

3

Uma leitura sobre o pensamento de Jacques Derrida: linguagem, *différance*, alteridade

A discussão que proponho desenvolver neste capítulo incide sobre a *différance*, a alteridade e a linguagem, visando situar melhor o que vimos falando no capítulo dois (2), e o que será desenvolvido no capítulo quatro (4).

O capítulo anterior procurou inicialmente se deter na problemática da ética, em Heidegger, motivada pela indicação fornecida por Derrida, em *Os fins do homem*, sobre a importância dos questionamentos abertos pelo filósofo alemão sobre o humanismo. No decorrer desta discussão chegamos a levantar outras questões pertinentes à referida problemática através da crítica heideggeriana do pensamento representativo. Uma discussão que se mostrava avêssa ao que o autor propunha n' *Os fins do homem* e, em certa medida, no *Ousia e Grammé*, posto que mesmo não se detendo na referida problemática lança a suspeita de que toda a preocupação ética (em Heidegger) teria sido efetivamente suspensa. É quando ele se pergunta: “*por que qualificar a temporalidade de autêntica – ou própria (eigentlich) – e de inautêntica – ou imprópria – desde o momento em que toda a preocupação ética foi suspensa?*” O levantamento desta suspeita, ainda que fortuita, levou a confirmação de que *Os fins do homem* procurava inscrever um debate que pudesse vir a se “destacar” daquilo que em termos gerais vêm orientando as discussões sobre a ética, o conceito de homem e o conceito de sujeito.

Cabe lembrar, por sua vez, que a inscrição deste debate já estava informada pela idéia de *différance*, que pensa a diferencialidade “para além” das oposições estabelecidas (como, por exemplo, a oposição sujeito-objeto). Em outras palavras, o que o pensamento da *différance* procura fazer (mas não somente) é operar uma ligação entre coisas “já dadas” e distintas entre si, que também se aplicaria à justiça e a ética. Essa operação, entendida igualmente (por parte de Derrida) como um gesto de acolhimento para com o regime de relações de diferença, permite que se possa falar da ética como uma “instância” ligada à justiça, ligação que traz embutida a problemática sobre a possibilidade da justiça (ou sobre a possibilidade de se fazer justiça em relação às singularidades). Para

entender melhor essa ligação (entre tantas outras), torna-se imprescindível reconstituir alguns dos diálogos (que ocorrem por meio de uma suspeita permanente) que permitiram ao autor forjar a idéia de *différance*, e que passa necessariamente pelo questionamento derridiano sobre o conceito de linguagem.

No texto *Políticas da diferença*, esse elo é abordado a propósito da discussão sobre a universalidade da *différance*, ou sobre o que há de universalizável na *différance* (com “a”) diante das diferenças (com “e”). Cito Derrida:

O que o motivo da *différance* tem de universalizável em vista das diferenças é que ele permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites: quer se trate de limites culturais, nacionais lingüísticos ou mesmo humanos. Existe a *différance* desde que exista um rastro vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência ... Há portanto aí claramente uma potência de universalização. Depois a *différance* não é uma distinção, uma essência ou uma oposição, mas um movimento de espaçamento, um devir-espaço” do tempo, um “devir-tempo” do espaço, uma referência à alteridade, uma heterogeneidade que não é primeiramente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, como *différance*.¹⁰⁶

Estas proposições, como acrescenta Derrida, são indissociáveis da “meditação sobre a questão da relação do significado com o significante”,¹⁰⁷ ou seja, do próprio conceito de linguagem, que se atualiza na estrutura dual significante/significado do conceito de signo (de linguagem).

Esta meditação, por sua vez, está ligada à discussão (segundo Derrida) sobre o etnocentrismo que vigora no âmbito da metafísica, enunciado no livro *Gramatologia*, como “abalo da ontologia e da metafísica da presença [do ser como presença]”;¹⁰⁸ um enunciado que, como já se pode entrever, está calcado naquilo que para o autor constitui uma dimensão especialmente importante neste debate, a dimensão espaço-temporal.

Seguindo inicialmente o fio dos argumentos fornecidos no referido livro, só se poderia efetuar este abalo com a ajuda do conceito de signo, que se conserva como diferença entre significante e significado graças a uma outra, a diferença entre o sensível e o inteligível – o significante (sensível) é remetido a um

¹⁰⁶ Derrida. *Políticas da diferença* (p. 33) in: *De que amanhã ...* Tradução de André Telles. Jorge Zahar Editor, RJ, 2004.

¹⁰⁷ Idem, p. 34.

¹⁰⁸ Derrida, Jacques. *Gramatologia* (p. 61). Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine. São Paulo, Perspectiva. Ed. da Universidade de São Paulo, 1973;

significado (inteligível), mas nesse remetimento o significante continua diferente do significado.¹⁰⁹

3.1

Escritura e Rastro: o questionamento derridiano sobre o conceito de linguagem.

A discussão que será travada neste tópico - o questionamento sobre o conceito de linguagem (uma outra maneira de se falar da violência que ocorre no âmbito do jogo da linguagem) -, busca apresentar alguns dos elementos que contribuíram para a configuração da idéia de *différance*. Daí se mostrar necessário reconstituir (em largos traços) o debate sobre a idéia de escritura, que nesse âmbito traz consigo o problema da afirmação da escritura no sentido derridiano - a escritura como um indecidível (uma das faces da *différance*) -, por relação ao paradigma da linguagem.

Para tanto, é preciso atentar primeiramente para um aspecto que define o conceito tradicional de escritura pensado no âmbito do conceito de linguagem. Um dos aspectos que define esse conceito tem a ver diretamente com o fato da escritura se apresentar de maneira derivada (de maneira representativa), i.e. se apresentar como um elemento estranho à unidade entre *phoné* e *logos*, voz e sentido, unidade que constitui a essência da linguagem. No livro *Gramatologia* ele nos diz.

A ciência lingüística determina a linguagem ... como a unidade de *phoné*, *glossa* e *logos* ... E mesmo que queiramos confinar a sonoridade do lado do significante sensível e contingente ... será necessário admitir que a unidade imediata e privilegiada que fundamenta a significância e o ato da linguagem é a unidade articulada do som e do sentido na fonia. Em relação a esta unidade, a escritura seria sempre derivada, inesperada, particular, exterior, duplicando o significante: fonética. “Signo de signo”, diziam Aristóteles, Rousseau e Hegel.¹¹⁰

Com isto nos deparamos com um dos traços da caracterização proposta por Derrida para a metafísica, o fonologocentrismo; que rebaixando a escritura traz

¹⁰⁹ Derrida, J. *Gramatologia*. op. cit. p. 16.

¹¹⁰ Idem, p.36.

como consequência a subordinação da escritura como “*representação fonética exterior à voz e ao sentido*”.¹¹¹ Essa caracterização está ligada a uma outra, o falocentrismo, que desconstrói de outra maneira a unidade entre voz e sentido, então expresso no dizer que segue: “(...) *a voz da verdade é sempre a voz da lei, de Deus, do pai. Virilidade essencial do logos metafísico*”.¹¹²

A outra caracterização que Derrida propõe para a metafísica, o etnocentrismo, refere-se à história da filosofia, que apesar de todas as diferenças, apresenta um gesto comum: “*a escritura é rebaixada à função própria de apagar-se diante da presença ideal do sentido que, primeiramente, é expresso pela voz*”.¹¹³

De acordo com tal lógica, a boa escritura, i.e. “*a escritura do espírito: seu apagamento diante da voz*” deve respeitar “*a interioridade ideal dos significantes fônicos*”,¹¹⁴ deve respeitar o conteúdo discursivo interior à voz (*phoné*, palavra viva) que o expressa. Deve respeitar, em suma, o que a voz, a palavra viva, quer dizer. No entanto, isso só pode ocorrer no âmbito em que vigoram as escrituras alfabéticas. Com isso ficam excluídas as línguas não fonéticas, ou ainda, como registra Derrida no *Gramatologia*, fica excluída, por exemplo, a escritura hieroglífica chinesa.¹¹⁵

Vale mencionar que este gesto etnocêntrico remonta à definição grega de escritura. Remonta à Platão e Aristóteles, onde a significação do *logos* como verdade, “*já se estreitava ao redor do modelo da escritura fonética e da linguagem de palavras*”. Derrida cita especialmente uma passagem do texto de Aristóteles, *Da Interpretação* (I 16 a 3), onde ele diz: “*Os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma, e as palavras escritas, os símbolos das palavras emitidos pela voz*”.¹¹⁶

¹¹¹ Duque-Estrada, Paulo Cesar. *Derrida e a Escritura*, op.cit. p. 17.

¹¹² *Violence et Métaphysique*, p.228; Cit. Sarah Kofman. *Une Philosophie “Unheimlich”*, in: *Lectures de Derrida*. Paris: Éditions Galilée, 1984.

“Dir-se-ia, por anacronia, que o ‘sujeito falante’ é o pai de sua fala (...). O *logos* é um filho, então, e um filho que se destruiria sem a presença, sem a assistência presente de seu pai (...) que responde por ele e dele. Sem seu pai ele é apenas, precisamente, uma escritura”. *La Pharmacie de Platon*, p.86, in: *La dissémination*. Éditions du Seuil, 1972.

¹¹³ Duque-Estrada. *Derrida e a Escritura*, op.cit. pp. 23-24.

¹¹⁴ Derrida, J. *Gramatologia*, op.cit. p. 31.

¹¹⁵ Para mais detalhes sobre a abordagem derridiana a respeito do tipo de linguagem fonética (o único que é levado em conta pela tradição metafísica), ver *A Voz e o Fenômeno*. Trad. de Lucy Magalhães. RJ. Jorge Zahar Ed., 1994.

¹¹⁶ Aristóteles apud Derrida, in: *Gramatologia*, op.cit. p. 37.

Esta definição aristotélica que aparece no segundo capítulo do *Gramatologia, Lingüística e Gramatologia*, retoma de um outro modo o que Derrida já havia dito no capítulo anterior, *O fim do livro e o começo da escritura*.

Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo a que nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos inseparáveis da instância do *logos* ... Ora, dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phoné*.¹¹⁷

É assim que, no segundo capítulo (*Lingüística e Gramatologia*) dedicado em sua maior parte ao debate com Ferdinand Saussure, Derrida assevera que o lingüísta francês não teria rompido o liame desse *logos* com a *phoné*. Para tanto, cita uma passagem do *Curso de lingüística geral*,¹¹⁸ onde Saussure afirma: “*Língua e escritura são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro*”.¹¹⁹

Isto quer dizer que da definição tradicional de escritura, apresentada através da figura de Aristóteles, até a definição de Saussure, que teria retomado a definição tradicional, “*tudo aquilo que – há pelo menos uns vinte séculos – manifestava tendência e conseguia finalmente reunir-se sob o nome de linguagem*”,¹²⁰ começa a delinear-se como um tipo de escritura determinada. O que se reflete através da definição de Saussure. Diz Derrida:

Esta determinação representativa ... não trai um pressuposto psicológico ou metafísico de Saussure reflete a estrutura de um certo tipo de escritura: a escritura fonética, aquela de que nos servimos e em cujo elemento a *episteme* em geral (ciência e filosofia), a lingüística em particular, puderam instaurar-se. Seria necessário, aliás, dizer *modelo*, mais que *estrutura*: não se trata de um sistema construído e funcionando perfeitamente, mas sim de um ideal dirigindo explicitamente um funcionamento que *de fato* nunca é totalmente fonético.¹²¹

À escritura fonética, ainda que esta se mostre hegemônica na cultura e na ciência do Ocidente, não responde, no entanto, “*nenhuma Necessidade de essência absoluta e universal*”. Isto talvez queira dizer que a condição logocêntrica, característica do pensamento (da metafísica) ocidental, é passível de um questionamento que leva ao rompimento com a hegemonia dessa condição, o que não implica que venha a ser efetivamente extinguida.

¹¹⁷ Derrida. *Gramatologia*, op.cit. p. 13.

¹¹⁸ Idem, p. 34.

¹¹⁹ Saussure apud Derrida, *Gramatologia*, p. 37.

¹²⁰ Derrida, idem, p. 8.

¹²¹ Idem, p. 37.

E nesta perspectiva, ou melhor, na perspectiva do registro do discurso derridiano, já não se trata mais de deslocar o registro de um discurso conceitual para um outro, alimentando e promovendo a polissemia,¹²² multiplicando portanto identidades. Trata-se, antes, de por em cena a idéia de disseminação,¹²³ que no sentido derridiano não comporta uma definição conceitual. A idéia de disseminação está ligada, por sua vez, ao sentido que Derrida atribui à escritura como um indecidível. Segundo ele os indecidíveis são

(...) unidades de simulacro, “falsas” propriedades verbais; nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-na, mas, sem nunca constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa ...¹²⁴

A escritura em Derrida, um indecidível, não pode ser mais pensada, ou concebida, na base de uma oposição binária presença/ausência, identidade/não-identidade, ou ainda, não pode ser mais pensada a partir da auto-identidade do sujeito. “*Constituindo-o e deslocando-o ao mesmo tempo, a escritura é outra que o sujeito, em qualquer sentido em que seja entendida. Ela não poderá jamais ser pensada sob sua categoria*”.¹²⁵

Isto nos remete mais uma vez para a idéia de disseminação. Como vimos em nota (nota 18), a propósito da distinção entre polissemia e disseminação apresentada por Duque-Estrada, a idéia de disseminação em Derrida, ao romper com o *caminho de volta* e com a *idéia de matriz*, introduz a *diferença no interior*

¹²² Sobre este problema Derrida nos diz: “A atenção dada à polissemia ou ao politematismo constitui, possivelmente, um progresso relativamente à linearidade de uma escrita ou de uma leitura monossêmica, ansiosa por se amarrar ao sentido tutelador, ao significado principal do texto, até mesmo ao seu referente primordial.” No entanto, continua Derrida, “a polissemia enquanto tal organiza-se no horizonte implícito de uma retomada unitária do sentido, até mesmo de uma dialética ... de uma dialética teleológica e totalizante que deve permitir a um momento dado, por mais distanciado que ele seja, de voltar a reunir no texto a totalidade de seu sentido, constituindo o texto em expressão, em ilustração, e anulando o deslocamento aberto e produtivo da cadeia textual”. Derrida, J. *Posições*, pp. 51-2. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. BH: Autêntica, 2001.

¹²³ A distinção entre polissemia e disseminação é apresentada por Duque-Estrada nos seguintes termos: a primeira “comporta a idéia de uma saída de si - na proliferação de níveis semânticos - e de um retorno a si - em direção à plenitude da palavra integral -, numa espécie de movimento re-preenchedor da linguagem e, portanto, numa dialética regulada pelo horizonte do mesmo. Na disseminação ... o que se dissemina, cada momento da disseminação, não se encontra ... como um momento intermediário, uma variação que, ao se afastar da matriz, prepara o seu caminho de volta. A ‘lógica’ da disseminação ... não somente rompe com o caminho de volta, mas com a própria idéia de matriz, introduzindo a diferença no interior do mesmo”. Duque-Estrada. *Derrida e a Escritura*, op.cit p.14.

¹²⁴ Derrida apud Duque-Estrada. Idem, p. 49.

¹²⁵ Derrida, *Gramatologia*, op.cit. p. 84.

do mesmo. E aqui Duque-Estrada está se referindo a um outro texto do autor, *Le monologuisme de l'autre*,¹²⁶ onde ele discute o problema da formação da identidade, mais precisamente, onde ele discute o caráter paradoxal, na lógica da disseminação, entre a formação do sentido (a formação “do ‘auto’ da auto identidade do sentido”) e o deslocamento desse ‘auto’ da auto identidade do sentido. E isto quer dizer que o que se chama, por força do hábito, identidade, se constitui enquanto tal a partir de um *abalo da identidade* (“*trouble de l’identité*”).

Tal paradoxo, que é inseparável do sentido de escritura derridiana como um indecidível, pode ser sintetizado

como sendo aquele da alteridade irreduzível da linguagem em que se forma ou se constitui – não obstante tal alteridade - ... o “próprio” de toda identidade própria ... Neste sentido, aquilo que vem a formar uma identidade é, ao mesmo tempo, aquilo que já a desloca, já a abala, já afrouxa os laços de sua própria coesão e, deste modo, não se pode pensar aqui nem em identidade ... nem em não-identidade, mas sim em um processo contínuo de “ex-apropriação”, de “alienação sem alienação”, de uma “propriedade” (“auto”) que jamais se perde e se reapropria”, processo este que se repete “interminável, indefinidamente, fantasmático”, e que Derrida chama de *identificação*.¹²⁷

Talvez seja por este motivo que Derrida siga com reservas o questionamento aberto por Saussure, acerca do caráter originário do significante.¹²⁸ Ele vai afirmar, a propósito disso, que além de não haver significado em si, também não há significante em si, já que esse depende de um sistema de diferenças, ou de uma diferencialidade, para ser o que é.

Com a afirmação da diferencialidade, ou *trama diferencial* (que possibilita toda e qualquer estrutura de significação da linguagem), Derrida parece conseguir dar um outro estatuto para a idéia de escritura, i.e. não mais pensado no âmbito do conceito de linguagem. E isso porque a trama diferencial já não comporta o pensar nos termos da estrutura dual significante/significado do conceito de signo.

Para tratar da estrutura da significação no âmbito da trama da diferencialidade, Derrida vai lançar mão da idéia de rastro (*trace*). A razão do uso

¹²⁶ Derrida. *Le monologuisme de l'autre*. Paris. Editions Galilée, 1996.

¹²⁷ Duque-Estrada. *Derrida e a Escritura*, op.cit pp.14-15.

¹²⁸ Segundo Derrida, a semiologia do tipo saussuriana, ao mesmo tempo que tem um papel crítico decisivo quando enfatiza, contra a tradição, “que o significado e o significante são as duas faces de uma única e mesma produção”, acaba por contribuir, também “de maneira decisiva, para fazer voltar contra a tradição metafísica o conceito de signo que ele lhe havia tomado de empréstimo”. Derrida, J. *Posições*, op.cit. p.24.

desse termo prende-se ao fato dele não se deixar capturar por um discurso comprometido com a noção de essência.

Seja na ordem do discurso falado, seja na ordem do discurso escrito, nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, o qual ele próprio, não está simplesmente presente. Esse encadeamento faz com que cada “elemento” – fonema ou grafema¹²⁹ – constitua-se a partir do rastro, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema.¹³⁰

Em um tal encadeamento não há espaço, portanto, para se pensar em uma essência do rastro. Rastro é “*o que não se deixa resumir na simplicidade de um presente*”.¹³¹ O jogo das diferenças envolve uma cadeia de *sínteses* e remetimentos que impedem, em um certo momento, que “*um elemento simples esteja presente em si mesmo e remeta apenas a si mesmo*”. Assim, o que quer que se possa reconhecer como sendo o seu ‘em si mesmo’, não é mais que a resultante de um sistema de diferenças. Como diz Derrida, ainda em *Posições*, a propósito da diferencialidade, “*Nada, nem nos elementos nem no sistema, está jamais, em qualquer lugar, simplesmente presente ou simplesmente ausente. Não existe, em toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros*”.¹³²

Esta diferencialidade, por não comportar um pensar nos termos de uma estrutura dual (significante/significado), ou dicotômica, como o plano ideal e o plano empírico, não se encontra nem no primeiro nem no segundo, uma vez que ambos “*carregam um o rastro do outro no interior de um sistema referencial em que ... um não pode ser pensado sem que o outro já não esteja pressuposto*”.¹³³

No texto *A escritura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, Derrida toca neste ponto, seguindo o texto de Lévi-Strauss a propósito da oposição natureza-cultura.

Apesar de todos os seu rejuvenescimentos e maquilagens, esta oposição é congênita à filosofia. É mesmo mais velha que Platão. Tem pelo menos a idade da Sofística. Desde a oposição *physis/nomos*, *physis/techné*, chega até nós graças a uma cadeia histórica que opõe a “natureza” à lei, à instituição, à arte, à técnica, mas também à liberdade, ao arbitrário, à história, à sociedade, ao espírito, etc.¹³⁴

¹²⁹ Na escritura fonética, o fonema refere-se ao significante-significado, e o grafema ao puro significante. Derrida, J. *Gramatologia*, op.cit.

¹³⁰ Idem, *Posições*, op.cit p.32.

¹³¹ Idem, *Gramatologia*, p. 81.

¹³² Idem.. *Posições*, p.32.

¹³³ Duque-Estrada. *Derrida e a Escritura*, op.cit. p.25.

¹³⁴ Derrida. *A escritura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas* (pp.235-236), in: *A Escritura e a Diferença*. Tradução de Maria Beatriz Nizza da Silva. Ed. Perspectiva, SP, 1975.

Seguindo o movimento das questões propostas por Derrida, constata-se que também não há mais espaço para se pensar uma unidade original do conteúdo de um rastro puro, de um “querer-dizer” (ter um sentido) descolado (autônomo) das vicissitudes e/ou constrangimentos empíricos, e que se expressaria imediatamente na voz.¹³⁵

Talvez seja por isto que Derrida nos diz, em *Posições*, após se remeter a uma frase que escreveu no *Gramatologia* – “*De uma certa maneira, o ‘pensamento’ nada quer dizer*”, que

“o pensamento” (aspas: as palavras “o pensamento” e aquilo que se chama “o pensamento”) ... é o vazio substantivado de uma idealidade altamente derivada, o efeito de uma *différance* de forças, a autonomia ilusória de um discurso ou de uma consciência cuja hipótese deve ser desconstruída, cuja “causalidade” deve ser analisada, etc. Primeiramente. Em segundo lugar a frase se lê assim: se existe o pensamento ... aquilo que se continuará chamando pensamento e que designará, por exemplo, a desconstrução do logocentrismo, nada quer dizer, não procede mais, em última instância, do “querer-dizer”. Em todo lugar em que ele opera, “o pensamento” nada quer dizer.¹³⁶

Assim, o querer-dizer e a expressão de sentido, já se entretecem no sistema diferencial de rastros que apaga o domínio da presença: do “enquanto tal” ou do “em si” e, igualmente, o domínio das oposições binárias.

Com o termo rastro, que não é “*nem um fundamento, nem uma origem*”,¹³⁷ Derrida busca evitar cair na “*dupla possibilidade metafísica da presença e ausência*”, sendo a ausência tão somente a modificação da presença. E nessa perspectiva, não cabe mais falar em “*um jogo de presença e ausência*”, mas de um conflito ou de um jogo de rastros. “*O jogo das diferenças supõe, de fato, sínteses e remessas*”¹³⁸ que impedem tratar esse jogo como uma estrutura funcionando em

¹³⁵ “A subordinação do rastro à presença plena resumida no *logos*, o rebaixamento da escritura abaixo de uma fala sonhando sua plenitude, tais são os gestos requeridos por uma onto-teologia determinando o sentido arqueológico e escatológico do ser como presença, como *parousia*, como vida sem *différance*.” Derrida. *Gramatologia*, op.cit. p. 87. No texto *La voix et le phénomène*, Derrida refere-se ao problema da autoridade da instância da voz no âmbito do pensamento husserliano; que é tido como uma estranha autoridade na medida em que postulado a partir de um silêncio (o “silêncio” fenomenológico), que por sua vez só poderia se reconstituir por meio de duas exclusões (ou de uma dupla redução): a da relação entre o outro e o eu, formulado na comunicação indicativa, e a da expressão como abertura posterior, superior e exterior quanto ao sentido. Cf *La voix qui garde le silence* (p. 78), in: *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

¹³⁶ Derrida, J. *Posições*, op.cit. p. 56.

¹³⁷ Idem, p.59.

¹³⁸ Idem, p. 32.

algum outro lugar (“fora” do jogo), impedem portanto que se pretenda realizar um conhecimento do jogo.

Para “finalizar” esta discussão da escritura em Derrida, tomo um exemplo apresentado por Duque-Estrada, sobre o par natureza-cultura, onde fica expresso, de modo mais tangível, a importância da idéia de remetimento (implicado no jogo de rastros) no autor. Diz Duque-Estrada:

É somente por comportar uma estrutura de remetimento – e, portanto, funcionar como um significante – em relação ao termo “cultura” ou “história”, etc. que o termo “natureza” pode funcionar como um significado. Isto impede que se pretenda realizar uma “teoria” do jogo, deste jogo aqui em questão, já que o que quer que se entenda, numa tal teoria, por jogo, já se inscreve, inevitavelmente, no prévio jogo de rastros.¹³⁹

3.2

Différance e alteridade

Abro este tópico introduzindo um aspecto abordado no *Gramatologia*, sobre a experiência do apagamento do significante na voz. É quando nesse livro, no tópico *O fim do livro e o começo da escritura*, Derrida apresenta esta experiência como a condição da idéia de verdade no sentido heideggeriano; o que não deixa de revelar uma face ambígua da posição de Heidegger com respeito à concepção do ser como presença (metafísica da presença) e ao logocentrismo. Por um lado, ainda que o sentido do ser não se refira à palavra no sentido literal, ou a um conceito, trata-se de um sentido que permanece dentro da linguagem, ou ainda, trata-se de um sentido que permanece dentro da linguagem de palavras, e, enquanto tal, se liga “*pelo menos à possibilidade da palavra em geral*”.¹⁴⁰

Por outro lado, Derrida reconhece que através da meditação sobre a questão do sentido do ser, que é endereçado à metafísica, Heidegger estaria também pondo sob suspeição a opinião geralmente aceita sobre a questão do ser e sobre a questão da verdade, e com isto “*abalando as seguranças da onto-teologia*”, e contribuindo, portanto, “*para deslocar a unidade do sentido do ser, isto é, em última instância, a unidade da palavra*”.¹⁴¹

¹³⁹ Duque-Estrada. *Derrida e a Escritura*, op.cit. p. 26.

¹⁴⁰ Derrida. *Gramatologia*, op.cit. pp. 24-25.

¹⁴¹ Idem, pp. 26-27.

Neste ponto Derrida refere-se a um deslocamento, que teria redundado em uma ruptura entre *phoné* e *logos*. E isso ocorre (segundo Derrida) após Heidegger evocar a ‘voz do ser’, onde

Heidegger lembra que ela é silenciosa, muda, insonora, sem palavra, originariamente *á-fona* (*die Gewähr der lautlosen Stimme verborgner Quellen ...*) [“A garantia da voz silenciosa das fontes ocultas”, cf. N. dos T.]. Não se ouve a voz das fontes. Ruptura entre o sentido originário do ser e a palavra, entre o sentido e a voz, entre a “voz do ser” e a *phoné*, entre o “apelo do ser” e o som articulado; uma tal ruptura, que ao mesmo tempo confirma uma metáfora fundamental e lança a suspeição sobre ela ao acusar a defasagem metafórica, traduz bem a ambigüidade da situação heideggeriana com respeito à metafísica da presença e ao logocentrismo.¹⁴²

Cito agora o Derrida do *La différance*, que se abre nos termos que seguem:

Falarei, pois, de uma letra.

(...)

Falarei, pois, da letra *a*, desta letra primeira que pode parecer necessário introduzir, aqui ou além, na escrita da palavra *diferença*.¹⁴³

Je parlerai, donc, d'une lettre

(...)

*Je parlerai donc de la lettre a, de cette lettre première qu'il a pu paraître nécessaire d'introduire, ici ou là, dans l'écriture du mot différence.*¹⁴⁴

Essa intervenção, o a no lugar do e, não é puramente gráfica, mas antes a chamada para a idéia de uma alteridade que pretende escapar do mesmo e do idêntico.

Isto porque a diferença marcada “na ‘difer()nça’ entre o e e o a, se furta ao olhar e a escuta” (“dans la ‘diffé()’ entre le e et le a se dérobe au regard et à l’écoute”) – o que quer dizer ainda: o a da diferença não pode ser exposta -, sugerindo a necessidade de se remeter à uma instância que possa resistir à oposição fundadora da filosofia, a oposição entre o sensível e o inteligível. Essa instância que resiste a dita oposição só pode resisti-la porque a sustenta,

anuncia-se num movimento de *différance* (com um *a*) entre duas diferenças ou entre duas letras, *différance* que não pertence nem à voz nem à escrita no sentido

¹⁴² Derrida. *Gramatologia*, op.cit. p. 27.

¹⁴³ Derrida. *A diferença*, in: *Margens da filosofia*, p. 33. Trad. Joaquim Torres Costa e Antonio Magalhães. Campinas: Papyrus, 1972. Estamos adotando o título do texto original, *La différance*, ainda que as referências sejam efetuadas a partir da tradução.

¹⁴⁴ Derrida. *La différance* (p. 3), in: *Marge de La Philosophie*. Les Editions de Minuit, 1972. O motivo que me leva a cotejar estas passagens da tradução com o texto original, é para não deixar dúvidas quanto ao propósito requerido pelo autor nesta discussão.

corrente e que se mantém ... *entre* palavra e escrita, mais além também da familiaridade tranqüila que nos liga a uma e outra e nos apazigua às vezes na ilusão de que elas são coisas diferentes.¹⁴⁵

Permanece então como questão o a da diferença como algo que não pode se expor, ou ainda, só pode intervir como uma marca muda: “O a da diferença não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo: *oikesis*”.¹⁴⁶ (*Le a de la différence, donc, ne s’entend pas, il demeure silencieux, secret et discret comme un tombeaux: oikesis*).¹⁴⁷

Por meio deste “discurso muito indireto”, que atravessa a ordem do entendimento, Derrida está querendo reforçar, sobre um outro ângulo, o que constitui um dos principais aspectos questionados por ele nos seus escritos, o pensamento do ser como presença.

Acompanhemos o argumento do autor: não se pode falar do a da diferença porque essa letra não pode ser exposta; e não pode ser exposta porque a *différance* não é um ente-presente, ou seja, ela é desprovida de existência e de essência; e não sendo (a *différance*) nem palavra nem conceito não depende de qualquer categoria do ente, presente ou ausente. Posta assim, de uma forma negativa, o autor pretende acentuar o caráter não teológico da *différance*.

E é exatamente porque a *différance* não é (ou seja, não é um ente-presente), que ela não pode ser exposta: “*só se pode expor aquilo que em certo momento pode tornar-se presente, manifesto, um ente presente na sua verdade, verdade de um presente ou presença do presente*”.¹⁴⁸ A *différance*, continua o autor, “*é não apenas irreduzível a toda a reapropriação ontológica ou teológica (onto-teologia)*” como “*abrindo inclusivamente o espaço no qual a onto-teologia (filosofia) produz o seu sistema e a sua história, a compreende, a inscreve e a excede sem retorno*”.¹⁴⁹

A partir daí a *différance* será estrategicamente discutida como o “mais próprio a ser pensado”. E com isso a figura de Heidegger comparece mais uma vez, e de modo contundente. É quando Derrida refere-se implicitamente a um dos

¹⁴⁵ Derrida. *La différence*, op.cit. p. 36 (texto original, p. 5).

¹⁴⁶ Derrida está se referindo a um dos textos de Hegel, O poço e a pirâmide, “onde o corpo do signo é comparado à Pirâmide egípcia. Dirá ainda ele: “este silêncio piramidal da diferença gráfica entre o *e* o *a* só pode funcionar no interior do sistema de escrita fonética, e no interior de uma língua ou de uma gramática historialmente associada à escrita fonética bem como a toda a cultura de que lhe é inseparável” (*La différence*, pp. 35-36).

¹⁴⁷ Derrida, *La différence*, p. 4 (citação do texto original).

¹⁴⁸ Derrida. *La différence*, p.36.

¹⁴⁹ Idem, p.37

textos tratados no capítulo anterior, *Os fins do homem*, onde ele põe em cena a discussão sobre o “nós”, e sobre o lugar desse nós no texto heideggeriano.

Parto, pois, estrategicamente, do lugar e do tempo em que “nós” estamos, ainda que a minha abertura não seja justificável e seja sempre a partir da *différance* e da sua “história” que nós podemos pretender saber quem “nós” somos e onde estamos e o que poderiam ser os limites de uma “época”.¹⁵⁰

Tendo em mente esta “história” Derrida dá início a uma discussão sobre o tempo, que a meu ver vai fornecer elementos importantes para a configuração da questão da alteridade no autor. Nessa discussão ele procura mostrar que tempo e espaço não são “noções” distintas. A defesa em torno dessa idéia sobre o tempo, como se verá posteriormente, fica mais evidente quando ele introduz as figuras de Nietzsche e de Freud como pensadores que, antes de Heidegger, teriam também colocado em questão a consciência na sua certeza segura de si. Nesse contexto, e lançando mão do conceito freudiano de inconsciente – uma certa alteridade (ou uma alteridade radical) – nosso autor vai encontrar um dos argumentos para reforçar a referida idéia.

Esta idéia de que tempo e espaço não seriam noções distintas está calcada, por sua vez, na discussão sobre os dois sentidos de diferir, tal como conceitualizados classicamente, o diferir como temporização e como espaçamento. E já a partir daí Derrida nos dá alguma pista sobre o posicionamento que virá afirmar posteriormente. É quando ele nos diz que temporalização é igualmente temporização, “devir-tempo” do espaço e espaçamento, “devir-espaço” do tempo¹⁵¹ (que a fenomenologia transcendental teria interpretado como “constituição originária” do tempo e do espaço).

Na conceitualidade clássica, um dos sentidos de diferir é temporizar, é *“recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporalizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do ‘desejo’ ou da ‘vontade’, realizando-o de um modo que lhe anula ou modera o efeito”*. O outro sentido, diferir como espaçamento, é o mais conhecido – não ser idêntico, ser outro, discernível, etc., sendo também nomeado como diferendo

¹⁵⁰ Derrida. *La différance*, op.cit. p.38.

¹⁵¹ Lembremos que o pensamento da *différance*, tal como já indicado no início deste capítulo, nos é apresentado como um “movimento de espaçamento, um devir-espaço” do tempo, um “devir-tempo” do espaço, uma referência à alteridade, uma heterogeneidade que não é primeiramente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, como *différance*”. (Cf. p. 34, *Políticas da diferença*)

(como *polemos*). Trata-se pois de diferen(te)(do)s - palavra que se pode escrever “com um t ou com um d” - , e “quer esteja em questão a alteridade da dissemelhança” ou a alteridade de polêmica é “necessário que entre os elementos outros se produzam, ativamente, dinamicamente, e com uma certa perseverança na repetição, intervalo, espaçamento”. E nesse ponto Derrida se refere a uma perda de sentido que a palavra *différance* deve compensar; que teria a ver com o fato da palavra diferença nunca ter podido se remeter para o primeiro sentido de diferir, nem tampouco para o segundo, “para o *diferendo*, como *polemos*”. A compensação dessa perda de sentido seria possível na medida em que a palavra *différance* permite “remeter simultaneamente para toda a configuração das suas *significações*”. E ainda que nesse percurso ela apresente todos os aspectos de um discurso polissêmico, ou seja, remeta imediatamente para a dita configuração – onde a significação é “sustentada por um discurso ou por um contexto interpretativo” – paralelamente ela remete

por si mesma, ou pelo menos mais facilmente por si mesma do que qualquer outra palavra, uma vez que o a provém imediatamente [em francês] do particípio presente, *diferindo* (*différant*), e nos reenvia para o decurso da ação do diferir antes mesmo que esta tenha produzido um efeito constituído como diferente ou como diferença (com e)”.¹⁵²

Isto posto, me volto para a discussão efetuada por Derrida sobre Nietzsche e Freud, onde a partir principalmente do conceito freudiano de inconsciente, o autor vai encontrar o argumento necessário para reforçar a idéia de que o diferir como espaçamento, e como temporização, aparecem ajustados, ou enlaçados. E aqui o seu propósito é acentuar (a partir do que ele chama sistema da *différance*) o que constitui o principal alvo de sua objeção – a de que no pensamento heideggeriano encontra-se embutida uma reafirmação do pensamento do ser como presença. E não é por acaso que ele vai operar novamente uma clivagem entre Heidegger, e Nietzsche e Freud.¹⁵³ É quando ele afirma que antes de Heidegger,

¹⁵² Derrida. *La différance*, op.cit. p. 39.

¹⁵³ Me refiro a um outro escrito de Derrida, onde esta clivagem aparece no contexto da discussão sobre o questionamento contemporâneo acerca do conceito de centro, que teria começado a anunciar-se e a ser formulado através destes três autores; e onde o aparecimento dessa produção (que não deixou de operar como os conceitos herdados da metafísica) é tratada no âmbito do que ele chama sistema de diferenças (ou de oposições binárias, como presença/ausência), que busca

também esses autores colocaram em questão a consciência na sua certeza segura de si.

Sobre Nietzsche e Freud dirá Derrida: não é assinalável que eles tenham posto em questão a consciência na sua certeza segura de si, e por vezes de modo semelhante, a partir do motivo da *différance*? Essa semelhança se mostra a partir de dois valores aparentemente diferentes da *différance* – o diferir como espaçamento e como temporização, que na teoria freudiana aparecem enlaçados. Ou seja, a partir da leitura freudiana ele procura estabelecer um elo entre Nietzsche e Freud. O que aparece em Nietzsche como discórdia “ativa”, i.e. como discórdia de forças diferentes e de diferenças de forças, que ele “*opõe a todo o sistema da gramática metafísica por toda a parte onde ele comanda a cultura, a filosofia e a ciência*”; esse movimento (que Derrida chama *différance*) também encontra-se em Freud, onde essa discórdia, ou diaforística, “*enquanto energética ou economia de forças*”, “*se conjuga com o questionamento do primado da presença como consciência*” – conjuntamente teoria da cifra (ou do rastro) e energética. Para chegar a afirmar essa ligação entre rastro e economia de forças (energética) o autor recorda que para Nietzsche “*a grande atividade principal é inconsciente*”; a consciência seria um efeito de forças onde a força propriamente dita nunca está presente. A força seria tão somente um jogo de diferenças e de quantidades, onde a diferença de quantidade tem um peso maior em relação ao seu

diluir ou apagar a idéia de signo. “Se quiséssemos ... escolher alguns “nomes próprios” e evocar os autores dos discursos nos quais esta produção se manteve mais próxima da sua formulação radical, seria sem dúvida necessário citar a crítica nietzschiana da metafísica, dos conceitos de ser e de verdade, substituídos pelos conceitos de jogo, de interpretação e de signo (de signo sem verdade presente); a crítica freudiana da presença a si, isto é, da consciência, do sujeito, da identidade a si, da proximidade ou da propriedade a si; e, mais radicalmente, a destruição heideggeriana da metafísica, da onto-teologia, da determinação do ser como presença “. Mais adiante o autor se refere a uma certa modalidade de discussão, que passa a vigorar na contemporaneidade por conta das acentuadas diferenças que se proliferam em torno do questionamento sobre o conceito de centro; modalidade que, de uma certa perspectiva, não deixa de reproduzir o modo como os precursores dos discursos questionadores (sobre os conceitos da ontologia e da metafísica), se tratavam em suas interlocuções. “São essas diferenças que explicam a multiplicidade dos discursos destruidores e o desacordo entre aqueles que os proferem. É com os conceitos herdados da metafísica que, por exemplo, Nietzsche, Freud e Heidegger operaram. Ora, como esses conceitos não são elementos, átomos, como são tirados de uma sintaxe e de um sistema, cada empréstimo determinado faz vir a si toda a metafísica. É o que permite a esses destruidores destruírem-se reciprocamente, por exemplo, a Heidegger considerar Nietzsche, por um lado com lucidez e rigor e por outro com má fé e desconhecimento, como o último metafísico, o último “platônico”. Poderíamos entregar-nos a este exercício a propósito do próprio Heidegger, de Freud e de alguns outros. E nenhum outro exercício está hoje mais divulgado”. Derrida. *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, op.cit. pp. 232 e 234.

conteúdo (a grandeza absoluta em si mesma). Essa crítica nietzschiana da filosofia como “*indiferença ativa à diferença*” não implica, ou não exclui o fato de que a filosofia “*viva na e da différence*”, ignorando assim “*o mesmo que não é o idêntico*”, No entanto, o mesmo seria a *différance* “*como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro*”. Essas questões, que remetem para o tema nietzschiano do “eterno retorno” - onde a partir do desdobramento do mesmo como *différance*, anuncia-se a mesmidade da diferença e da repetição – podem ser relacionadas a uma característica que aponta para o “*desvio ou o artil de uma instância dissimulada da différence*”. Isso se aplicaria também a outras levantadas por Nietzsche, como o da “*interpretação ativa que substitui pela decifração incessante o desvelamento da verdade como apresentação da coisa mesma na sua presença, etc*”. Rastro “*sem verdade ou, pelo menos, sistema de cifras [rastros] não-dominado pelo valor de verdade, o qual se torna desse sistema uma função simplesmente compreendida, inscrita, circunscrita*”.¹⁵⁴

Essa diaforística (ou discórdia “ativa”), que se conjuga com o questionamento da autoridade da consciência – questionamento que é sempre diferencial – teria igualmente motivado o pensamento de Freud; com o adendo de que na teoria freudiana o diferir como discernibilidade, distinção, afastamento, diastema (espaçamento), e o diferir como desvio, demora, reserva (temporização) aparecem ajustados, ou enlaçados. Isso é discutido por Derrida a propósito de uma certa alteridade (alteridade radical), a que Freud dá-lhe o nome metafísico de inconsciente. Essa certa alteridade, que excede a alternativa da presença e da ausência, é radical por relação a toda a forma possível de presença. Derrida discute esse ponto a partir da interpretação dialética (“hegeliana”), que “*enclausurada no círculo da Aufhebung*”, pensa o movimento econômico da différence como uma presença diferida que pode ser reencontrada – um investimento que no fim das contas apenas retardaria, “*provisoriamente e sem perda da apresentação da presença a percepção do benefício ou o benefício da apresentação*”. Contra essa interpretação metafísica Derrida argumenta: o fato da apresentação, como apresentação desviada permanecer recusada, não implica “*que um certo presente permaneça escondido ou ausente*”. Isso porque a *différance* nos

¹⁵⁴ Derrida. *La différence*, op.cit. pp. 49-50.

mantém em relação com “*aquilo que desconhecemos necessariamente exceder a alternativa da presença e da ausência*”.¹⁵⁵ É precisamente nesse ponto que a alteridade do inconsciente comparece, e sob uma face que busca dar um estatuto ao inconsciente desatrelado dos investimentos metafísicos. E isso significa admitir, em primeiro lugar, que o inconsciente se tece de diferenças (ou seja, ele difere-se), e que também envia, delega representantes, mandatários. No entanto, recorda Derrida, não há nenhum indício, ou nenhuma hipótese de que o “*delegante ‘exista’, seja presente, seja ‘ele-mesmo’ em qualquer parte e menos ainda que ele se torne consciente*”. E aqui já estamos falando da estrutura do retardamento, que na teoria freudiana do inconsciente quer dizer que a alteridade “*marca-se em efeitos irreduzíveis fora-de-tempo, de retardamento*”.¹⁵⁶ Mas o que parece ser mais importante para Derrida nessa discussão, é o fato dele poder mostrar que a temporalização, ou temporização, não deve ser simplesmente concebida nos termos de uma interpretação dialética (hegeliana); ou ainda, não pode ser concebida “*como uma simples complicação dialética do presente vivo como síntese originária e incessante, constantemente reconduzida a si, reunida sobre si, reunidora de rastros retencionais e de aberturas protencionais*”. E a partir daí (no texto derridiano) o inconsciente vem entre aspas: com a alteridade do “inconsciente” entramos em relação com um passado que não foi nunca presente; e cujo “*por vir’ futuro não será nunca a produção ou a reprodução na forma da presença. O conceito de rastro é pois, incomensurável com o de retenção, de vir-a-ser-passado daquilo que foi presente*”.¹⁵⁷ O que quer dizer que não se poderia pensar o rastro (ou a *différance*), “*a partir do presente ou da presença*”.

3.3

Tempo e alteridade

Um passado que não foi nunca presente é também a fórmula segundo a qual Levinas (seguindo um caminho inverso ao da psicanálise) teria qualificado o

¹⁵⁵ Derrida. *La différance*, op.cit. p. 53.

¹⁵⁶ Idem, p. 54.

¹⁵⁷ Idem, pp. 54-55.

outrem,¹⁵⁸ ou seja, teria qualificado o “*rastro e o enigma da alteridade absoluta*”. E “*nestes limites e pelo menos neste ponto de vista, o pensamento da *différance* implica toda a crítica da ontologia clássica empreendida por Levinas*”.¹⁵⁹

Esta menção ao autor, ainda que breve, é significativa: ela procura reforçar não somente a clivagem operada por Derrida entre Heidegger, e Nietzsche e Freud, mas sobretudo acentuar que através de Nietzsche, Freud e Levinas, encontram-se indícios de “*uma rede que reúne e atravessa a nossa ‘época’ como delimitação da ontologia (da presença)*”.¹⁶⁰

E aqui vai entrar mais uma vez em cena o diálogo Derrida-Heidegger, posto que a referida delimitação – que é uma delimitação em relação à “*determinação do ser em presença ou em ente(i)dade*” – só pôde surgir e deixar-se compreender, a partir da problemática aberta por Heidegger sobre o esquecimento do ser. Daí ser necessário abrir a discussão sobre a diferença ontológica (a diferença entre ser e ente) postulada pelo pensamento heideggeriano.

Esta proposta feita por Derrida será tratada, no contexto deste tópico, em articulação com algumas das questões levantadas no *Ousia e Grammé*, onde o questionamento derridiano sobre a idéia, em Heidegger, de autenticidade, de próprio, se mostra inseparável da idéia de ultrapassagem. Heidegger pretende ultrapassar a metafísica com o fito de alcançar um pensamento mais próprio sobre o ser. E aqui se mostra oportuno citar uma passagem do *Tímpano*, onde Derrida diz:

A filosofia atêve-se sempre a isso: pensar o seu outro: o que a limita e aquilo que ela ultrapassa na sua essência, na sua definição, na sua produção: isso não reconduz apenas a ultrapassar aquilo de que ela dimana, a não abrir a marcha do seu método senão passando o limite? Ou então o limite, obliquamente, de surpresa, reserva, ainda um golpe a mais ao saber filosófico?¹⁶¹

Este questionamento endereçado à filosofia em geral e, em particular, à filosofia heideggeriana, se mostra problemático (para Derrida) não somente pelo

¹⁵⁸ No texto de Derrida sobre Levinas, *Violence et Métaphysique*, a experiência do outro, i.e. a experiência do infinito, “é irredutível, é portanto a ‘experiência por excelência’”. Derrida. *Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d’Emanuel Levinas* (p. 225), in: *L’écriture et la différence*. Editions du Seuil, 1967.

¹⁵⁹ Derrida. *La différence*, op. cit. p. 55.

¹⁶⁰ Idem.

¹⁶¹ Derrida, *Tímpano*, in: *Margens da Filosofia*, op.cit. p.10

fato de Heidegger retomar a questão da diferença ontológica, mas principalmente por achar que através dessa retomada ele poderia ultrapassar a metafísica; ou seja, ele poderia erigir um pensamento capaz de ultrapassar o nosso logos, ou ainda, na terminologia derridiana, capaz de ir além do nosso *logos*, ir além, portanto, “*da razão como epocalidade do ser e diferença ontológica*”.¹⁶²

Para corroborar o que aí é dito, Derrida recorda que na maioria das vezes que Heidegger empreende uma análise questionadora sobre determinados textos, o questionamento é estabelecido como impossibilidade do outro modo de pensar. “*Trata-se de pensar o que não pôde ser, nem ser pensado de outro modo*”.¹⁶³ Mas pensar de outro modo, dirá ainda Derrida, não significa operar um deslocamento efetivo por relação ao modo de pensar. Pensar de um outro modo pode implicar que o pensamento está apenas impondo um outro centro, um outro agora.

Um outro centro seria um outro agora; este *deslocamento* não visaria, ao contrário, uma *ausência*, ou seja, uma outra presença, não *relocaria* nada. Portanto, é necessário, e dizendo isto já estamos a caminho do nosso problema, talvez tenhamos mesmo nos estabelecido nele – pensar a nossa relação com (todo o passado da) história da filosofia de outro modo que não o estilo da negatividade dialética; a qual – tributária do conceito vulgar de tempo – estabelece um outro presente como negação do presente passado-repetido-superado (no original, *relevê*) na *Aufhebung*, libertando aí a sua *verdade*. Trata-se precisamente de uma coisa totalmente diferente: é o liame entre a verdade e a presença que deve ser pensado, num pensamento que, desde então, não tem mais que ser *verdadeiro* e *presente*, para o qual o sentido e o valor da verdade do presente são postos em questão como jamais nenhum momento intra-filosófico o pôde fazer, como não o pôde sobretudo o ceticismo e tudo o que com ele faz sistema.¹⁶⁴

Retenho desta citação o que segue: é necessário pensar a nossa relação com todo o passado da história da filosofia de outro modo que não o estilo da negatividade dialética. Isso é importante porque aí Derrida está fazendo alusão ao problema do tempo, que como se sabe é o ponto de partida das análises empreendidas por Heidegger, no *Ser e tempo*, para questionar a ontologia clássica (ou ontologia vulgar). Eis então o liame que Derrida estabelece, também como ponto de partida, para pôr em cena a questão da diferença ontológica entre ser e ente. Essa questão que é tratada a partir de uma nota do *Ser e Tempo* procura inicialmente mostrar, a partir dos argumentos de Heidegger, que a tradição metafísica ocidental, ao “suprimir” a aporia sobre o tempo tal qual aparece no

¹⁶² Derrida. *La différance*, op.cit. p.60

¹⁶³ Idem, *Ousia e Grammé*, op.cit. p.72.

¹⁶⁴ Idem, pp. 72-73.

Física IV de Aristóteles, privilegiou apenas uma dimensão das colocações aristotélicas; ou seja, privilegiou apenas uma concepção do ser, o ser como presença. Apoiado portanto no pensamento do filósofo alemão, Derrida põe mais uma vez em cena a problemática erigida por Heidegger sobre o esquecimento do ser.

O *Ousia e Grammé* se mostra decisivo, especialmente neste tópico, porque aí Derrida consegue apresentar o que estou considerando ser um dos seus principais propósitos: delimitar a idéia de alteridade como *différance*, em sua dimensão espaço-temporal, por relação a questão do ser. A *différance*, uma referência à alteridade (uma heterogeneidade que não é primeiramente oposicional), se mostraria anterior à questão do ser porque já não mais postulada como diferença, entre ser e ente. O que em parte explica o fato do autor procurar acentuar tão incisivamente (é o que ocorre também no *La différence*) o problema do enlaçamento, ou do ajustamento, entre tempo e espaço. Mas parece que nesse percurso efetuado por Derrida (no *Ousia e Grammé*), só se poderia “sair” do sistema da diferença cotejando o questionamento sobre o tempo e a temporalidade, no pensamento heideggeiano do ser como presença, em articulação com a discussão aristotélica sobre o tempo. Nessa discussão, o autor lança mão do termo *ama* para mostrar que já em Aristóteles é possível pôr em foco o problema do enlaçamento entre tempo e espaço. É possível, portanto, mostrar que o Estagirita teria operado uma articulação da diferença entre o tempo e o espaço. Isso quer dizer que já no contexto da *Polis* a questão da diferença entre tempo e espaço estava posta, como diferença constituída; o que levou Aristóteles a articular essa diferença nos termos de uma certa cumplicidade – promover a articulação (cf. *Física IV*) do “mesmo” e do “outro” no interior do “conjuntamente” (*ama*).

Ou seja, com a introdução do termo *ama*, advérbio temporal-intemporal que se encontra no *Física IV* – na aporia sobre o tempo –, esse autor (segundo Derrida) teria tomado uma decisão conceitual não observado pelos seus inúmeros interlocutores. E poder-se-ia até dizer, em certo sentido, que essa decisão o motivou a escrever o *Ousia e Grammé*, através do qual ele conseguiu estabelecer um liame para conseguir afirmar (no âmbito da discussão espaço-temporal) a idéia de alteridade como *différance*.

Mas para melhor entender como o autor chega a consolidar esta afirmação, é preciso seguir o percurso efetuado por ele no referido texto, que tendo como ponto de partida a supra-citada nota ¹⁶⁵ do *Ser e Tempo*, procura questionar a delimitação heideggeriana sobre a definição de tempo aristotélica e, a partir daí, delimitar duas questões que Derrida considera como problemáticas no pensamento de Heidegger: a determinação da diferença entre o ser e o ente e a da diferença entre a presença e o presente, duas determinações que ele procura aproximar.¹⁶⁶

Vale adiantar que esta outra face da discussão sobre o pensamento de Derrida, que de uma forma mais incisiva procura pôr em cena a ligação exigida pelo pensamento da *différance*, por relação à questão do ser, será de fundamental importância para entendermos alguns dos argumentos levantados pelo autor no

¹⁶⁵ A nota no texto citado não é reproduzida aqui na sua íntegra. Coloquei somente as passagens em que Derrida se refere diretamente aos postulados de Heidegger e de Aristóteles. “O privilégio concedido ao agora nivelado mostra com evidência que a determinação conceitual do tempo por Hegel segue também a linha da compreensão vulgar do tempo e isso significa simultaneamente que ela segue a linha do conceito tradicional do tempo. Pode-se mostrar que o conceito hegeliano de tempo foi diretamente colhido na Física de Aristóteles. Na Lógica de Jena (Edição G. Lasson, 1963), que foi projetada na época da habilitação de Hegel, a análise que encontraremos na Enciclopédia está já elaborada em todas as suas peças fundamentais. A Seção sobre o tempo (p. 202 ss.) revela-se já ao exame mais rudimentar como uma paráfrase do trabalho do tratado aristotélico sobre o tempo. Já na Lógica de Jena, Hegel desenvolve a sua concepção do tempo no quadro da Filosofia da Natureza (p. 186) cuja primeira parte se intitula ‘Sistema Solar’ (p. 195). É em conexão com a determinação do éter e do movimento que Hegel examina o conceito de tempo. Aqui, a análise do espaço é ainda subordinada (nachgeordnet). Se bem que a dialética já transpareça, não tem ainda a forma rígida, esquemática, que terá mais tarde, tornando ainda possível uma compreensão flexível dos fenômenos. No caminho que conduz de Kant ao sistema acabado de Hegel, uma vez mais se produz uma irrupção decisiva da ontologia e da lógica aristotélica. Enquanto fato, isso é bem conhecido há muito tempo. Mas o percurso, o modo e os limites dessa influência não permaneceram até hoje menos obscuros. Uma interpretação comparativa concreta, uma interpretação filosófica da Lógica de Jena de Hegel e da Física, como da Metafísica, de Aristóteles, trará ao assunto uma nova luz. Para as considerações que precedem bastarão algumas sugestões sumárias. Aristóteles vê a essência do tempo no num, Hegel no agora (Jetzt). Aristóteles concebe o num como oros, Hegel toma o agora como limite (Grenze). Aristóteles compreende o num como stigmè, Hegel interpreta o agora como ponto. Aristóteles caracteriza o num como tode ti, Hegel chama ao agora o “isto absoluto” (das “absolute Dieses”). Seguindo a tradição, Aristóteles relaciona o Khronos com a sphaira, Hegel insiste no curso circular (Kreislauf) do tempo. A Hegel escapa seguramente a tendência, central na análise aristotélica do tempo, para descobrir uma correspondência (akolouthiein) fundamental entre num, oros, stigmè, tode ti. Na tese de Hegel: o espaço ‘é’ o tempo (...) Se as atuais análises do tempo nos fizeram ganhar alguma coisa de essencial para além de Aristóteles e de Kant, é na medida em que tocam principalmente a apreensão do tempo e a “consciência do tempo” (...) Esta indicação sobre uma conexão direta entre o conceito hegeliano do tempo e a análise aristotélica do tempo não surge aqui para imputar uma “dependência” de Hegel, mas para chamar a atenção sobre o alcance ontológico fundamental dessa filiação para a “Lógica hegeliana”. Cf. *Ser e Tempo*, Parte II, op.cit.

¹⁶⁶ A tarefa de Derrida seria então a de tentar mostrar que a problemática erigida por Heidegger sobre o esquecimento do ser – a partir da demonstração de que na ontologia clássica o que é esquecido é a diferença entre o ser e o ente – ainda encontra-se atrelada ao pensamento do ser como presença.

contexto do capítulo 4 - A questão do direito à justiça. E aqui eu me refiro à indicação apresentada acima, que será desenvolvida a seguir: a de que a diferença postulada por Heidegger entre ser e ente, entre presença e presente, reafirma a presença (o ser) do presente (do ente). Isto quer dizer que no pensamento heideggeriano o presente (ou o ente presente) está intimamente ligado ao ser, ou a presença do ser. E talvez seja por conta dessa ligação entre presença e presente, ou desse presente que conta com o aval (ou com a garantia) da presença, que o nosso autor vai questionar a idéia de uma “justiça presente”,¹⁶⁷ tal como atualizada no discurso do direito, que exerce o seu ofício em nome da justiça; uma justiça que não obstante exige instalar-se no direito como força legitimada (não violenta), como “força de lei”.

Com isto abrimos o debate apresentado no *Ousia e Grammé*, cuja escrita é movida inicialmente por uma suspeita: que se refere ao fato de Heidegger apresentar apenas uma nota sobre os traços que consignam no conceito hegeliano de tempo uma origem aristotélica; o que o leva a analisar o referido conceito, comparativamente ao texto aristotélico, o *Física IV*.

No entanto, e mais uma vez, isto não quer dizer que Derrida desconsidere o questionamento efetuado por Heidegger em relação à ontologia clássica, que teria encontrado no problema do tempo o ponto de partida para levar adiante esse questionamento, implicando com isto uma análise que visaria abalar o “conceito vulgar” de tempo. O autor admite que o mérito da análise heideggeriana no tocante a essa questão, consiste em por em cena a clausura ontológica em torno da “... *determinação primordial do sentido do ser como presença, determinação na qual Heidegger soube reconhecer o destino da filosofia*”.¹⁶⁸

Mas voltemos a *Ousia e Grammé*. Derrida começa esse escrito registrando que uma condição da analítica do *Dasein* para a abertura da questão do sentido do ser exigia, primeiramente, um questionamento sobre o *conceito vulgar de tempo*, exigia, portanto um questionamento preliminar do ser (pré-compreensão do ser). Para levar a cabo essa tarefa, assinalada no *Ser e Tempo*, seria, pois, não somente “*necessário desembaraçar a explicitação da temporalidade dos conceitos*

¹⁶⁷ Cf. capítulo 4, tópico 4.3 Decisão, justiça e indecidível: o questionamento derridiano sobre a idéia de justiça presente

¹⁶⁸ Derrida. *Posições*, op.cit. p. 13.

tradicionais que comandam a linguagem corrente e a história da ontologia, de Aristóteles a Bergson, mas também dar conta da possibilidade dessa conceitualidade vulgar, reconhecer-lhe um ‘direito próprio’”.¹⁶⁹

Derrida retoma então o parágrafo 6 do *Ser e Tempo* (A tarefa de uma destruição da história da ontologia), onde Heidegger anuncia que a compreensão ontológica tradicional do tempo, que privilegia o *presente*, comandou, ainda que implicitamente, a determinação do sentido do ser em toda a filosofia. Nas palavras de Heidegger, citadas por Derrida, é “a determinação do sentido do ser como *parousia* ou como *ousia*, o que, na ordem ontológico-temporal, quer dizer ‘presença’ (*Anwesenheit*). O ente é apreendido no seu ser como presença (*Anwesenheit*), o que significa que é compreendido em referência a um modo determinado do tempo, o ‘presente’ (*Gegenwart*)”.¹⁷⁰

Ainda seguindo Heidegger, nestas páginas iniciais do *Ousia e Grammé*, Derrida recorda que o *Poema de Parmênides* já é marcado por esta idéia em torno do privilégio do presente (que por seu turno constitui a conhecida crítica de Heidegger da *Vorhandenheit*). Diz Derrida, a propósito do *Poema*:

o *legein* e o *noein* deviam apreender um presente sob a espécie daquilo que permanece e persiste, próximo e disponível, exposto diante do olhar ou ao alcance da mão, um presente na forma da *Vorhandenheit*. Essa presença apresenta-se, é apreendida no *legein* ou no *noein* segundo um processo onde a “estrutura temporal” é de “pura apresentação”, de pura permanência (*reinen “Gegenwärtigens”*). [E Derrida cita o próprio Heidegger]. “O ente que se mostra nela e para ela, e que é compreendido como o ente no sentido próprio (*das eigentliche Seiende*), recebe seguidamente a sua explicitação em referência ao presente (*Gegen-wart*), ou seja, é apreendido como presença (*Anwesenheit*) (*ousia*).¹⁷¹

Com estas citações Derrida pretende não somente introduzir a problemática heideggeriana do sentido, do presente e da presença, mas também deixar indicado (cf. capítulo 2) desde o início a estratégia acionada por Heidegger para marcar a diferença, que se mostrará aguçada no parágrafo 82 (segunda parte do *Ser e Tempo*), entre a sua ontologia e a “ontologia clássica ou vulgar”. Essa estratégia é composta pelo que Derrida considera ser uma das marcas da leitura heideggeriana: obscurecer o interesse da sua leitura através do “jogo” da dissimulação. Isso explicaria o fato dele registrar, logo após as citações, o que

¹⁶⁹ Heidegger apud Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. p. 65

¹⁷⁰ Derrida. *Ousia e Grammé*, pp. 65- 66.

¹⁷¹ Idem, pp. 66-67.

segue: com exceção do conceito *Vorhandenheit* (“o ente na forma de objeto substancial e disponível”), outros conceitos a ele solidários, como *ousia*, *parousia*, *Anwesenheit*, *Gegenwart*, *gegenwärtigen*, ficam *dissimulados* até o final do *Ser e Tempo*.

Este dado leva mais uma vez a pôr em foco o que me pareceu ser uma das tarefas de Derrida: tentar mostrar que a problemática erigida por Heidegger sobre o esquecimento do ser ainda encontra-se atrelada ao pensamento do ser como presença. E é precisamente a partir desse ponto que ele coloca explicitamente o que efetivamente o teria motivado a escrever o *Ousia e Grammé*. Esse é motivado por dois propósitos que permitiriam ao autor “ir além” de algumas colocações postuladas por Heidegger.

Os dois propósitos se mostram em certa medida ligados: para “ir além” (primeiro propósito) seria preciso inicialmente fazer uma leitura da “*questão heideggeriana sobre a presença como determinação ontológica do sentido do ser*”. Essa leitura, por sua vez, seria uma condição para precisar melhor o que é transgredir a metafísica do ponto de vista do entendimento de Heidegger; e que segundo Derrida consistiria em “*desdobrar uma questão retroativa sobre esse estranho limite*” que se esconde “*no momento mesmo da sua apresentação*”.¹⁷² Isto poderia explicar o fato do privilégio do presente – tratado então como a “própria evidência” – nunca ter sido posto em questão até Husserl, ou melhor, de Parmênides até Husserl. Até aí,

nenhum pensamento parece possível fora do seu elemento. A não-presença é sempre pensada na forma da presença (bastaria dizer na forma apenas) ou como modalização da presença. O passado e o futuro são sempre determinados como presentes passados ou presentes futuros.¹⁷³

No entanto, dirá ainda Derrida (segundo propósito), é por intermédio de uma passagem dissimulada – “*que faz comunicar o problema da presença e o problema do rastro escrito*” (problemática derridiana) –, “*simultaneamente escondida e necessária*”, que os dois problemas “*abrem um para o outro*”.¹⁷⁴ Isso quer dizer que o problema da presença e o do rastro escrito, que se insinua na problemática heideggeriana, só poderá operar um deslocamento dos limites do

¹⁷² Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. pp. 67-68.

¹⁷³ Idem, pp. 68-69.

¹⁷⁴ Idem, p. 68

pensamento incluindo o que antes tinha se estabelecido como passagem escondida, dissimulada.

É o que parece e, todavia, subtrai-se nos textos de Aristóteles e de Hegel. Incitando-os a reler estes textos, Heidegger separa do seu tema alguns conceitos que nos parecem exigirem de ora em diante a insistência. A referência ao grama (*grammé*) conduz simultaneamente a um centro e a uma margem do texto de Aristóteles sobre o tempo (*Física IV*).¹⁷⁵

No texto *La différance* Derrida procura afirmar - pautado na diferença postulada por Heidegger entre ser e ente - que haveria uma diferença anterior à diferença ontológica requerida pelo filósofo alemão. Afirmação que teria sido possibilitada pelo acolhimento do rastro da diferença escondida, ou dissimulada, na diferença ontológica.

A *différance* de uma certa e muito estranha maneira (é) mais velha do que a diferença ontológica ou do que a verdade do ser. É a essa idade que se pode chamar jogo do rastro. De um rastro que não pertence mais ao horizonte do ser, mas cujo jogo suporta e contorna o sentido do ser: jogo do rastro ou *différance* que não tem sentido nem é. Que não pertence. Nenhum suporte, mas também nenhuma profundidade para esse jogo de xadrez sem fundo onde ser é posto em jogo.¹⁷⁶

Para melhor compreender esta idéia de rastro, que permite estabelecer um contato com o texto derridiano e o texto heideggeriano, é preciso pôr em cena outros elementos que dão feição a essa idéia; sem o qual não será possível ter a “medida” do que para Derrida significa exceder a metafísica.

Vimos anteriormente que um dos questionamentos de Derrida endereçados à filosofia heideggeriana, não incide simplesmente sobre a retomada da questão da diferença ontológica por parte de Heidegger, ou seja, pelo que ela traz como pressuposto: a de que se poderia ultrapassar a metafísica, i.e. se poderia “ir além” do nosso logos.

Vimos ainda que a abertura para este questionamento é fornecida pelo próprio Heidegger, onde a efetuação da análise crítica sobre determinados textos é estabelecida (na maioria das vezes) como impossibilidade do outro modo de pensar. “*Trata-se de pensar o que não pôde ser, nem ser pensado de outro modo*”. No entanto, pensar de outro modo, não significa operar um deslocamento efetivo por relação ao outro modo de pensar. O deslocamento efetivo supõe um

¹⁷⁵ Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. p. 69.

¹⁷⁶ Idem.. *La différance*, op.cit. p. 56.

movimento que não pode estar pautado pela recolocação de um outro centro, posto que continuaria alimentando o prolongamento de um jogo que no fim das contas não recolocaria nada. “*Um outro centro seria um outro agora; este deslocamento não visaria, ao contrário, uma ausência, ou seja, uma outra presença; não recolocaria nada*”.¹⁷⁷ Esse posicionamento obedece doravante os seguintes passos: para precisar a leitura dos textos de Heidegger, apresentada na última parte do *Ousia e Grammé*, é preciso reconstituir e/ou fazer uma re-leitura da aporia aristotélica sobre o tempo, que a metafísica suprimiu. A leitura é realizada tendo igualmente em conta as colocações de Hegel sobre o seu conceito de tempo. A tarefa proposta por Derrida consiste então em fazer uma re-leitura sobre a nota do *Ser e Tempo*. O que explica o sub-título do *Ousia e Grammé*. Nota sobre uma nota do *Ser e Tempo*.

As discussões efetuadas na minuciosa nota apresentada por Derrida – incluindo-se o conceito hegeliano de tempo - estão apoiadas primordialmente no *Física IV* de Aristóteles. O interesse de Derrida é restabelecer um contato, ou estabelecer uma articulação acerca do que se pode aferir do “*conceito de vulgaridade*” expresso através da máxima “*conceito vulgar do tempo*”, com o ponto de partida anunciado por Aristóteles (*Física IV*, 217 b), onde a aporia apresenta-se sob a forma de uma argumentação exotérica: de um questionamento sobre se o tempo faz ou não parte dos *onta* (ou seja, se o tempo faz parte dos entes ou dos não-entes). Um questionamento que leva o Estagirita a perguntar posteriormente *o que é o tempo e qual a sua physis*.¹⁷⁸ Na primeira fase da aporia o que se apresenta como hipótese é que o tempo é definido como agora (*num*), e o agora como elemento ou parte (forma) elementar do tempo. No entanto, e em um certo sentido, o *num* não é. O agora é afetado “*como se ele próprio já não fosse temporal, por um tempo que o nega, ao determiná-lo como agora passado ou agora futuro*”. O *num* só seria temporal “*deixando de ser, passando à não-ente(i)dade na forma do ente passado ou do ente futuro. Mesmo ao ser considerado como não-ente ...*”¹⁷⁹ Sintetizando a hipótese defendida nessa primeira fase da aporia pode-se dizer o seguinte: o tempo é pensado em sua divisibilidade, ou seja, como partes, como agoras e, no entanto, “*nenhuma das*

¹⁷⁷ Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. pp. 72-73.

¹⁷⁸ Idem. pp. 74 e 82.

¹⁷⁹ Idem, pp.74-75.

suas partes, nenhum agora é no presente”. Como se verá posteriormente, a segunda fase da aporia opõe a hipótese da primeira fase: “*o agora não é uma parte, o tempo não é composto de num [de agoras]*”. É quando Derrida vai procurar mostrar porque essa aporia, que segundo ele provocou uma paralização nos discursos metafísicos, teria contribuído para que esses discursos se omitissem, ou se calassem, acerca das colocações aristotélicas sobre o tempo.

Mas antes disto ele vai pôr sob suspeição uma afirmação que aparece na nota do Ser e Tempo: a de que Hegel teria parafraseado *Física* IV (218 a), precisamente a primeira fase da aporia aristotélica. Para tanto Derrida cita a definição hegeliana (que aparece na *Enciclopédia*, parágrafo 258) considerada por Heidegger como paráfrase de Aristóteles.

O tempo como unidade negativa do *ser-fora-de si* é de fato um abstrato, um ideal. – Ele é o ser que, enquanto *é, não é*, e que, enquanto *não é, é*: o devir *intuído* (*das angeschaute Werden*), ou seja as diferenças simplesmente *momentâneas* suprimindo-se e retendo-se imediatamente (*unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede*) são determinadas como exteriores, isto é, como exteriores a elas mesmas.¹⁸⁰

Como indica o autor, esta definição traz conseqüências diretas no texto de Hegel. Ele cita três conseqüências: a primeira inicia-se com a afirmação de que o conceito kantiano de tempo é reproduzido por Hegel. Ao incluir na sua definição a idéia de “devir intuído” nele mesmo, Hegel teria reproduzido o puro sensível kantiano, conceito cuja descoberta possibilitou o acontecimento da chamada revolução copernicana. A descoberta desse sensível insensível teria reproduzido, no entanto, a paráfrase de Aristóteles.¹⁸¹ E ainda que Heidegger, ao fazer alusão ao sensível insensível não mencione uma possível relação do conceito hegeliano de tempo com o seu equivalente kantiano, Derrida assevera que Heidegger não ignorava o fato de que “*Hegel teria, em muitos aspectos, encoberto e apagado a audácia kantiana*”. O que faz Derrida fechar essa primeira conseqüência com a seguinte interrogação: “*Não se pode pensar aqui, contra Heidegger, que Kant está no fio reto que, segundo Heidegger, conduz de Aristóteles a Hegel ?*”

Na segunda conseqüência apresentada pelo autor, sublinho um aspecto que a última parte do *Ousia* e *Grammé* irá questionar com todo o vigor. Refiro-me à

¹⁸⁰ Derrida. *Ousia* e *Grammé*, op.cit. p. 79.

¹⁸¹ Puro sensível, sensível insensível, sensível-não sensível quer dizer: sem nenhum conteúdo exterior/sem nenhum conteúdo empírico.

passagem destacada por ele (o parágrafo 82 do *Ser e Tempo*) onde Heidegger, a fim de delimitar a sua diferença com relação a ontologia clássica ou vulgar, atribui a Hegel a proposição de uma “queda do espírito no tempo”. No contexto desta segunda conseqüência, a idéia de tempo como devir, que em algumas “*formulações metafóricas ... dizem a ‘queda’ no tempo*”, são recusadas por Hegel, podendo ser atestadas (segundo Derrida) em sua crítica da intratemporalidade. E uma tal crítica seria não somente “*análoga a que desenvolve Sein und Zeit*” mas deveria “*compor-se, como em Sein und Zeit, como uma temática da queda e da perda, do Verfallen*”.

A terceira conseqüência incide sobre a questão da determinação do tempo em Hegel; determinação que permite pensar o presente (forma do tempo) como eternidade, que no sistema hegeliano recebe predicados como a Idéia, o Espírito, o Verdadeiro, e outros. Tais predicados não podem ser pensados atemporalmente nem temporalmente. Ou seja, a eternidade como presença não pode ser pensada nem no tempo nem fora do tempo. E desde que a presença é “*a temporalidade no tempo ou o tempo na atemporalidade*” torna-se impossível pensar “*qualquer coisa como uma temporalidade originária*”. A eternidade é a presença do presente, presença essa que Hegel distinguia do presente como agora; distinção que seria análoga (mas não semelhante) da distinção que Heidegger propõe sobre a distinção entre o finito e o infinito; ou seja, “*como diferença entre o agora (Jetzt) e o presente (Gegenwart)*”.¹⁸²

Em seguida Derrida introduz o problema da paralização da metafísica diante da aporia do discurso exotérico; paralização que teria contribuído para que a metafísica se omitisse, ou se calasse, acerca das colocações aristotélicas sobre o tempo.

A metafísica acreditou “*poder pensar o tempo a partir de um ente já silenciosamente pré-determinado na sua relação com o tempo*”. *Ser e Tempo* põe em cena uma tal omissão, e o comprometimento da metafísica com esse pensamento sobre o tempo, graças a repetição da “*questão do ser no horizonte transcendental do tempo*”. Essa omissão é posta em cena por Heidegger (de acordo com Derrida), como uma questão eludida: “*A questão era eludida porque posta em termos da pertença ao ente e ao não-ente, estando já o ente determinado*

¹⁸² Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. pp. 80-81. Cf. também nota 13.

como ente-presente”. Esse eludido é recolocado já na primeira parte do *Ser e Tempo*, onde o tempo

será, então, aquilo a partir do qual se anuncia o ser do ente e não aquilo cuja possibilidade tentaremos derivar a partir de um ente já constituído (e, em segredo, temporalmente pré-determinado), um ente presente (do indicativo em *Vorhandenheit*), em substância ou em objeto.¹⁸³

Derrida cita também Kant como exemplo de pensamento que teria ficado paralisado na aporia do *Física IV*, ainda que tenha se beneficiado do texto de Aristóteles na efetuação da sua ruptura (ruptura kantiana): aquela que “*reconhece o tempo como condição de possibilidade do aparecer dos entes na experiência (finita), ou seja, com aquilo que, de Kant, será repetido por Heidegger*”.

O argumento de Derrida é que a ruptura kantiana estava preparada por *Física IV*, principalmente quanto a elaboração do conceito do sensível não-sensível. Isso pode ser demonstrado em especial quando Aristóteles interroga-se sobre a *physis* do tempo, ou seja, sobre o problema da mudança e do movimento, e o que do movimento é tempo. É por recurso ao conceito de *aisthesis*, que tempo e movimento encontrarão o seu ponto de união. Cita Aristóteles: “É conjuntamente [ama] que temos a sensação do movimento e do tempo”.¹⁸⁴

Ao antecipar, portanto, o “*conceito do sensível não-sensível, Aristóteles instala as premissas de um pensamento do tempo que já não seria simplesmente dominado pelo presente (do ente dado sobre a forma da *Vorhandenheit* e da *Gegenwärtigkeit*)*”. Nesse sentido então, a originalidade da ruptura kantiana, tal como repetida por Heidegger em seu texto *Kant e o problema da metafísica*, só transgride o conceito vulgar de tempo, explicitando uma indicação do *Física IV*.¹⁸⁵

No entanto, pergunta Derrida, em que sentido a pré-determinação/pré-compreensão a partir do agora elude a questão? Recorrendo ao *Física IV* (continua o autor), vê-se que Aristóteles nada mais faz do que repetir a aporia de Zenão – ainda que reconhecendo que uma tal aporia não contribuiria para esclarecer o problema. A aporia de Zenão observa que o tempo nada é, entre os

¹⁸³ Derrida, *Ousia e Grammé*, op.cit., p. 83.

¹⁸⁴ Idem, p. 84. Para tornar mais clara esta citação Derrida explica o argumento que leva Aristóteles a fazer a aludida afirmação. “Quando estamos na sombra e não somos afetados por qualquer corpo ... se um movimento se produz na alma ... parece que um certo tempo passou e, no mesmo lance, *conjuntamente (ama)*, parece ter passado um certo movimento”.

¹⁸⁵ Idem, pp. 85-86.

entes, porque é tempo, ou seja, agora passado ou agora futuro; o ou seja pressupondo que se “*tenha alguma antecipação do que é o tempo*”: o não-presente sob a forma do agora passado ou a vir. Isso significa que foi necessário recorrer a “*uma pré-compreensão do tempo ... para dizer a não-ente(i)dade como não-presente e o ente como presente. Determinou-se temporalmente o ente como ente-presente para poder determinar o tempo como não-presente e não-ente.*”¹⁸⁶

Disso resulta, como dirá mais adiante Derrida, que o nada do tempo só será acessível a partir do ser do tempo. O pensamento do tempo como nada implica necessariamente pensar o tempo em suas duas modalidades, o passado e o futuro. “*O ente é o não-tempo, o tempo é o não-ente na medida em que se determinou já secretamente o ente como presente, a ente(i)dade (ousia) como presença*”. E na medida em que o ente se apresenta como sinônimo de presente, dizer o nada ou o tempo é dizer presente.¹⁸⁷

De acordo com a leitura derridiana do *Física IV*, isto significa que antes de Aristóteles se deparar com as análises do número, do número como numerante ou do número como numerado, o par conceitual tempo-movimento será pensado “*a partir da ousia como presença. A ousia como energeia por oposição à dynamis (movimento, potência) é presença*”. Será ainda pensado como tendo um sentido: “*O sentido do tempo é pensado a partir do presente, como não-tempo*”.

Note-se que através desta intervenção Derrida põe mais uma vez em cena uma dimensão das colocações aristotélicas acerca da sua definição do tempo, o ser como presença; definição que agora é posta no âmbito da discussão sobre a questão do sentido

O conceito de sentido (como essência, como significação do discurso, etc.) pertence à história da metafísica; e só pôde ser pensado nessa história a partir da presença e como presença. Por este motivo a questão do sentido, cada vez que ela se põe, já está enclausurada na metafísica; não sendo, portanto possível daí arrancá-la, nem tampouco do “*sistema de conceitos ditos ‘vulgares*””. Isto se aplicaria também à questão do ser e a questão do tempo, em Heidegger. Quanto a questão do ser, ela

¹⁸⁶ Derrida, *Ousia e Grammé*, op.cit. p. 86.

¹⁸⁷ Idem, p. 87.

seria determinada, como o é na abertura de *Sein und Zeit*, em questão do sentido do ser ... É já enquanto questão do sentido que ela está ligada, no seu ponto de partida, e Heidegger sem dúvida que o reconheceria, ao discurso (léxico e gramática) da metafísica cuja desconstrução ela enceta.

Quanto à questão do tempo, ou melhor, quanto ao sentido do tempo, a determinação da presença é determinante e determinada: “*ela nos diz o que é o tempo (não-ente(i)dade como não-já ou como não-ainda)*”, mas só o pode fazer por meio de “*um conceito implícito das relações entre o tempo e o ser*”, ou seja, a de que o tempo é um ente, um presente. “*Daqui se segue que é, ou seja, sendo-presente*”. Por conseguinte, é porque “*o tempo é pensado no seu ser a partir do presente que ele é estranhamente pensado como não-ente (ou ente impuro, composto)*”. É portanto porque se acredita saber “*o que é o tempo, na sua physis*”; é ainda porque se “*respondeu implicitamente à questão que só será posta mais tarde*”, que se pode chegar a concluir, na aporia exotérica, a sua não-existência, a sua fraqueza; ou ainda, que se pode pensar o passado e o futuro “*como afecções enfraquecedoras que sobrevêm a essa presença que sabemos ser o sentido ou a essência do que é (o ente)*”.¹⁸⁸

Mas o que é o tempo, na sua physis? Ou seja: o que do movimento é tempo? Derrida retoma com isto a pergunta feita por Aristóteles, após tratar das aporias relativas às propriedades que respeitam ao tempo.

O ponto curioso assinalado inicialmente por Derrida é que a postura de Aristóteles, no tratamento da questão da *physis* do tempo, que “*começa por chamar a atenção que a tradição nunca respondeu a uma tal questão*”, será repetido até Hegel e Heidegger. Isto posto, ele vai desenvolver a aporia segundo a sua perspectiva, ou seja, “*nos seus próprios termos*”, ou ainda, “*nos conceitos dos quais Heidegger reconstitui a configuração (nun, oros) – ou peras, - stigmè, sphaira, aos quais se deveria acrescentar olon, todo, meros, parte, e grammè*”.¹⁸⁹

A partir daqui poderemos efetivamente acentuar a importância da decisão conceitual tomada por Aristóteles – na aporia sobre o tempo – no texto de Derrida que ora tratamos. Estou falando da segunda fase da aporia, onde através da locução *ama*, o autor poderá demonstrar o que de fato constitui a aporia em aporia.

¹⁸⁸ Derrida. *Ousia e Grammè*, op.cit. p. 88.

¹⁸⁹ Idem, p. 90.

Assim, se a primeira fase da aporia afirmava que o tempo era composto de agoras (*nun*), ou seja, de partes (*meros*), a segunda fase vai contestar essa afirmação, disso resultando um acordo problemático para a efetuação da unidade e da identidade do agora (o agora não é uma parte, o tempo não é composto de agoras). Derrida cita o *Física IV*, 218 a.

Se, com efeito, o agora é sempre outro, como nenhuma parte não é, no tempo, ao mesmo tempo (*ama*) que uma outra ..., com o agora não-sendo, tendo sido porém anteriormente, foi necessariamente destruído num dado momento, os agoras não são ao mesmo tempo (*ama*) uns com os outros e o que foi anteriormente foi necessariamente destruído.¹⁹⁰

Diante disto será preciso reordenar, por meio dos conceitos de número e de grama “*a mesma conceitualidade no mesmo sistema*”; reordenação que se fará de uma forma dialética – no sentido aristotélico e também hegeliano. E de uma certa maneira, a dialética vai repetir a aporia exotérica. Os termos (contraditórios) estabelecidos na aporética – definição do tempo como “*dialética dos contrários e solução das contradições que aparecem em termos de espaço*” – serão retomados e afirmados por Hegel com vistas a uma definição da *physis* do tempo: “*o tempo é a linha, solução da contradição do ponto (espacialidade não-espacial)*”, ainda que o tempo não seja a linha, etc.¹⁹¹

A representação do tempo através do grama - representação do movimento sob a forma matemática - é inicialmente recusada por Aristóteles, ainda que a sua argumentação faça apelo à não-coexistência das partes do tempo. Nessa representação o agora apresenta-se ora como o mesmo, ora como o não-mesmo, o que implicaria inscrever uma linearidade no espaço.

Mas desde que a não-coexistência, uma vez constituída, “*se experimenta como impossibilidade do impossível*” (se contradiz), seu estabelecimento como tal (como não-coexistência) só poderá ocorrer a partir de uma coexistência específica; ou seja, a partir “*de uma certa simultaneidade do não-simultâneo, na qual a alteridade e a identidade do agora são conjuntamente [ama] mantidas no elemento diferenciado de um certo mesmo*”.¹⁹²

A locução *ama*, que aparece apenas cinco vezes no *Física IV*, 218 a, fornecerá ao texto de Aristóteles uma gravidade imprevista, além de testemunhar

¹⁹⁰ Aristóteles apud Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. p. 90.

¹⁹¹ Derrida. Idem, p. 90.

¹⁹² Idem. p. 91.

a decisão conceitual do seu discurso em favor da articulação (ou enlaçamento) da “diferença entre o tempo e o espaço ... como diferença constituída”; e isto é feito numa “cumplicidade do mesmo e do outro no interior do com ou do conjuntamente, do simul no qual o ser-conjuntamente não é uma determinação do ser, mas a sua produção mesma”.¹⁹³

Para sustentar estes argumentos Derrida desmembra a primeira hipótese da aporia aristotélica em três hipóteses, e isto com o fito de mostrar o que de fato parece constituir a aporia em aporia, i.e. o que a partir das hipóteses tornam “impensável a ousia do tempo”.

Reconstituo o desmembramento proposto por Derrida. Se na hipótese “original” o tempo não faz parte da ousia pura enquanto tal, é porque o tempo é constituído de partes, ou seja, de vários agoras, que no entanto não pode (1) “seguir-se destruindo-se imediatamente um ao outro, porque nesse caso não haveria tempo”. Não pode igualmente (2) “seguir-se destruindo-se de maneira não imediatamente consecutiva, porque nesse caso os agoras intervalares seriam simultâneos e, igualmente, não haveria tempo”. Por último (3) não pode “permanecer (no) mesmo agora, porque nesse caso as coisas que se produzem há dez mil anos de intervalos seriam conjuntamente, ao mesmo tempo, o que é absurdo”. Ou seja, é exatamente esse absurdo, que vem à tona através da evidência do ao “mesmo tempo”, que constitui a aporia em aporia. Essas hipóteses que tornam impensável a ousia do tempo, só poderiam portanto “ser pensadas e ditas segundo o advérbio temporal-intemporal ama”.¹⁹⁴

Assim, ainda que essa reflexão identifique o tempo com o grama, como representante do movimento sob a forma de uma representação matemática, ela não deixa de excluir a linha matemática quando a distingue do grama em geral. Pois,

se ser ao mesmo tempo (*to ama einai*) segundo o tempo e não ser nem anterior nem posterior, é ser no mesmo, no agora, se as coisas anteriores e as coisas posteriores são neste agora, o que se produzira a milhares de anos seria ao mesmo tempo (*ama*) que aquilo que se produz hoje e nada mais seria posterior ou anterior a nada (218 a).¹⁹⁵

¹⁹³ Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. p. 93.

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ Aristóteles apud Derrida. Idem, p. 94.

Com isto entramos na discussão de Derrida sobre o problema do grama e do número, que abordarei a partir de alguns aspectos destacados por ele acerca da delimitação proposta por Heidegger sobre a definição de tempo em Aristóteles.

Derrida não discorda que *Física IV* confirma a delimitação heideggeriana: o tempo em Aristóteles é pensado “*a partir da ousia como parousia, a partir do agora, do ponto, etc.*” No entanto, é possível fazer uma leitura que contraria essa limitação; e ao se fazer isso é possível tornar “*manifesto que a delimitação é ainda governada pelos mesmos conceitos da limitação*”. Esse movimento foi anunciado diversas vezes no *Ousia* e *Grammé*, ainda que o que aqui foi apresentado não tenha destacado todos os passos do referido movimento. Reconstituo a demonstração apresentada por Derrida.

Se, por um lado, o agora, como limite, requer limites em termos da matematização do tempo, por outro, e ainda como limite, ele também serve para medir, numerar. O que a primeira afirmação quer dizer é que como número numerado do movimento, o tempo não é necessariamente de natureza aritmética. “*Como o ponto em relação à linha, o agora, se o considerarmos como limite (peras), é acidental em relação ao tempo. Ele não é o tempo, mas o seu acidente (220 a)*”. “*O agora (Gegenwart), o presente, não define pois a essência do tempo. O tempo não é pensado a partir do agora*”.¹⁹⁶ (Derrida continua). E é enquanto a matematização

requer limites, agora iguais a pontos, e os limites são sempre acidentais e potencialidades, que o tempo não pode ser perfeitamente matematizado, que a sua matematização tem limites e permanece, em vista da sua essência, acidental. O agora é acidente do tempo enquanto limite.¹⁹⁷

Por outro lado, e paradoxalmente, se o tempo for submetido ao matemático, ele perde a qualidade própria da sua natureza, ser um ser matemático. O tempo é tão estranho “*ao número numerante, como os cavalos e os homens são diferentes dos números que os contam e diferentes entre si*”. É somente como limite que o agora serve para medir, para numerar. Enquanto numera o agora é número, ainda que o “*número não pertença à coisa numerada*”. Pois, “*se há dez cavalos, a dezena não é eqüídea, ela está alhures (allothi)*”. Da mesma maneira,

¹⁹⁶ Derrida. *Ousia* e *Grammé*, op.cit. p. 98

¹⁹⁷ Idem, pp. 98-99.

“o agora não pertence à essência do tempo, está alhures ... fora do tempo, estranho ao tempo. Mas estranho como seu acidente”¹⁹⁸

Na delimitação heideggeriana esta estranheza é pensada como acidente, virtualidade, potência, etc., categorias constitutivas do sistema de oposições que configuram a metafísica no seu nascedouro, ou na sua fundação.

O agora é (1) “uma parte constitutiva do tempo e número estranho ao tempo”; (2) “parte constitutiva do tempo e parte acidental do tempo”. No sistema das oposições o agora é controlado pelo par conceitual ato-potência, essência-acidente, e pelas demais oposições solidárias a essas diferenças. A pluralidade das significações – todo o sistema dos “enquanto” - que se pode tomar acerca do agora, será reunida pois na diferença entre a potência e o ato. Derrida cita Aristóteles, *Física I*: “*as mesmas coisas podem ser ditas segundo a potência e o ato*” (191 b). Citando *Física III*, vê-se que o que organiza a pluralidade das significações (ou ainda, organiza a distribuição das significações), é a “*enteléquia do que está em potência, enquanto tal*” (201 ab).

Derrida considera ainda que esta definição do movimento, ato da potência enquanto potência, por se mostrar ambígua traz consigo, com relação ao tempo, duas conseqüências; que por sua vez levariam a uma compreensão do movimento e do tempo “*como presença em ato*”, ainda que eles não sejam “*nem entes (presentes) nem não-entes (ausentes)*”.¹⁹⁹ Vejamos o que Derrida nos diz sobre esta dupla conseqüência.

Por um lado, o tempo, como número do movimento, está do lado do não-ser, da matéria, da potência, do inacabamento. O ser em ato, a energia, não é o tempo, mas a presença eterna [Cita Aristóteles] “*É portanto evidente que os seres eternos, enquanto eternos, não são no tempo*”, *Física IV*,. 221 b. Mas, por outro lado, o tempo não é o não-ser, e os não seres não são no tempo. Para ser no tempo, é necessário ter começado a ser e a tender, como toda a potência, para o ato e para a forma “*É portanto evidente que o não-ser jamais será no tempo*”, 221 b.²⁰⁰

O que é aí colocado confirma então a indicação assinalada por Derrida: a de que o movimento e o tempo (em Aristóteles) não são nem presentes nem ausentes. E o fato de tais categorias serem compreendidas a partir do ser como

¹⁹⁸ Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. p. 99.

¹⁹⁹ Idem. p.100.

²⁰⁰ Idem, p. 99.

presença em ato demonstra que são submetidas e subtraídas “tanto à delimitação da metafísica como pensamento do presente quanto a sua simples inversão”.

E é levando em consideração esse jogo da submissão e da subtração, que os textos da história da metafísica devem ser lidos. O que implica que também devem ser lidos na abertura do rompimento heideggeriano, mas sem deixar de observar que é preciso ir além de “certas proposições ou conclusões nas quais esse rompimento teve de se deter, tomar recuo ou apoio”. Tal é o caso, por exemplo, da leitura de Aristóteles e de Hegel na época do *Ser e Tempo*; que por sua vez deve orientar a totalidade da leitura do texto heideggeriano, e com isto “permitir, em particular, pôr a questão de inscrição nesse conjunto da época de *Sein und Zeit*”.

Tendo em conta essa regra formal Derrida sugere três pontos de discussão: no primeiro, repito mais uma vez, ele vai questionar a proposição de Heidegger sobre o *conceito vulgar de tempo*, acrescentando que o conceito de tempo pertence antes à metafísica, dominada pelo pensamento da presença. Nesse sentido, todo o sistema de conceitos da história da metafísica – as determinações em cadeia da *Anwesenheit* – “desenvolve a dita ‘vulgaridade’ deste conceito”, não podendo, portanto, lhe opor um outro, visto que também o “tempo em geral pertence a conceitualidade metafísica”. É neste sentido ainda que o abalo da ontologia clássica realizada por Heidegger, apesar de *extraordinário*, permanece encerrado no âmbito da “gramática e do léxico da metafísica”.

No segundo ponto Derrida problematiza o que constitui o fechamento do *Ser e Tempo*. Diz ele: “não é fechando, é interrompendo *Sein und Zeit* que Heidegger se pergunta se a ‘temporalidade originária’ conduz ao sentido do ser”.²⁰¹ Isso significa que teria havido, após *Ser e Tempo*, um certo deslocamento, uma mudança de *horizonte* quanto ao tema do tempo, e de outros que *dele dependem*, principalmente o tema do *Dasein*, o tema da finitude e o tema da historicidade. Após *Ser e Tempo*, pois, estes temas “não constituirão mais o horizonte transcendental da questão do ser mas serão, de passagem, reconstituídos a partir da epocalidade do ser”.²⁰²

²⁰¹ Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. pp. 101-102. Para efeito de uma melhor clareza, cito o aludido por Derrida através da edição brasileira do *Ser e Tempo*, onde Heidegger então se pergunta: “Haverá um caminho que conduza do tempo originário para o sentido do ser? Será que o próprio tempo se revela como o horizonte do ser?” (*Ser e tempo*, parágrafo 82, p. 252, op.cit).

²⁰² Derrida. *Ousia e Grammé*, pp. 101-102.

O ponto problemático consiste, a partir daí, em delimitar a delimitação operada por Heidegger quanto aos movimentos de diferenciação da presença, tal qual são produzidos nos seus textos. O que já ocorria tanto no *Ser e Tempo*, como em outro trabalho de Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*, onde (segundo Derrida) a leitura dos textos heideggerianos da metafísica não permite distinguir, rigorosamente, em que perspectiva Heidegger estaria pensando a metafísica, ou melhor, em que sentido ele estaria pensando a determinação do sentido do ser (inaugurada então pelos gregos como presença, *Anwesenheit*). A indicação de Derrida é a de que Heidegger apela, simultaneamente, ora para uma determinação mais estrita da presença, a “*presença no sentido temporal da permanência*”. i.e. como *Gegenwärtigkeit* (*determinação fundamental da ousia*), ora ele apela para uma menos estrita, a presença como *Anwesenheit*, a presença em geral.

A hipótese de Derrida é que, após *Ser e Tempo*, a *Gegenwärtigkeit* em Heidegger se mostrará cada vez mais como um *retraimento* da presença em geral, “*o que, em A fala de Anaximandro, permitirá evocar um ungegenwärtig Anwesende*”. [presente (*Anwesende*) não-presente (*ungegenwärtig*)].²⁰³

O último ponto de discussão é “*o mais difícil, o mais inaudito, o mais questionante ... deixa-se apenas esboçar, anuncia-se em certas fissuras calculadas do texto metafísico*”.

Ou seja, Derrida está se referindo à problemática sobre as determinações da diferença no âmbito da metafísica. E aqui ele inclui tanto a determinação entre *Anwesen* (presença) – *Anwesenden* (presente), como a determinação heideggeriana da diferença entre o ser e o ente.

O autor vai recorrer então, mais uma vez, a uma passagem de *A fala de Anaximandro*, onde Heidegger diz: “*O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença entre o ser e o ente*”. Segundo a leitura de Derrida, o que esta fala quer dizer é que o esquecimento dessa diferença “*na determinação do ser em presença e da presença em presente*” se dissimulou de tal maneira, “*a ponto de lhe não restar sequer o rastro. O rastro da diferença apagou-se*”. A essência da presença, sendo tomada como o próprio presente, apaga a diferença entre a presença e o

²⁰³ É por este motivo que não se poderia pensar os movimentos de diferenciação da presença, que se produzem nos escritos de Heidegger, a partir da palavra latina *Prasenz*. Esta conota principalmente, como lembra Derrida, “*um outro retraimento sob a espécie da subjetividade e da representação*”.

presente. O que é esquecido é a diferença (quem se revela é o diferenciado), que se apaga sem deixar rastro.²⁰⁴

Reconstituo o argumento lançando mão, simultaneamente, do *Ousia e Grammé*, e do texto *La différance*, onde Derrida nos diz que ao encontrar um ponto de contato entre o seu texto e o texto heideggeriano, pôde pinçar o rastro inscrito nas análises efetuadas por Heidegger: “*não em direção a uma outra presença ou em direção a uma outra forma de presença, mas em direção a um texto totalmente outro*”. Isso porque “*semelhante rastro não pode ser pensado more metaphysico. Nenhum filosofema está preparado para o controlar. Ele é isso mesmo que deve furtar-se ao controle. Só a presença se controla*”.²⁰⁵

Com esta perspectiva em mente Derrida propõe desenvolver uma questão levantada por Heidegger, sobre o que seria a presença do presente, i.e. a essência do presente. Essa questão aparece na demonstração heideggeriana sobre o esquecimento do ser operado pela ontologia clássica, que ao esquecer a diferença entre o ser e o ente, estaria esquecendo a diferença entre a presença e o presente.

Desde a aurora, parece que a *presença* e o ente-*presente* sejam, cada um do seu lado, separadamente algo. Imperceptivelmente, a presença vem a ser ela mesma um presente ... A essência da *presença* (*Das wesen des Anwesens*) e, deste modo, a diferença entre a *presença* e o presente é esquecida. *O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença entre o ser e o ente.*²⁰⁶

Posteriormente Derrida recorta mais uma passagem de *A fala de Anaximandro*, em que fica expressamente indicado que com este esquecimento, ou apagamento da diferença, o rastro teria se dissipado. Nesse movimento o que se revela é o diferenciado, ou seja, o presente e a presença, ainda que essa revelação não seja percebida enquanto diferenciado.

O esquecimento do ser faz parte da própria essência do ser, por ele velada. O esquecimento pertence tão essencialmente ao destino do ser que esse destino começa precisamente como desvelamento do *presente* na sua *presença*. Isso quer dizer: a História do ser começa pelo esquecimento do ser naquilo em que o ser recolhe a sua essência, a diferença com o ente. A diferença não comparece. Mantém-se esquecida. Só o diferenciado – o presente e a presença (*das Anwesende und das Anwesen*) – se revela, mas não *enquanto* diferenciado. Pelo contrário, o rastro matinal (*die fruhe Spur*) da diferença apaga-se desde o momento em que a presença surge como um ente-*presente* (*das Anwesen wie ein*

²⁰⁴ Vale observar que se em Heidegger o esquecimento do ser faz parte da estrutura do ser, em Derrida, o apagamento da estrutura do rastro faz parte da estrutura do rastro.

²⁰⁵ Derrida. *Ousia e Grammé*, op.cit. p. 103.

²⁰⁶ Heidegger (*A fala de Anaximandro*) apud Derrida, in: *La différance*, op.cit. p. 57.

Anwesendes erscheint) e encontra a sua proveniência num (ente-) presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden*).²⁰⁷

Tendo isto em conta Derrida vai dizer que este apagamento deve ser sulcado no texto metafísico, onde o autor poderá recuperar o rastro inscrito. Essa recuperação vai ocorrer nos moldes que informa a escrita derridiana: a de que o apagamento da estrutura do rastro faz parte da estrutura do rastro. Será, portanto, a partir dessa estrutura que se poderá recuperar o rastro inscrito. Recorto uma passagem do texto do autor que corrobora o que estou dizendo.

O apagamento do rastro precoce (*die Frühe Spur*) da diferença é portanto “o mesmo” que o seu sulcamento no texto metafísico. Este deve ter guardado a marca daquilo que perdeu ou reservou; pôs de lado. O paradoxo de uma tal estrutura é, na linguagem da metafísica, esta inversão do conceito metafísico que produz o efeito seguinte: o presente torna-se signo do signo, rastro do rastro. Ele não é mais aquilo para que em última instância reenvia todo reenvio. Torna-se uma função numa estrutura de reenvio generalizado. É rastro e rastro do apagamento do rastro.²⁰⁸

É por isto, dirá ainda Derrida, que o texto heideggeriano não se mostra contraditório, ou não se apresenta enquanto tal, quando pensa conjuntamente o “apagamento absoluto do ‘rastro matinal’ da diferença e o que a mantém, como rastro, abrigada e olhada na presença”.²⁰⁹

No texto *La différance* isto é colocado nos seguintes termos: “*Depois de ter dito o apagamento do rastro matinal, Heidegger pode portanto, na contradição sem contradição, subscrever a cunhagem do rastro*”.²¹⁰ Dando seguimento a esse argumento o autor lança mão, nos dois textos que ora tratamos, de uma passagem do texto heideggeriano que viria corroborar a referida indicação

A diferença entre o ser e o ente não pode, todavia, vir em seguida à experiência como um olvidado a não ser que ela esteja já descoberta com a presença do presente (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) e cunhada deste modo num rastro (*so eine Spur geprägt hat*) que permanece guardado (*gewart bleibt*) na língua à qual advém o ser.²¹¹

Daí ser necessário reconhecer que os nomes que damos às “*determinações de semelhante rastro ... pertencem enquanto tais ao texto metafísico que abriga o rastro e não o próprio rastro*”. Isto porque não há uma essência do rastro. De

²⁰⁷ Heidegger apud Derrida, in: *Ousia e Grammé*, p. 104.

²⁰⁸ Derrida. *La différance*, op.cit. p. 58;

²⁰⁹ Idem. *Ousia e Grammé*, p. 104.

²¹⁰ Idem. *La différance*, p. 59.

²¹¹ Heidegger apud Derrida: *La différance* (p. 59), *Ousia e Grammé* (p. 104).

igual modo é necessário reconhecer que “*as determinações que nomeiam a diferença são sempre de ordem metafísica*”. Tal seria o caso não somente da determinação entre a presença e o presente, mas também da determinação da diferença, proposta por Heidegger, entre o ser e o ente.

Lembremos que esta outra face da discussão de Derrida com o pensamento heideggeriano, procura pôr em foco a idéia de ligação implicada na *différance*. Daí o esforço de recuperação do rastro inscrito (i.e. não informado pela oposição presença-ausência) nos textos do filósofo alemão, com vistas a afirmação de uma “diferença” – a *différance* - anterior à questão do ser,²¹² no caso em questão, anterior à diferença entre ser e ente.

Este tratamento da *différance* (“rastro do rastro”) em sua dimensão espaço-temporal, não por acaso contou com o apoio do polêmico debate levantado por Aristóteles no livro *Física IV*. Isso porque, a partir daí, Derrida pôde situar de uma outra maneira o que no tópico 3.1 (Escritura e rastro) foi anunciado como uma das faces da *différance* – a escritura como um indecível,²¹³ ou seja, como algo que permite pensar a alteridade como uma heterogeneidade que não é primeiramente oposicional. “*Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, com différence*” (Políticas da diferença, p. 33).²¹⁴

Isto quer dizer que a *différance* como um indecível, diferencialidade (primeira) que tem como suporte a idéia de ligação entre tempo e espaço, alude a um “entre”, ou melhor, apela no próprio âmbito dessa ligação, dada pela *différance* como um movimento de espaçamento – como “devir-tempo” do espaço, “devir-espaço” do tempo – para o estabelecimento de uma coexistência específica. E que na concepção derridiana de escritura quer dizer: suportar, contornar e acolher ao mesmo tempo, a heterogeneidade, ou as oposições, como por exemplo, a oposição presença-ausência, sujeito-objeto, etc. O que quer dizer ainda que, ao mesmo tempo que essa diferencialidade primeira suporta, contorna e

²¹² É por este motivo que Derrida, após lançar esta idéia – a de que o rastro seria anterior à questão do ser, vai dizer o que segue: “Aquilo que, portanto, Heidegger quer marcar, é o seguinte: a diferença entre o ser e o ente, o olvidado da metafísica desapareceu sem deixar rastro. O próprio rastro da diferença se dissipou. Se admitirmos que a *différance* (é) (ela mesma) diversa da ausência, se ela é *rastro*, seria necessário falar aqui, tratando-se do esquecimento da diferença (entre o ser e o ente), de uma desaparecimento do rastro do rastro.” *La différence*, op.cit pp. 57-58.

²¹³ Como vimos no referido tópico, um dos aspectos da escritura como um indecível liga-se à disseminação, um movimento que ao introduzir a diferença no interior do mesmo, rompe com o círculo (do discurso polissêmico) que alimenta e promove a multiplicação de identidades.

²¹⁴ Derrida. *Políticas da diferença*, op.cit. p. 33.

acolhe tudo o que se recebe na linguagem, ela também deixa entrever tudo aquilo que se exclui por meio da linguagem.

Um outro aspecto desta problemática sobre a possibilidade da justiça será tratada a seguir, a partir da linguagem do direito, e que ganha uma certa gravidade na medida em que Derrida terá que se defrontar, de um modo mais tangível, com a autoridade do conceito de sujeito tal como atualizada por essa linguagem, que nas modernas sociedades ocidentais é geralmente associada à idéia de justiça – uma justiça que exige instalar-se no direito como “força de lei”.