternidade social é sustentada pelo compartilhamento da linguagem como forma de vida; ora, a forma de vida à qual nos introduz a *phronèsis* nada mais é do que a consciência pragmática da intersubjetividade como cadinho de toda ação.

II. – A orientação pragmática da intersubjetividade

A intersubjetividade não é uma Ideia, ela é um espaço sócio--histórico elaborado na consciência de sua utilidade prática. Ela não pode ser decretada metafisicamente, pois enquanto espaço disponível, ela só é possível com base na presença prévia e concreta de pessoas engajadas no mundo. Como mostram os postulados da sociologia do conhecimento, é nas condições históricas que as estruturas discursivas e simbólicas que determinam a intersubjetividade se constroem. Os estoques de conhecimento disponíveis no seio das sociedades oferecem as bases concretas que permitem aos sujeitos apoiarem sua percepção do mundo, em companhia uns dos outros. E é o espaço arranjado por essa co-percepção que deve ser considerado como subjetividade. Desde o início, então, a intersubjetividade não passa de uma abstração. No vazio de nossa vivência, experimentamos encontros que são orientados para fins. A realidade do mundo é a da nossa presença, e a realidade desta presença é a da ação. Ora, agir é sempre agir seguindo uma orientação determinada que justifica e que esclarece a ação dando a ela a significação que faz dela precisamente o que ela é. Assim, nossa ação, ainda que somente subjetiva, pessoal e reduzida às construções intelectuais, não é concebível sem uma inserção no universo cultural onde as pessoas se movem, em outras palavras, como não podemos agir sem incluir os outros em nossa ação, pode-se considerar que a intersubjetividade é originalmente orientada pragmaticamente para a ação. Isso significa também que o consenso só se forja no centro desta intersubjetividade se ele puder constituir o ponto de partida de uma ação.

A intersubjetividade é, então, o que há entre (pelo menos) dois sujeitos; o que eles compartilham como recursos disponíveis para sua ação conjunta. A intersubjetividade é também o lugar onde se revela o sentimento de uma proximidade entre os sujeitos. O termo « proximidade intersubjetiva »^{xxiii} mostra-se aqui pertinente para definir a atitude de sujeitos tomados no espaço cujos contornos tentamos detalhadamente definir. Em resumo, pode-se dizer que a intersubjetividade é o espaço cujo preenchimento cria relações que, enquanto tal, só são possíveis se aqueles que vivenciam essas relações puderam se compreender neste espaço. É essa compreensão relacional que permite a « proximidade ecológica »^{xxiv}, que garante a intimidade necessária para essa compreensão intersubjetiva. A proximidade ecológica assegura e garante, com efeito, que aqueles que se engajaram na discussão poderão se entender, e se esse entendimento não ocorre, eles poderão pelo menos

saber por que eles não se entenderam. Assim, em última análise, eles se terão compreendido apesar de tudo. Duas pessoas que não pudessem sequer saber o que é « entender-se » não podem esperar chegar a entendimento algum. A experiência dos primeiros exploradores, cuja história de seus improvisos comunicativos poderia ser feita, diante da necessidade de passar sua mensagem mercantilista, é um bom exemplo daquele entendimento. Esses improvisos comunicativos vinham ao encontro de um desejo de comunicação que transcendia as exclusivas necessidades comerciais.

A história linguística das sociedades nos ensina que após a conquista da técnica pelo descobrimento das possibilidades de manipulação que modificam o suas relações com a natureza, « os homens chegaram a uma situação em que tinham que dizer algo um ao outro, a um momento em que tinham necessidade da comunicação. »^{xxv} Essa necessidade sentida pelos homens em um momento particular de seu desenvolvimento histórica carrega com ela uma exigência de sentido. Mas como essa relação entre a intersubjetividade e o sentido se estabeleceu? Ela se estabeleceu pelo fato de que o sentido parece ser o que legitima o próprio exercício da comunicação. Comunicar-se é transmitir uma informação, a qual só é possível enquanto aqueles que a iniciam podem se persuadir de que ela terá êxito.

O essencial não é saber se por *êxito* se entende o fato de um sujeito efetivamente obter *o que* ele espera de seu interlocutor com sua enunciação. O essencial não é saber se por *êxito* se compreende o fato, para um sujeito, de efetivamente obter *o que* ele espera de seu interlocutor com sua enunciação. O que nos parece aqui determinante, não é o fato, por exemplo, para alguém de dizer: « Eu declaro a reunião aberta! », e o de ver *efetivamente* os trabalhos da reunião que ele abre assim se iniciarem. O que é determinante, neste caso, é o fato de que, quando ele declara: « Eu declaro a reunião aberta! », seus interlocutores *compreendem o que ele quer dizer com isso*, que eles executem ou não aquilo que o enunciador espera. Logo, a comunicação é inseparável do compartilhamento intersubjetivo do sentido. Esse sentido não é, repetimos, assinalável a uma forma de conformismo consensual com um conjunto intransponível de dogmas os quais se é obrigado a aceitar. Neste caso, não é apenas fazendo com que se abra a reunião efetivamente que aqueles a quem a pessoa se dirige declarando a reunião aberta provam que eles compreenderam o enunciado proferido, pois eles podem decidir não executar a abertura da reunião.

O que parece determinante é o fato de que eles compreendem o sentido contido no enunciado proferido, e é a atitude concreta após a enunciação da frase que nos diz se o enunciado foi compreendido, qualquer que seja, aliás, o sentido pelo qual foi compreendido. Eles podem adotar um silêncio e tomar seus lugares segundo o ritual que a circunstância pede, e nos fazer compreender assim, que eles compreendem e aceitam que a reunião deva ser aberta. Mas eles podem também lançar um grito de fúria e fazer ruídos de protesto, a nos dar a entender que eles compreendem o enunciado, mas que desejam boicotar a abertura da reunião. Este exemplo nos faz ver que o sentido de uma expressão só pode ser determinado pela assunção hermenêutica de sujeitos que a compreendem em conformidade com seu desejo. Enquanto tal trata-se apenas de um horizonte, sempre determinado pela situação pragmática. Não é, tal como a própria intersubjetividade, nada mais que um espaço, um lugar onde é arranjada a possibilidade de entendimento. Essa possibilidade, que propriamente significa que se *pode* saber o que o outro quer dizer quando diz o que diz, significa que se aprendeu a língua na qual se expressa; o que quer dizer que sabemos quais são as regras que servem para a construção das frases dessa língua, que quando ele diz: « O tempo estará horrível amanhã à noite, se prevê tempestade. », nós podemos responder : « Nós só teremos que adiar a reunião. », sabendo que ambos compreendemos que havíamos previsto uma reunião ao ar livre para a noite seguinte e que a tempestade prevista pela meteorologia não é favorável àquela organização

festiva. A intersubjetividade pressuposta pelo compartilhamento dessa consciência repousa sobre uma intercompreensão assegurada do que nos dizemos uns aos outros.

E é porque nós compreendemos que quando nosso interlocutor diz algo, podemos encadear^{xxvi} após essa, outra frase, e por sua vez, ele pode se apoiar nessa para formar outra e prosseguir a conversação. A possibilidade desse encadeamento de frases prova a intercompreensão. É ela que se realiza no prisma do meio comunicativo pelo qual os indivíduos concretizam as relações sociais recíprocas que a proximidade ecológica estabelece para qualquer consenso. Essa proximidade ecológica é antes de tudo a dos interlocutores que estão um ao lado do outro na discussão. Com essa proximidade eles podem conseguir a simbiose semântica através do acordo locucionário, acerca do qual Jacques Poulain diz que ele não pode duvidar de si mesmo. Essa simbiose semântica não é, entretanto, uma experiência mágica, mas simplesmente o benefício pedagógico da repetição. Ele escreve

O acordo locucionário não pode duvidar de si mesmo: a partir do momento em que os interlocutores se compreendem, compreendem que se compreendem dizendo isso um ao outro e chegam a saber disso afirmando mutuamente que assim o fazem ou repetindo isso um ao outro, eles não podem deixar de fazer com que seu acordo seja uma experiência simultânea de simbiose semântica. O mesmo ocorre com o acordo que cada um produz em relação a si mesmo como enunciador ilocucionário que se reconhece como idêntico ao agente ilocucionário que ele, desse modo, faz de si mesmo. ^{xxvii}

Compartilhar a palavra exige a caridade que nos faz abrir um ao outro, na paciência da escuta pela qual nos tornamos atentos aos argumentos e às justificações de nossos interlocutores. Mas essa operação só pode ser realizada discursivamente se compartilharmos das mesmas crenças, pois é esse compartilhamento que permite saber se estamos ou não de acordo com o outro^{xxviii}. Esse compartilhamento de crenças é que torna pertinente o consenso obtido entre os interlocutores. E essa pertinência é a da capacidade de inserção no projeto pragmático de uma ação concreta cuja promessa ele deve cumprir.

Um consenso que não for condicionado pela ação não tem nenhuma utilidade. É por isso que a situação ideal de fala, sob a qual a pragmática formal se refugia para determinar as condições para a obtenção do consenso, está destinada a não ser senão complacência pura e simples que evita profilaticamente o vivido e tudo o que este acolhe. Ora, os homens que agem comunicativamente não são homens ideais, Formas platônicas, mas homens históricos e concretos que têm um ambiente ao qual se acresce seu discurso, homens que têm modos de falar irredutíveis um com relação aos outros e cujas tensões contam a história dos interesses dos seus respectivos campos. Ora, esses campos são as condições práticas de emergência de toda comunicação, e não se pode construir uma teoria política sem levar isso em conta, postulando que as relações de comunicação não são isentas de algum tipo de relações de força. Formalismo algum pode, mesmo roçando as guirlandas de uma moral comunicativa universal, provocar o esquecimento dos conflitos inerentes à vida concreta dos homens sem cair na ineficácia pragmática, pois são esses « conflitos que reconduzem a moral em direção a uma sabedoria prática tendo por sítio o julgamento moral em situação. »^{xxix}

Como ignorar, em efeito, pergunta-se por sua vez Pierre Bourdieu, que, mesmo no seio dos mundos escolásticos, os interesses de conhecimento se enraízam nos interesses sociais, estratégicos ou instrumentais, que a força dos argumentos não é absolutamente eficaz contra os argumentos da força (ou mesmo contra os desejos, as necessidades, as paixões e, sobretudo, as disposições), e que a dominação não está nunca ausente das relações de comunicação? ^{xxx}

O homem não é uma Ideia, mas um ser inteiramente mergulhado em sua existência e que, tal como uma locomotiva, puxa os vagões de suas crenças, de seus desejos e de suas intenções de agir. A racionalidade consensual que pretende curar o homem de suas afecções não pode senão produzir um ser reduzido ao estado de zumbi. Despojar o homem de suas crenças, de seus desejos e de suas intenções para agir, é despojá-lo de sua especificidade cultural, aquela mesma que Arnold Gehlen considerou como o meio pelo qual o homem projeta sobre o mundo esquemas psíquicos que arrumam para ele o espaço necessário a sua sobrevivência, num universo ao qual ele tem que constantemente se adaptar. Essa ausência de consciência antropobiológica do vivente humano, as filosofias do consenso a manifestam através dessa obsessão reflexiva que as caracteriza. Elas não veem que é sempre nos adros eróticos de uma cultura^{xxxii}, que os homens devem determinar as condições de seu entendimento, de sua justiça, de sua racionalidade, do que eles são. Desse modo, essas filosofias criam no próprio seio do homem um espaço de incerteza generalizada que culmina em um asilo autístico.

III. – *O primado dos contextos ou a lei da finitude*

Richard Rorty mostrou que, como não podemos ultrapassar os contextos^{xxxiii}, a comunicação, como todos os saberes do homem, está destinada a uma finitude incontornável. É essa finitude que está implicada na compreensão que o homem somente pode exercer no seio de uma antropologia cultural,^{xxxiiii} a única que pode estudá-lo em contexto. Ora, a pluralidade dos contextos faz com que cresça significativamente o risco da contradição conversacional, pois as enunciações que produzem a conversação dependem dos contextos e das situações em torno das quais eles se articulam. A comunicação não pode atenuar o risco da divergência ligada, justamente, aos contextos de percepção que determinam fortemente os contextos de enunciação. Cada situação tem sua reação. Cada percepção tem sua enunciação. As convenções discursivas que oferecem as ferramentas da enunciação são a cada vez, colonizadas por diferentes modos pelos quais os indivíduos se apropriam delas contextualmente. Em outras palavras, o que dizemos depende do que vemos, e o que vemos depende do olhamos. Um motorista que tem sua licença para dirigir deve o tempo todo levar em conta, mesmo quando toma um caminho bem conhecido, a situação concreta do tráfego, a aparição súbita de novos painéis publicitários, a travessia brusca de pedestres imprudentes, acidentes eventuais, em suma, o contexto.

A mulher que se arruma para receber seus convidados a fim de produzir neles uma boa impressão, pode, na realidade, provocar outro efeito além do desejado, como observa Edmund Leach. *Isso mostra bem, eu repito, que a significação dos símbolos convencionais depende em larga medida, do contexto* (destacado pelo autor). "A senhora Smith estava muito elegante nesta noite" e "A senhora Smith estava completamente ridícula esta noite", e outros comentários com relação à mesma pessoa, na mesma situação que dois observadores poderiam fazer cujo ponto de vista cultural seria ligeiramente divergente.^{xxxiv}

O ponto de vista cultural aparece aqui, então, como o processo de acusação mais pesado contra a razão comunicativa, que se choca a cada vez contra os recifes da cultura que situa historicamente os sujeitos e determina a natureza e o aspecto das enunciações, portanto, do conteúdo da comunicação intersubjetiva. O imaginário de cada indivíduo é governado pela mitologia particular que dá o colorido a sua existência. É essa coloração particular que funda segundo Jean Caune, a experiência estética para um John Dewey^{xxxv}. A coloração

significa que a experiência estética é colonizada pela complexidade para a qual ela remete segundo Catherine Naugrette, « as condições de aparição da obra », que elas sejam históricas, sociais ou ideológicas, e o contexto de sua recepção. E toda reflexão filosófica que a ela se liga deve levar em conta todos esses parâmetros complexos que remetem à experiência subjetiva sempre determinada, como diz Marie-Anne Lescouret, por « condições e pressupostos antropológicos, cosmológicos, epistemológicos e metafísicos »^{xxxvi}. É essa complexidade experiencial que toda reflexão « estética deve levar em conta »^{xxxvii}, pois é nela que habita a autenticidade da obra e que resplandece espiritualmente sua aura.

A aura de uma obra é o poder que ela tem de nos fazer fixar o olhar nela ^{xxxviii}. Ora, estes olhos que se dirigem para a obra de arte não são os olhos de todo o mundo. Trata-se da experiência pessoal do indivíduo que sente vir até ele o sopro quente da obra, seja qual for a obra prima pendurada sobre a chaminé, um trecho de música sinfônica ou escultura em pedra de Mbigou^{xxxix}. E esse modo particular de sentir o sopro da obra será tributário da educação daquele que contempla, embevecido, a obra. As pessoas só se emocionam diante daquilo que aprenderam a olhar com espanto. Os objetos, os acontecimentos que nos emocionam são aqueles que podemos situar na trama de nossa própria mitologia. Essa mitologia é, antes de tudo, a da nossa família, primeiro lugar de nossa interação comunitária.

É essa relação íntima que o sujeito tece com a obra de arte que ele contempla que faz com que aconteça nele o mistério de sua compreensão, sua aura. Nessas condições, não se pode mais conceber a relação estética como exterioridade mediada pelos suportes técnicos impessoais. A instituição cultural pode definir o valor artístico de uma obra submetida a uma apreciação estética, mas esse valor só faz sentido para nós se conseguirmos inscrevê-la no continuum temporal de nossa própria intimidade biográfica ou psico-genealógica. É por isso que, diante do esboroamento generalizado da obra de arte em todos os domínios artísticos, tal como aparece no diagnóstico nostálgico que fez Walter Benjamin, constatando que o *valor de exposição*, na era da reprodutibilidade técnica, matou o *valor cultural*, carregando nessa morte a da aura que fazia brilhar a obra de arte no espírito, a fotografia permanece como último refúgio de uma manifestação aurática, o único lugar onde o valor cultural da obra de arte pode ainda ser lido. Mas a fotografia não é essa arte aurática a não ser quando ela capta uma visão do homem. É, portanto, nas fotografias de rostos que temos os vestígios da verdadeira compreensão estética e que o valor cultural da obra de arte fala, enquanto nesse valor cultural se encontra implicada nossa própria história íntima, tal como a ligamos à daqueles que cultuamos nas fotografias. A suspensão do homem da fotografia aparece também como a suspensão dos últimos vestígios da aura estética.

No culto da lembrança dedicada aos entes queridos, distantes ou desaparecidos, o valor cultural da imagem encontra seu último refúgio. Na expressão fugidia de um rosto humano, as antigas fotografias fornecem um lugar para a aura, pela última vez. É isso o que confere a elas essa beleza melancólica, incomparável. *Mas a partir do momento em que o homem está ausente da fotografia, o valor de exposição o conduz, decididamente, para o valor cultural* (grifo do autor).^{xl}

Mas com a retirada do homem, não é somente a aura estética que se retirou e se perdeu, é o homem mesmo e o sentido que foram recobertos por uma tenebrosa bruma. Ora, essas trevas são perseguidas apenas pelo reconhecimento de que o homem é este ser que só pode compreender o que ele compreende, e compreender-se a si próprio, no quadro dessa intimidade biográfica e psico-genealógica que o liga àquilo que ele compreende, com o que ele compreende e com sua compreensão de si. E como a hermenêutica gadameriana pode

nos mostrar como a compreensão do homem era possível de modo exemplar através de suas realizações artísticas, a lição que se pode aprender dessa relação com a arte pode ser estendida ao conjunto de suas determinações cognitivas. Por conseguinte, postular o universalismo consensual da razão comunicativa é contestado de modo decisivo, pois com ele trata-se de destacar que a experiência de compreensão intersubjetiva que subjaz ao consenso, não é abordável fora da comunidade cultural que põe junto e face a face, no mesmo contínuo temporal, duas subjetividades cujos discursos perdem toda pertinência fora deste contexto culturalmente determinado, do mesmo modo que fica desprovida de sentido qualquer apreciação estética séria da fotografia de um rosto desconhecido. O desconhecimento desta origem contextual dos discursos lhes retira sua pertinência, do mesmo modo que o esquecimento de seu caráter comunitário lhes retira a validade pragmática. Nos enunciados, nós não entendemos a mesma coisa. Cada um entende o que lhe diz respeito, em função daquilo que sua cultura constituiu como digno de interesse, e daquilo que sua própria autobiografia (ou sua psico-genealogia) estabeleceu como auditivamente pertinente. A comunicação se mostra então como um encontro discursivo entre dois organismos que ligados pelos interesses comuns cuja colocação em palavras serve para assegurar a defesa e a proteção.

Por exemplo, escreve Raymond Champagnol, mesmo se ele o escuta o grasnar do corvo não diz respeito ao "lagarto" que se aquece ao sol. Para que haja comunicação é preciso, sobretudo, que os estímulos se insiram em uma configuração funcional que põe em interação dois ou mais organismos.^{xli}

Concretamente, isso significa que os símbolos linguísticos em si mesmos não têm nenhum valor. Somente ligando a eles a carga semântica eles ganham a força de orientação que exercem sobre nossas ações. Ora, essa força de orientação é aquela que tomada pelas expressões na língua comunitária que é a nossa. O que é que nos permite, pergunta-se Dominique Lafontaine, dizer que « "tá bom" é menos elegante que "sim", "maleta" do que "pasta" ou "j'ai tombé" menos claro que "je suis tombé" »^{xlii} ?^{xliii} Linguisticamente falando, nada. Mas socialmente sim. O uso de uma ou outra forma de linguagem determina a qual grupo social pertence o locutor, do mesmo modo que circunscreve o que podemos chamar de o *ar de compreensibilidade recíproca*. Este ar seria algo como a superfície simbólica que limita a compreensão de uma expressão. É por isso que o projeto de construir uma comunicação universal é ilusório.

Mesmo se houvesse a situação ideal de fala, o teórico deve ainda reconstituir as condições históricas concretas da compreensão: a situação ideal de fala requer de qualquer modo a fala, a qual só é o que como exercício prático; e ainda que os especialistas em comunicação estivessem bem situados, quando eles se encontram nessa situação ideal de fala devem compartilhar da mesma língua. Não há como saber como ultrapassar esta situação de dependência do sujeito com relação à comunidade. É por que nos sentimos ligados pela obra de arte que ela nos fala na compreensão estética. Esta ligação íntima que se tece com a obra determina nossa compreensão. Walter Benjamin só é seduzido pelos encantos literários de *A la recherche du temps perdu* de Marcel Proust porque ele lê esta obra como algo que lhe é pessoalmente dirigido, como relatando uma condição humana na qual ele se reconhece quase como que num espelho. O mesmo ocorre com Theodor Adorno, que influencia sob muitos aspectos o pensamento de Walter Benjamin, ele só se deixa seduzir pelos versos melancólicos de Paul Celan porque ele lê o poeta francês como aquele que traduz seus próprios sentimentos, como nós mesmos vemos o eco de nossas misérias nos heróis trágicos mostrados por Sófocles ou naqueles decaídos que Robert

Musil retratou. Esse laço entre o sujeito e aquilo com que ele se defronta no acontecimento da compreensão fica inteiramente envolvido no fato da intimidade biográfica ou psicogenealógica, pois é essa intimidade que faz nascer o interesse da compreensão. É por essa razão que dois sujeitos não podem *stricto sensu* compreender a mesma coisa acerca daquilo que eles compreendem, pois cada coisa que eles compreendem acha-se ligada ao que cada um é com toda a carga afetiva de sua história.

O consenso não é senão um compromisso, pois parece que o homem procura apenas na sua relação com o outro sua própria confirmação, assim como em seu comércio linguageiro com o mundo, ele só procura seu próprio prazer fônico, como o mostrará Jacques Poulain, pois ele não pode nunca, verdadeiramente entrar na fonte objetiva das coisas para saber o que elas são de verdade. A estrutura noética do pensamento discursivo depende da atividade noemática do sujeito falante inserido em seu mundo, como a vida de sonho se enraíza na vida de vigília. Freud bem viu que aquilo com que sonhamos, foi o que nos afetou pelo menos uma vez em nossa vida, mesmo se não tivermos mais agora a lembrança exata, pois o sonho, diz o pai da psicanálise, « deve ser inserido no conjunto coerente das ações anímicas do estado de vigília que nos são compreensíveis »^{xliv}. Esta atividade noemática, enquanto origem de todo esquematismo, revela que o homem é capaz apenas de um discurso trágico pelo qual ele reconhece que ele não possui a ideia das coisas. Ele é simplesmente eroticamente dirigido para elas, incerto de poder estabelecer com as coisas um consenso real.

IV. – *É possível curar-se da comunidade ideal de comunicação?*

A comunidade ideal de comunicação, que teria a tarefa de neutralizar os efeitos de incerteza ligados à história, e nos fazer esquecer que na vivência cotidiana, somos sempre expostos e submetidos, ainda que inconscientemente, à influência de um sobre outro ^{xlv}, é uma carapaça autística que impede qualquer tentativa de subversão. Ela permanece prisioneira da visão ptolomaica de um mundo fechado que, negando o devir e o tempo, reificando o próprio homem, gira em torno dela « a eterna rotação de si na identidade. Por conseguinte, trata-se de um mundo sem história no qual tudo se compartimentaliza sem poder ser levado pela desmedida: uma totalidade perfeitamente dada, que assegura a imutabilidade das coisas. »^{xlvi} No mundo assim descrito, tudo é eternamente fixado conforme a sua essência identificadora. «É o Uno que governa, o Uno ou o Bem, Deus, pois ele dá a cada ser, seu ser. »^{xlvii}

É exatamente essa a estrutura da comunidade ideal de comunicação. Ela se tornou essa doença da qual o homem deve se curar se ele quiser se afirmar na plenitude de seu projeto existencial, que passa, sobretudo, pela compreensão de que nada é eterno e que tudo pode ser refeito. E que se as determinações conceptuais e linguísticas permitem ver o real, esse real que é visto, é, entretanto, parcial. A consciência que institui essas determinações é já *cativa* de sua finitude. É quase certo, escreve Jean-Paul Sartre, « que o esquema simbólico se constitui em geral como determinação do espaço »^{xlviii} Mas, ele nos alerta mais adiante, « o esquema se apresenta, ele mesmo, como provisório, insuficiente, como uma etapa a ser ultrapassada. »^{xlix} Porque, então, tal contingência ? Por que, responde ele,

O esquema simbólico aparece [...] como sendo nesse caso, o aspecto o mais superficial e o mais enganador. [...] sob uma forma que poderia enganar. Além do mais, o esquema se dá a si mesmo como algo de fora e fugidio do pensamento que aparece, ele mesmo, como não podendo ser esgotado por nenhum « de fora » que ele pudesse adotar e, finalmente, como radicalmente heterogêneo com relação as suas aparições. ¹

Se o esquema representando o pensamento não é a tradução deste, a distância que separa o pensamento do esquema deve ser notada, assim também deve ser notada a distância que separa o próprio pensamento do real que ele tenta atingir através desse esquema. Deixando em sua totalidade « a profundidade inesgotável do real »^{li}, ele erra na superfície dos corpos, designando-os sem nunca descrevê-los objetivamente, ele se acha incapaz de constituir de uma vez por todas a natureza própria desses corpos ; ele está já sempre atravessado pelo devir que faz aparecer rapidamente uma outra faceta dos mesmos corpos. Devido a essa contingência intransponível da simbolização, as normas e as regras não podem valer infalivelmente, mas devem sim ser a cada vez recolocadas ao sabor do contexto daquele momento, a fim de que elas concordem com a percepção ilusória do momento existencial e do quadro ético. Este fenômeno, se ele se subtrair ao esquema, escapa igualmente da tentativa psíquica de prescrever-lhe contrafactualmente suas leis pelo raciocínio objetivo. Bertrand Russel escreve a esse respeito exatamente que

A tentativa de prescrever ao universo suas leis através de raciocínios *a priori* malogrou; a lógica que antes servira para fechar possibilidades, tornou-se a grande libertadora da imaginação: ela hoje é capaz de apresentar inumeráveis alternativas que o senso comum, pela ausência de reflexão, não saberia conceber, e ela deixa à experiência a tarefa de decidir, quando uma decisão é possível, entre os mundos que ela oferece para nossas escolhas. O conhecimento do que existe fica assim limitado ao que podemos aprender a partir da experiência ^{lii}.

Não importa o que façamos ou saibamos, devemos nos lembrar do empreendimento temporal que desde há muito tempo vem correndo em nossos saberes e ações. A historicidade do sujeito proíbe que a possibilidade de acordo consigo e com o mundo através das coisas não seja nada além de um acontecimento contingente que surge no rio do devir, submetido aos caprichos do tempo. A consciência meta-psicológica que produz sua relação com o mundo « produzindo ela própria como acordo espontâneo de suas representações com o mundo »^{liii} não passaria de uma jura piedosa que cai com o vento da lucidez judicativa.

A antecipação da identificação como o mundo não passa de um « querer de consenso »^{liv} que se subtrai ao juízo prático e se torna « apráxico »^{lv}. Ora, esse caráter apráxico do querer de consenso detectado na identificação antecipatória revela seu totemismo moral e seu animismo metafísico: faz-se do consenso esse deus que deve manifestar na sua fala, abstração feita de nosso próprio desejo, e essa manifestação já se pressupõe que ela se produz no pensamento que se representa de antemão os sons emitidos como idênticos às coisas às quais eles se referem; essa identificação semântica faz com que cada realidade seja alçada ao nível de uma Terceira Pessoa de consenso, isto é, considerada como garantia já pronta e disponível do futuro deste consenso. Em outras palavras, não pode ser nada além desse acontecimento que deve acontecer sempre tal como nós pensávamos que deveria acontecer. Mas como não perceber nesta injunção consensual uma vontade de potência? Se o juízo de verdade que deve governar toda enunciação for privado das condições pragmáticas reais de seu exercício, este pode ainda ser diferenciado de toda vontade hegemônica que se dirige arbitrariamente para o lugar da Terceira Pessoa que garante o consenso?

O consenso surge como a experiência na qual o próprio sujeito se antecipa a si mesmo como estando sempre já de acordo com todo interlocutor possível. Essa identificação faz com que ele nunca possa pensar e nem pensar seu pensamento, a não ser como esse acordo

que a ela cabe sempre ser, como ato de enunciação público intersubjetivamente compartilhado. Assim os sujeitos são transformados em seres oniscientes, metamorfoseados em « instrumentos de consenso social e político »^{lvi}. Nós entramos assim em uma lógica mágica na qual cada enunciador não se reconhece na linguagem como o enunciador que ele é a não ser se ele se fizer idêntico a esse locutor que todo locutor e ele próprio tem que ser^{lvii}. Assim, desconectando os sujeitos reais de sua vida concreta, em nome do discurso argumentativo, a ética transcendental procura fazer obedecer às normas independentemente dos contextos particulares, como se estes contextos perturbassem a libertação sociopolítica prometida.

Mas subtrair-se às tensões do jogo de forças políticas, tal promessa se mostra falaciosa, pois ela parece que só se pode realizar no quadro de uma ética política que assume « a clivagem do lógico e do dinâmico no interior da própria dinâmica argumentativa e normativa »^{lviii}. Compreende-se que para sair da condição política assinalada ao homem pela ética transcendental do consenso, é indispensável reconhecer o caráter intransponível desse jogo de forças políticas inscritas no âmago do social. Podemos no curar da comunidade ideal de comunicação somente pelo reconhecimento de que essa comunidade ideal de comunicação não existe, e que a saúde do homem só é possível na concavidade de sua historicidade. Ao querer transformar o homem em um ser que seria desde sempre ele próprio constituído como consenso, estar-se-ia fazendo dele um ser que sufocou seus desejos, suas crenças e suas intenções de ação, porque tais desejos, crenças e intenções são julgadas como suspeitas. Desse modo ele se torna uma simples ruína à mercê do julgamento do outro, à disposição de seu acordo.

Mas diante das requisições da realidade, tal acordo se mostra como animista e cego, força não disponível que, na falta da violência, nos traz tão somente a incerteza generalizada^{lix}. Formalizada no celeiro luminoso do mundo inteligível, formatada no vestíbulo sonoro da situação ideal de fala, ou fomentado por detrás da cortina negra da situação original, ele permanece xamânico, vazio, ilusório, limitado ao efeito verbal de sua enunciação, boneco desarticulado girando sobre o chão, ignorado por todos os marionetistas do circo. Aqui, nós somos os marionetistas, e o circo onde nos apresentamos nada mais é do que a nossa existência. E é com relação a esta existência efetiva que todo consenso real deve ser contextualmente submetido. E o impacto pragmático e psicológico sobre os sujeitos que faz do consenso uma instituição que tem a força da força e força de lei. Ora, ele só pode ser esta força e esta lei se for uma promessa de gratificação ou de repressão efetiva, ou seja, tendo o caráter de um enunciado de base, no sentido popperiano de proposição que enuncia um fato empírico singular, pois é a base empírica desse enunciado que faz com que ele possa ser correlacionado com uma realidade que a corrobora ou a refuta. Aqui a gratificação/repressão é a realidade empírica que falsifica ou legitima todo consenso. A promessa de gratificação ou de repressão inerente ao consenso só é possível se essa gratificação/repressão for ao mesmo tempo uma promessa de ação empírica. Ora, tal promessa de ação empírica deve comportar essa dose de incerteza legada à vida, na inevitável diferença que ela afirma com a consciência, tal como a pragmática do espírito nos ensina com Jacques Poulain^{lx}. *O que desejamos não é sempre aquilo que a vida nos dá de fato.* Ora, esta separação entre a consciência e a vida só pode ser pensada por uma ética transcendental. Só pode ser apreendida levando-se em conta a situação antro-po-biológica do homem no mundo. Esta é sempre uma condição histórica exposta à incerteza.

A incerteza natural da vida faz com que o consenso no qual hoje acreditamos possa se embotar amanhã quando ele não mais será o quadro no qual se encaixam nossas possibilidades de vida, sempre atenta a este interesse humano que invalida a distinção teórica entre uma razão instrumental de uso estratégico e uma razão comunicativa de uso

moral. O homem é um ser que escolhe sempre estrategicamente seu caminho, à luz de seu desejo vital. O consenso ao qual ele chega está sempre ligado à particularidade de sua vivência, onerado pelas procrastinações que essa vivência produz, nunca definitivamente certo de sua legitimidade empírica, sempre aberto e exposto à retomada dos questionamentos em virtude de uma incerteza crônica que lhe é geneticamente ligada. É essa incerteza que exige que a conversação prossiga indefinidamente, na solidariedade de uns com os outros. A lógica de uma conversação infinita impede de cair na tentação de pensar em um ser empoleirado, tal como águia sofoleana, no cume da história, olhando o mundo de longe^{lxii}. Se o mundo é uma prisão, nós devemos pensar a nós mesmos como eternamente presos às trevas de seu calabouço. O único esforço que se pode fazer consiste em nos acostumar com nossa situação carcerária, o tempo de nossa condenação, como nós devemos também admitir a condenação temporal que nos é infligida pela história de nossa existência. Assim também o engajamento do pensador nos problemas de seu tempo depende de sua inserção real em seu espaço. Mesmo se tivermos reconhecido a necessidade para o homem de poder pôr sua tradição cultural à distância para criticá-la tendo por medida sua própria atualidade histórica, ele não, entretanto, liberar-se metafisicamente de sua comunidade histórica para alçar-se ao teto ético do mundo para falar em nome de todos, pois esta possibilidade metafísica seria ao mesmo tempo o fim do diálogo como forma de vida, como base filosófica da democracia.

Conclusão

A ideia de uma situação ideal de comunicação que seria a garantia de toda intercompreensão se acha então agravada pela contradição social que põe em uma armadilha o consenso, a partir de sua fonte. O homem não pode evitar esta contradição social, pois a única possibilidade que haveria de poder evitá-la seria cessar toda comunicação com outro. Ora, a necessidade vital na qual ele se encontra de sempre dever comunicar faz com que ele não possa continuar a fazê-lo a menos que ele se cure desta loucura que é o desejo de dominar a significação das enunciações antes de sua produção real oferecida ao julgamento do outro, compreendendo que este julgamento é de fato a instância inevitável graças à qual ele pode aceder à compreensão de si mesmo, nesta viagem existencial cujo barco ele deve sempre conduzir em comum com os outros. A neutralização contrafactual dos efeitos da incompreensão interativa entra em curto circuito com o desenrolar efetivo da comunicação, pois é a opacidade ligada a esta incompreensão que funda o interesse da comunicação. *Comunicamo-nos para dissipar as opacidades*. A comunicação impõe o diálogo que retorna passo a passo sobre os enunciados para verificar se eles produzem efetivamente um consenso conforme aos desejos, às crenças e às intenções de agir dos sujeitos que os proferem. Em si mesma a linguagem não tem poder algum de engajamento ontológico; sem sua relação com o contexto pragmático da ação do sujeito que a integra a sua biografia, ela não passa de sequência de sons vazios.

- ⁱ Doutorando na Universidade de Paris 8. Sob a orientação do Professor Jacques Poulain
- ⁱⁱ Jacques Poulain, *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1993, p. 129.
- ⁱⁱⁱ Jacques Poulain, *Les possédés du vrai ou l'enchaînement pragmatique de l'esprit. Exorcismes philosophiques*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1998, p. 226.
- ^{iv} *Ibid.*
- ^v *Ibid.*, p. 22.
- ^{vi} *Ibid.*, p. 22.
- ^{vii} *Ibid.*, p. 26-27.
- ^{viii} *Ibid.*, p. 27.
- ^{ix} *Ibid.*, p. 29.
- ^x *Ibid.*, p. 33-34. É preciso alertar que os padrões de valores não são possíveis a não ser no interior de uma mesma língua. De uma língua para outra os padrões de valores mudam, uma vez que as ideologias a eles ligadas não são mais as mesmas.
- ^{xi} K.-O. Apel, « La question d'une fondation ultime de la raison », in *Critique*, n° 413, octobre 1981, p. 895-928, p. 928.
- ^{xii} Karl-Otto Apel, « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », trad. Jacques Poulain, in *Confrontations philosophiques*, revue *Critique*, n° 464-466, janvier-février 1986, p. 79-113, p. 80.
- ^{xiii} Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel 1*, *op. cit.*, p. 27.
- ^{xiv} Karl-Otto Apel, « La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale », trad. Jean-Michel Le Lannou, in *Critique*, n° 492-496, mai 1988, p. 579-603, p. 583.
- ^{xv} Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel 2. Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1987, p. 162.
- ^{xvi} Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel 1*, *op. cit.*, p. 135.
- ^{xvii} Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel 2*, *op. cit.*, p. 159.
- ^{xviii} *Ibid.*
- ^{xix} Karl-Otto Apel, « La question d'une fondation ultime de la raison », *art. cit.*, p. 925.
- ^{xx} Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 23.
- ^{xxi} Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, coll. « Le point philosophique », 2003, p. 216. E isso justifica amplamente todas as críticas dirigidas a essa corrente de pensamento por R. Rorty, no quadro de seu neopragmatismo, ou por J. Poulain, no quadro de sua filosofia do juízo.
- ^{xxii} Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Paris, Plon, coll. « Bibliothèque 10/18 », p. 112.
- ^{xxiii} Peter Berger, Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, trad. Pierre Taminiaux, Paris, Armand Colin, 1996, p. 56.
- ^{xxiv} Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1973, p. 34.
- ^{xxv} Louis-Jean Calvet, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris, Hachette littératures, coll. « Pluriel », 1999, p. 25.
- ^{xxvi} Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1983, p. 10.
- ^{xxvii} Jacques Poulain, *Les possédés du vrai*, *op. cit.*, p. 215.
- ^{xxviii} Jacques Poulain, *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, Paris, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », 1991, p. 101.
- ^{xxix} Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1990, p. 325-326.
- ^{xxx} Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1997, p. 97.
- ^{xxxi} Denis Duclos, *Société-monde, le temps des ruptures*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., coll. « Recherches », 2002, p. 249.
- ^{xxxii} Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. Jean-Pierre Cometti, Paris, PUF, 1994, p. 115.
- ^{xxxiii} Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, trad. Thierry Marchaise, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1990, p. 418. Jacques Poulain manifestou suas reservas quanto à pertinência da tradução do título desse livro. O Homem especular, não é, com efeito, a tradução exata de *Philosophy and the Mirror of Nature*. Vamos adiante e digamos que a condição especular que Rorty diagnostica na tradição filosófica ocidental não concerne propriamente dizendo, ao Homem em geral, mas ao filósofo profissional. E se o comum dos mortais acontecer de ele ser capturado por essa especularidade, é só por acidente e porque os « clichês filosóficos » estão tão espalhados na cultura a ponto de ser quase impossível não tropeçar ao menos uma vez em suas leituras (p. 430).
- ^{xxxiv} Edmund Leach, *L'unité de l'homme et autres essais*, trad. Guy Durand *et al.*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1980, p. 33.
- ^{xxxv} Jean Caune, *Esthétique de la communication*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1997, p. 26.
- ^{xxxvi} Marie-Anne Lescouret, *Introduction à l'esthétique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs/Université », 2002, p. 44.
- ^{xxxvii} Catherine Naugrette, *L'esthétique théâtrale. Une présentation des principales théories et une réflexion transversale sur les problématiques de la création théâtrale*, Paris, Nathan, coll. « Arts du spectacle », 2000, p. 15-16.
- ^{xxxviii} Walter Benjamin, *Poésie et révolution*, Paris, Denoël, p. 187, cité par J. Caune, *op. cit.*, p. 30.
- ^{xxxix} Localidade ao sul do Gabão.
- ^{xl} Walter Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 269-316, p. 285-286.
- ^{xli} Raymond Champagnol, *Signification du langage*, Paris, PUF, 1993, p. 14.

- ^{xlii} A primeira expressão é do francês popular falado e a segunda do francês culto, ambas podem ser traduzidas por « eu caí » (N. da T.)
- ^{xliii} Dominique Lafontaine, *Le parti pris des mots. Normes et attitudes linguistiques*, Bruxelles, Mardaga, « Psychologie et sciences humaines », 1986, p. 15.
- ^{xliv} Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, in *Œuvres complètes IV*, trad. Janine Altounian *et al.*, Paris, PUF, coll. « Psychanalyse », 2003, p. 157.
- ^{xlv} Paul Watzlawick, *La réalité de la réalité. Confusion, désinformation, communication*, trad. Edgard Roskis, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1978, p. 44-45.
- ^{xlvi} Christian Ruby, *Histoire de la philosophie*, Paris, La Découverte, 1990, p. 9.
- ^{xlvii} *Ibid.*, p. 11.
- ^{xlviii} Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1940, p. 210.
- ^{xlix} *Ibid.*, p. 221.
- ^l *Ibid.*, p. 222.
- ^{li} *Ibid.*, p. 271.
- ^{lii} Bertrand Russel, *Problèmes de philosophie*, trad. François Rivenc, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque philosophique », 1989, p. 172.
- ^{liii} Jacques Poulain, *L'âge pragmatique, op. cit.*, p. 210.
- ^{liv} *Ibid.*, p. 215.
- ^{lv} *Ibid.* 216.
- ^{lvi} Annie Lacroix-Riz, « Remarques sur la bibliographie de la question d'histoire contemporaine 2007-2009 "Penser et construire l'Europe, 1919-1992" ».
- ^{lvii} Jacques Poulain, *La neutralisation du jugement ou la critique pragmatique de la raison politique*, Paris, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », 1993, p. 147.
- ^{lviii} *Ibid.*, p. 245.
- ^{lix} Jacques Poulain, *La loi de vérité, op. cit.*, p. 10 sq.
- ^{lx} Jacques Poulain, *La neutralisation du jugement, op. cit.*, p. 246. Um desenvolvimento ainda que sumário dos procedimentos de legitimação em ciência nos teria permitido ver como essa dinâmica da incerteza opera nas teorias, como mostra o anarquismo epistemológico de P. Feyerabend. Nenhuma teoria é uma tradução da realidade empírica ; do mesmo modo todo discurso que a designa como « quadro problemático de referência » (David Piotrowski, « Légitimation "faible" et formes internes de la langue », in *Sémiotiques*, n° 11, décembre 1996, p. 137-165, p. 137) deve estar ela própria atenta constantemente ao que essa realidade ela própria diz, e é o que essa realidade ela própria diz que permite saber se os enunciados da teoria lhe são conformes. Como diz David Piotrowski, os enunciados descritivos de uma realidade R contidos em uma teoria T não podem ser considerados como verdadeiros a não ser que um procedimento de verificação F permita mostrar que o conjunto φ dos fenômenos que constituem essa realidade seja efetivamente como a teoria postula, ou seja, as qualificações que T assinala ao conjunto φ dos fenômenos de R devem ser, por F, conformes às constantes funcionais e comportamentais manifestadas por esses fenômenos. Enquanto tal, a legitimação científica nos aparece essencialmente como um procedimento erótico. Com efeito, pode-se considerar aqui T como o desejo, R como o objeto de gratificação pago por esse desejo, e F como a satisfatibilidade que mede a adequação do desejo com relação ao objeto. Graças a esse modelo, nós podemos pragmaticamente verificar, a cada vez se, por exemplo, um consenso nos traz efetivamente aquilo que nos promete quando nos promete e como nos promete.
- ^{lxi} Jacques Poulain, *La neutralisation du jugement, op. cit.*, p. 140.