

1

O sujeito é uma fábula: humanismo, metafísica e falo-logo-fono-centrismo

Houve aliás um tempo, nem longínquo nem terminado, em que “nós os homens ‘queria dizer’ nós os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios.

J. Derrida

Se é impossível demarcar, delimitar ou mesmo pretender indicar quando, quem ou por onde começa o questionamento da existência do sujeito clássico, essa impossibilidade não é decorrência de uma falha metodológica. Trata-se principalmente do fato de que o questionamento da existência do sujeito clássico se dá *a partir* de uma série de feixes que se entrecruzam, no contexto de pensamentos que, cada um a seu modo, irão apontar para lacunas e falhas na construção do conceito desse sujeito. Por esse caminho, seria possível, portanto, falar em desconstrução do “sujeito” muito antes de Jacques Derrida propor essa palavra, antes também de Heidegger ter proposto a destruição da metafísica, expressão da qual decorre o termo derridiano “desconstrução”.

Pensadores como Freud e Nietzsche, por exemplo, mostraram a impossibilidade de sustentar o fundamento – o *subjectum* – do conceito clássico de sujeito a partir de alguns fatores, entre os quais a descoberta do inconsciente, a crise da representação e de sua capacidade de trazer à tona o objeto, e a chamada virada linguística, a partir da qual a linguagem passa a ser entendida não mais como adequação, mas como resultante de processos nos quais palavras como “alteridade” e “inconsciente” vão se infiltrar, provocando rachaduras nas paredes que até então sustentavam o edifício da metafísica ocidental¹ (DUQUE-ESTRADA, 2009, p. 17-43).

¹ No que diz respeito à linguagem, Derrida dará imensa contribuição na desconstrução dessas paredes do edifício da metafísica ao refletir sobre a ligação arbitrária entre significante e significado, expressa no conceito de signo na linguística de Saussure. Sobre esse tema, ver neste capítulo a seção “Fono-falo-logo-centrismo”.

Por ter apontado para essas rachaduras, que muitos autores gostariam de ignorar, paira sobre o pensamento pós-moderno – denominação vaga, generalista e imprecisa que pretende reunir sob um mesmo arcabouço de pensamento todos aqueles que, mesmo por caminhos distintos, são críticos da metafísica e de seu fundamento humanista – a suspeita de ter desconstruído, destruído ou liquidado o sujeito, acusação que em geral vem acompanhada de um apelo que pretende “trazer de volta” esse sujeito, perdido não desde sempre, mas dado como perdido *a partir* do momento em que esses pensamentos indicam que o sujeito clássico é uma construção datada, cujo fim próximo Michel Foucault anunciou.

Esse apelo de volta ao sujeito vem em geral acompanhado de um diagnóstico do mundo contemporâneo que é irrefutável – o desmantelamento das instituições, as guerras étnicas, o terrorismo, o recrudescimento nos modos de exploração no capitalismo tardio, a expansão da violência urbana são apenas algumas das mazelas atribuídas à liquidação do sujeito, a partir dos pensamentos que propuseram pensar não mais em identidade, mas em processos de identificação, e da crítica ao universalismo da razão, que na tradição tem deixado de fora mulheres, crianças, animais, natureza, negros, índios, para citar apenas alguns dos excluídos do conceito clássico de sujeito (DUQUE-ESTRADA, 2005).

De alguma forma, pode-se afirmar que o pensamento da desconstrução é um pensamento que se faz *a partir* da constatação dessa ausência de fundamento, *a partir* da constatação de que os discursos são construções, tentativas de afirmação e de apropriação da verdade, discursos cuja construção estaria intimamente associada à força. O fundamento se funda não porque seja sólido, mas porque é forte, porque é capaz de extrair da força do discurso – falo-logo-fono-cêntrico, como se verá – sua legitimidade (DERRIDA, 2007a).

Derrida discute a questão da força quando recupera a expressão de Montaigne citada por Pascal, *fundamento místico da autoridade*: “Nada, segundo somente a razão, é justo por si; tudo se move com o tempo. O costume faz toda equidade, pela simples razão de ser recebida; é o *fundamento místico da autoridade*”. (PASCAL citado em DERRIDA, 2007a, p. 20, grifo meu). Derrida encontra em Montaigne a afirmação de que não se obedece a leis porque sejam justas, mas porque são leis, porque a autoridade das leis está carregada desse caráter místico percebido por Pascal. Derrida cita o seguinte trecho de Montaigne:

Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o *fundamento místico de sua autoridade*, elas não têm outro [...]. Quem as obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve (MONTAIGNE citado em DERRIDA, 2007a, p. 21, grifo meu).

Na associação entre força e justiça Derrida quer demonstrar que esse caráter místico da autoridade está numa força instauradora, que se fundamenta a si mesma desde a sua fundação. Derrida problematiza a ideia de fundação da verdade e da justiça e mostra como o pensamento de Pascal reúne justiça e força e “faz da força uma espécie de predicado essencial da justiça”. Nas palavras de Pascal, citadas por Derrida,

A justiça sem a força é impotente [por outras palavras: a justiça não é justiça, ela não é feita se não tiver a força de ser ‘enforced’; uma justiça impotente não é uma justiça, no sentido do direito]; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque sempre há homens maus; a força sem a justiça é acusada. É preciso pois colocar juntas a justiça e a força; e, para fazê-lo, que aquilo que é justo seja forte, ou que aquilo que é forte seja justo (PASCAL citado em DERRIDA, 2007a, p. 19).

As conexões que Derrida faz a partir dos pensamentos de Montaigne e Pascal o levarão a afirmar que “a necessidade da força está, pois, implicada no justo da justiça”, o que o leva a apontar laços indissolúveis entre força e justiça. “Não obedecemos a elas [as leis] porque são justas, mas porque têm autoridade” (DERRIDA, 2007a, p. 21). Ele está recorrendo a mais uma expressão de Montaigne, quando este diz que “nosso próprio direito tem, ao que dizem, ficções legítimas sobre as quais ele funda a verdade de sua justiça (MONTAIGNE citado em DERRIDA, 2007a, p. 22). A expressão “ficção legítima” interessa a Derrida, que indicará a existência dessa ficção em todo discurso e na origem da autoridade, da fundação ou do fundamento.

Um dos exemplos nos quais ele problematiza o fundamento da autoridade – questão que se articula com o problema do *autos*, do próprio, do sujeito, do *subjectum*, daquilo que subjaz – é quando discute a Declaração de Independência dos Estados Unidos (DERRIDA, 2002a) e pergunta: quem assina, e com que suposto *próprio nome*, um ato declaratório que funda uma instituição? Nas palavras de Derrida,

Uma assinatura dá ou concede crédito a si mesmo, em um golpe único “de força”, que também é um traço [golpe] de escrita, como o direito de escrever. O “golpe de força” constrói o direito, funda o direito ou a lei, atribui direito, traz a lei à luz do dia (DERRIDA, 2002a, p. 50)².

Esse golpe de força que produz o primeiro fundamento, que institui essa “ficção legítima”, seria o que explica o caráter místico do fundamento da autoridade.

A fim de articular a questão do fundamento com a questão do sujeito, arrisco-me aqui numa analogia: será que se poderia pensar no “sujeito místico da identidade” – em que a afirmação “eu sou” só pode se dar a partir do exercício de uma certa força de autoridade de um “eu” que se institui como fundamento de si mesmo – como uma ficção legítima, como uma força instauradora da lei?

Por esse caminho, o retorno ao sujeito não seria uma possibilidade, dado que a desconstrução vai indicar que não há uma topografia capaz de dar conta desse sujeito, não há o lugar original para onde retornar, porque na origem, em toda origem, o que há é sempre esse fundamento místico, essa “ficção legítima”, essa assinatura que se institui a si mesma, que se autoinventa. Ou, como dito por Foucault: “O homem é uma invenção recente cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente” (FOUCAULT, 2002, p. 536).

A questão do sujeito, colocada por Jean-Luc Nancy em 1986 e respondida por um conjunto de pensadores que de alguma forma problematizavam a maneira tradicional de pensar sobre sujeito e sobre humanismo, é o tema da conversa de Nancy com Derrida, que começa questionando o pressuposto da existência de um sujeito que teria sido liquidado. O sujeito está reinterpretado, deslocado, reinscrito, mas não liquidado, e o pretense diagnóstico de liquidação do sujeito denunciaria a ilusão de uma reabilitação, uma promessa de salvação (DERRIDA, 1992a, p. 270).

Partindo do questionamento desse diagnóstico, Derrida propõe um duplo e simultâneo gesto: reconhecer a importância e a radicalidade do gesto heideggeriano ao afirmar que o *Dasein* não pode ser reduzido a uma subjetividade, pontuando o valor dessa ruptura heideggeriana com as filosofias da

² Em todas as referências em que o original está em outro idioma, as traduções são minhas, à exceção da tradução de *Éperons*, onde compartilho a autoria da tradução com Rafael Haddock-Lobo.

consciência; e ao mesmo tempo mostrar que em muitas circunstâncias o *Dasein* ainda é o sujeito que responde à questão do quem, tal qual aparece na formulação de Nancy³.

Nesse duplo gesto em relação a Heidegger, Derrida argumenta que o *Dasein* ainda guarda os sinais essenciais do sujeito tal qual ele foi pensado pela tradição metafísica e pelo aparato ético-jurídico que institui o sujeito de direitos. Liberdade, capacidade de decisão, consciência moral e responsabilidade são alguns dos traços que Derrida vê na formulação do *Dasein*. Apesar de reconhecer que Heidegger fez um imenso esforço para romper com o conceito de sujeito, Derrida dirá que essa ruptura não se dá completamente.

No entanto, num gesto de filiação a Heidegger, Derrida também não admitirá imputar ao filósofo alemão a acusação de liquidação do sujeito: “Qualquer que tenham sido os movimentos do pensamento de Heidegger depois de ST [*Ser e Tempo*] e depois da analítica existencial, eles nada deixaram para trás ou liquidado”, diz Derrida a Nancy (DERRIDA, 1992a, p. 272).

Paulo Cesar Duque-Estrada trabalha com esse duplo gesto derridiano – o de reconhecer a força do pensamento de Heidegger no que diz respeito à crítica ao humanismo, mas ao mesmo tempo apontar como Heidegger acabaria “reafirmando, em um nível ainda mais refinado e mais potente, aquilo mesmo que é alvo de sua crítica” (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 250). O autor procura mostrar como Derrida vê na crítica de Heidegger ao humanismo uma insistência no homem, na medida em que o *Dasein* não abalaria “a estrutura referencial de presença a si que é intrínseca ao conceito e ao valor de homem” (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 251).

Vou tentar trilhar os passos de Derrida nesse duplo gesto indicado por Duque-Estrada, duplo gesto que se repete em diversos outros momentos em que Derrida trabalha a partir de Heidegger.

No diálogo com Nancy, Derrida recusa qualquer discussão sobre o lugar do sujeito, indicando a impossibilidade de “reconstituir ou restituir” o que foi desconstruído por Heidegger.

Quando Heidegger descreve as características do *Dasein*, começa afirmando que o *Dasein* não tem nenhum conteúdo essencial: “O *Dasein* sempre

³ A pergunta que orienta o debate é: “Quem vem depois do sujeito? Um discurso, em uma época recente, concluiu pela sua liquidação”.

se compreende a si mesmo a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 39)⁴. O *Dasein* compreenderia a si mesmo não por uma essência dada previamente, mas a partir de sua existência, e teria a capacidade de compreensão de todos os outros entes.

O *Dasein* possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes: o primeiro é um primado ôntico: o *Dasein* é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado ontológico: com base em sua determinação da existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico”. Pertence ao *Dasein*, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutivo da compreensão da existência, uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser do *Dasein* (HEIDEGGER, 2002a, p. 40).

Quando Heidegger justifica a escolha pelo privilégio que dará à questão do ser, apresenta o *Dasein* como o “ente a ser interrogado primeiro”, mas também como aquele que, “desde sempre, se relaciona e se comporta com o que se questiona nessa questão” (HEIDEGGER, 2002a, p. 41).

Depois de afirmar que o *Dasein* não tem essência, Heidegger vai mostrar que a estrutura primordial do *Dasein* – ser ou estar-aí – é apenas possibilidade de ser.

A “essência” do *Dasein* está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas do *Dasein* são sempre modos possíveis de ser e somente isso (HEIDEGGER, 2002a, p. 78).

Por esse caminho, Heidegger vai afirmar que o *Dasein* é sempre “possibilidade de ser”, é apenas poder-ser, ou seja, não é ser algo definível previamente, e está desde sempre lançado nesse “aí”.

Derrida toma esse “estar lançado” heideggeriano como um ponto de ruptura em relação ao qual não se pode mais retroceder. Essa ruptura com a afirmação de uma “metafísica da presença” – que para ele, no contexto das filosofias da consciência, se constitui na afirmação de um sujeito estável – terá, como ele vai buscar demonstrar, implicações éticas, jurídicas e políticas. A insistência no sujeito clássico da tradição seria uma forma de não considerar a singularidade do “quem”, que, nas palavras de Derrida, “não é a individualidade

⁴ Todas as citações de ST são da tradução brasileira, mas adaptadas por mim para manter o termo *Dasein* no original.

de uma coisa idêntica a si mesma”. Singularidade seria um deslocamento para responder ao apelo do outro, antes mesmo de qualquer tipo de identificação a si (DERRIDA, 1992a, p. 276). É nessa resposta ao apelo do outro, nisso que ele chamará de duplo sim, que a questão do sujeito se liga a essas implicações éticas que vão interessar ao filósofo.

Mesmo ao reconhecer em Heidegger uma importante ruptura com a formulação de um sujeito, e a creditar a Nietzsche e a Freud contribuições a esse processo de questionamento do sujeito clássico, Derrida diz que não é possível encontrar o ponto inicial em que a filosofia teria afirmado a presença de um sujeito para mostrar como são antigas, na tradição, as interrogações a respeito do sujeito. Em Husserl, Derrida dirá que o ego aparece marcado pelo não-ego, um indicativo de afirmação e negação. Paradoxos análogos apareceriam em Descartes, Kant e Hegel, argumento que Derrida usará para propor que se “desomoginize” a referência a qualquer coisa como o sujeito: “Nunca houve para ninguém O Sujeito, eis o que eu gostaria de começar por dizer. O sujeito é uma fábula” (DERRIDA, 1992a, p. 279).

Para Derrida, a colocação da questão do sujeito faria parte de um pensamento que insiste em afirmar a existência de um ser-presente. O conceito de homem, Duque-Estrada pontua, aparece em Derrida como sendo inseparável do que o filósofo chama de metafísica da presença.

Isto quer dizer, por um lado, que o pensamento metafísico tem toda a sua linguagem organizada e enclausurada em torno da suposta presença ou do suposto presente de “algo”, uma origem, um fundamento, um princípio universal, etc., e, por outro lado, que a este suposto “algo” presente encontra-se relacionado, de um modo necessário e estrutural, o próprio Homem (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 254).

Derrida indica que isso que chamamos de sujeito não é nem a origem absoluta nem a vontade pura, nem a identidade a si ou a presença a si de uma consciência, mas sim essa não-coincidência a si (DERRIDA, 1992a, p. 280). Esse deslocamento em relação ao sujeito clássico da tradição, que Derrida atribui a Heidegger, tem consequências imensas e ainda não totalmente dimensionadas em seus aspectos políticos. Uma dessas consequências diz respeito ao problema da responsabilidade do “sujeito”. Derrida associa esse “sujeito” ao princípio do

cálculo, presente na política, no direito e na moral. E, sem renegar a necessidade do cálculo (“O cálculo é necessário e eu nunca fui contra o cálculo”), afirmará:

Se falo tão freqüentemente do incalculável ou da indecidibilidade, não é por simples gosto pelo jogo ou para neutralizar as decisões, ao contrário: acredito que não há responsabilidade nem decisão ético-política que não deva atravessar a prova do incalculável e do indecidível (DERRIDA, 1992a, p. 287).

O conceito de sujeito estaria ainda preso não apenas ao cálculo, mas também a uma estrutura de fechamento e de identidade a si que ainda lhe confere um caráter dogmático. Guardada uma grande distância, Derrida indica que o mesmo aconteceria com o conceito de *Dasein*, um conceito que ocuparia ainda um lugar análogo ao do sujeito clássico tradicional. Derrida está interrogando o fato de que, embora Heidegger insista em afirmar que o *Dasein* não é o homem, somente ao homem é dada a possibilidade de se tornar sujeito, ou de estar lançado no mundo e se tornar *Dasein*. O que ele pretende ao associar o sujeito ao cálculo e ao questionar a sobreposição que vê entre o *Dasein* e o homem é examinar “toda a maquinaria conceitual que tem permitido falar em ‘sujeito’ até aqui” (DERRIDA, 1992a, p. 288).

Derrida questiona as críticas feitas ao pensamento da desconstrução, ao qual se atribui a liquidação do sujeito, mais um gesto “relativista” que reforçaria as acusações de niilismo ou negativismo contra as quais o filósofo vai se bater ao longo da entrevista com Nancy. Essa maquinaria a que ele se refere sustentaria algumas das características desse “sujeito”, fundamentadas, lembra Derrida, na presença do ser: presença a si, identidade a si, propriedade, personalidade, ego, consciência, vontade, intencionalidade, liberdade e humanidade (DERRIDA, 1992a, p. 288).

A essas características ele vai contrapor a *différance*, o rastro e a expropriação, não como categorias de oposição, mas como quase-conceitos que permitem o questionamento da presença do ser e abrem espaço para a afirmatividade que não se endereçaria ao sujeito e que colocaria o problema da ética e da política em outros termos, alterando as concepções de direito, moral e justiça.

Essa seria uma tarefa por vir, cujo enfrentamento passaria, em última análise, pelo que distingue o chamado “sujeito humano” ou o *Dasein* de todas as

outras formas de relação ao si ou ao outro “enquanto tal” (DERRIDA, 1992a, p. 289). Ele explica:

Alguma coisa desse apelo do outro deve se manter não reapropriável, não subjetivável, de uma certa maneira não identificável, pura suposição, para se manter como *do outro*, apelo *singular* à resposta ou à responsabilidade. É por isso que a determinação do “quem” singular, em todo caso sua determinação como sujeito, se mantém sempre problemática. E deve se manter (DERRIDA, 1992a, p. 290).

Derrida quer mostrar como em Heidegger o outro é sempre humano e como o humano é privilegiado, único dotado de consciência moral – da qual os animais estão excluídos. Essa exclusão aparece em Heidegger, que afirma que só o homem é formador de mundo e é o único ente cujo mundo tem tanto o caráter ôntico quanto o ontológico. No que chama de “consideração comparativa”, Heidegger vai estabelecer distinções que podem ser lidas como o estabelecimento de uma hierarquia: “1. a pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*” (HEIDEGGER, 2003a, p. 207, grifos do autor).

A partir dessa afirmação, Heidegger vai avançar nas tentativas de encontrar o que diferencia o homem do animal, questionando a diferenciação entre racionalidade e irracionalidade como a única que poderia explicar a diferença entre homem e animal. Diz ele:

A questão é que a própria diferença entre homem e animal é difícil de determinar. Em verdade, é fácil dizer: um é um ser racional, o outro é irracional. Mas a questão é justamente: o que significam aqui razão e irracionalidade? Mesmo se isto é clarificado, permanece incerto se justamente essa diferença é o mais essencial e metafisicamente relevante (HEIDEGGER, 2003a, p. 208).

Embora nesse texto Heidegger deixe em suspenso as possibilidades de diferenciação entre homem e animal, em *Carta sobre o Humanismo* ele volta ao tema para afirmar que o animal é desprovido de linguagem, questão que Derrida discute. Antes de seguir adiante, é importante lembrar que a concepção heideggeriana nega à linguagem esse mero caráter de instrumento de comunicação. Por isso ele dirá que “falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra” (HEIDEGGER, 2003b, p. 7). Para Heidegger, como nos lembra Gianni Vattimo (2002, p. 61), é na linguagem que se constitui a pré-compreensão

do mundo em que o *Dasein* é lançado. Heidegger associa mundo e linguagem, se aqui estamos falando do aspecto ontológico de ambos. E, ao articular mundo e linguagem, afirmará que os animais também são privados de linguagem:

Porque as plantas e os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só essa clareira é “mundo” –, por isso, falta-lhes a linguagem (HEIDEGGER, 1991, p. 12).

Derrida discute a ideia de que a linguagem, seja na tradição, seja na concepção heideggeriana, seria um privilégio do homem. A superioridade do humano em relação ao animal seria o fundamento de toda a “estrutura sacrificial”, expressão do filósofo para explicar a “força viril do macho adulto”. Nessa estrutura sacrificial, autoridade e autonomia são atributos mais do homem do que da mulher, mais da mulher do que do animal, mais do adulto do que da criança.

Em um breve parêntese, mas que me interessa ressaltar, ele diz:

A condição feminina, notadamente do ponto de vista do direito, se deteriorou entre os séculos XIV e XIX na Europa, atingindo seu pior momento quando o código napoleônico inscreveu no direito positivo o conceito de sujeito do qual nós falamos (DERRIDA, 1992a, p. 295).

Esse período a que Derrida se refere é o período da instituição do conceito de sujeito – da razão, segundo o cogito cartesiano; dos direitos, segundo a Declaração Universal dos Direitos do Homem, da Revolução Francesa – e coincide com o que ele chamou de deterioração da condição feminina.

Rousseau e Kant foram autores que buscaram associar feminino e irracionalidade, fazendo da razão privilégio masculino por excelência. Em *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, Kant chega a dizer que as mulheres são incapazes de trabalho intelectual: no conceito kantiano, a capacidade da mulher se restringe a sentir, não a raciocinar, proposição que, como observa Adília Maia Gaspar (2009), carrega um profundo paradoxo: coube ao filósofo da razão universal negar às mulheres o acesso a esta mesma razão que se pretendia universal.

Retomo o trilho da estrutura sacrificial, que explica o título da entrevista com Jean-Luc Nancy: é preciso comer (*il faut bien manger*). Derrida está se referindo a um esquema de apropriação do outro que, uma vez reconhecido como

inevitável, levaria ao que o filósofo chamou de uma regra do comer bem, o “refinamento sublime” no respeito ao outro. O “comer” a que ele se refere seria a admissão da impossibilidade de apropriação, a resistência do outro a permanecer sempre como outro, não-assimilável, não-aniquilável, não-apropriável.

A questão moral não é portanto nem jamais foi: é preciso comer ou não comer, comer isso e não aquilo, o vivente ou o não-vivente, o homem ou o animal, mas já que é preciso comer bem de qualquer modo, e que é bom, e que não há outra definição de bem, como é preciso comer bem? O que isso implica? O que é comer? Como regular essa metonímia da introjeção? (DERRIDA, 1992a, p. 296).

Para ele, a máxima do “comer” estaria ligada a essa estrutura sacrificial e à definição do que é um ser-vivente. O animal, por exemplo, não é considerado um ser vivente porque sua morte pelo humano está autorizada, justificada e denegada por essa estrutura. O “comer” também se articula com o que Derrida chama de responsabilidade excessiva. O filósofo está distinguindo responsabilidade moral – apenas o cumprimento de regras – da responsabilidade infinita que admite o inapropriável do outro e reconhece o caráter indecível de toda decisão, como ainda se verá no último capítulo. Derrida estaria, assim, afirmando que a relação com o outro, para ser de respeito, deve ser desigual – aquilo que, tomando a expressão levinasiana, ele chamará de dissimetria absoluta do outro. O dissimétrico seria o que escapa ao cálculo, ao limite, à medida, à distribuição racional, e o que precisa ser “comido” para não ser denegado ou eliminado.

Derrida aponta como a questão da definição do que é ser-vivente hoje permeia as discussões sobre bioética, como a clonagem, as técnicas de eutanásia, transplante de órgãos e de reprodução assistida, que definem o direito do Estado

de legislar sobre um ser-vivente e estão articuladas com a determinação falo-logo-fono-cêntrica implicada na instituição do “quem”⁵.

A crítica ao humanismo

Quando apresenta o *Dasein*, Heidegger afirma que sua essência está em sua existência: “As características constitutivas do *Dasein* são sempre modos possíveis de ser e somente isso” (2002a, p. 78). Ele faz questão de frisar que o modo de ser do *Dasein* é não ter *quididade*, palavra usada na tradução brasileira como sinônimo de *essência*, e seu traço principal é ser “possibilidade”:

E é porque o *Dasein* é sempre essencialmente sua possibilidade que ele *pode*, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. O *Dasein* só pode perder-se ou ainda não ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ele é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo (HEIDEGGER, 2002a, p. 78, grifos do autor).

Heidegger vai defender assim que há, no *Dasein*, um primado da existência diante da essência. A segunda característica do *Dasein* que define seu modo de ser é a compreensão do seu próprio modo de ser, que se dá “antes de toda psicologia, antropologia e, sobretudo, biologia” (2002a, p. 81). O modo dessa compreensão do ser é, para Heidegger, apreendido num deixar e fazer ver privilegiado, que se diferencia de todos os entes que não têm o modo de ser do *Dasein*. Esse privilégio do *Dasein* será depois interrogado por Derrida como um privilégio do homem ao qual Heidegger ainda estaria preso.

⁵ Na esteira de crítica de Heidegger ao humanismo, abre-se um imenso debate sobre aquilo que ele chamou de tecnociência (HEIDEGGER, 2002b). De forma muito resumida, Heidegger dirá que a história da metafísica é a história do esquecimento do ser, e que faz parte desse esquecimento do ser a redução radical de todas as coisas à condição de objeto, incluindo aí o homem. A principal característica dessa radicalidade seria a disponibilidade de todos os objetos – novamente incluindo aí o homem – ao pensamento do cálculo, no qual a tecnociência transformaria todas as coisas em fundo de reserva, estoque, maximização dessa disponibilidade. Heidegger usa como principal exemplo a energia atômica e as usinas hidroelétricas, mostrando como o rio Reno é transformado em objeto fornecedor de pressão hidráulica para a usina hidroelétrica. O exemplo, como lembra Duque-Estrada, já está se tornando “bucólico”, se comparado a outras situações que vivemos hoje, como a engenharia genética, as armas biológicas, a expansão da internet e dos mecanismos de informação em tempo real (DUQUE-ESTRADA, 2006). Abre-se, aqui, uma ampla perspectiva de debates sobre as consequências da crítica ao humanismo (RÜDIGER, 2006), debate que foge ao escopo desse trabalho e se constitui numa das possibilidades de continuação dessa pesquisa.

Na França, a tradução oficial do termo heideggeriano *Dasein* por “realidade humana” gerou diversos equívocos de interpretação de *Ser e Tempo*. Um desses equívocos é a interpretação de Jean-Paul Sartre do pensamento heideggeriano, o que aparece no texto *O Existencialismo é um Humanismo*, em que Sartre afirma: “Há pelo menos um ser no qual a existência *precede* a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a *realidade humana*” (SARTRE, 1973, p. 12, grifos meus).

A partir dessa compreensão equivocada das proposições heideggerianas – que, ao contrário do que afirma Sartre, não propõe existência como etapa anterior para que o *Dasein* alcance uma essência –, o filósofo francês vai afirmar que primeiro o homem “não é nada”, para depois ser “aquilo que ele faz”. Nas palavras de Sartre (1973, p. 12), “o homem primeiro existe, ou seja, que o homem, antes de mais nada, é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar no futuro”. Por esse caminho, Sartre vai defender a ideia de responsabilidade de escolha por esse vir-a-ser do homem. Em suas palavras,

Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência (SARTRE, 1973, p. 12).

Em 1947, dois anos depois da publicação do texto de Sartre (que originalmente era uma conferência), Heidegger responde a uma carta de Jean Beaufret, cuja principal questão era: como recolocar um novo sentido à palavra “humanismo”? O resultado é o texto *Carta sobre o Humanismo*, em que Heidegger vai defender que a essência do homem é não ter essência, e o humanismo é mais um pensamento – entre tantos ismos – incapaz de dar conta da questão do ser. Para ele, toda a teoria – seja a filosofia, a antropologia, ou as ciências sociais – que tenta dizer o que é o homem, conferindo-lhe uma essência, está reduzindo o homem a uma característica específica, fazendo assim uma injustiça com as outras características.

Heidegger vai se referir diretamente ao fato de a interpretação de Sartre para o *Dasein* estar presa à concepção metafísica de humanismo, que

permaneceria sendo mais uma forma de esquecimento do ser, questão sobre a qual Heidegger quer refletir:

Sartre, pelo contrário, exprime assim o princípio do existencialismo: a existência precede a essência. Ele toma, ao dizer isso, *existentia* e *essentia* na acepção da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte essa proposição. Mas a inversão de uma frase Metafísica permanece uma frase metafísica. Com esta frase, permanece ele com a Metafísica, no esquecimento da verdade do ser (HEIDEGGER, 1991, p. 14).

Embora Heidegger estivesse, assim, procurando afastar-se do humanismo, da metafísica e da interpretação sartreana de ST (“A frase capital do existencialismo não tem o mínimo de comum com aquela frase em *Ser e Tempo*”, dirá Heidegger), Derrida vai encontrar na *Carta sobre o Humanismo* o que ele chama de insistência de Heidegger no homem.

Vou tentar demonstrar que Derrida repetirá o duplo gesto em relação a Heidegger – ao mesmo tempo que vai concordar com as críticas de Heidegger a Sartre, apontará problemas nas formulações heideggerianas que respondem a Sartre.

Em primeiro lugar, Derrida trata do que chamou de “tradução monstruosa” de *Dasein* por realidade humana, indicando que havia a intenção de aceitar essa tradução: revigorar o sentido do homem, a humanidade do homem (1991a, p. 154). Derrida atribui essa intenção ao desejo de neutralização das pressuposições metafísicas em busca de uma unidade do homem. O que pretendia ser uma crítica às oposições da metafísica se transformou em um esquema de reafirmação do “nós-homens”.

Segundo Derrida, essa reafirmação aparece nas tentativas que Sartre faz de separar a unidade do ser (classificada de metafísica), do *Dasein*, ou do que na França se chamou de “realidade humana”. O resultado acabou sendo a afirmação da totalidade do em-si e do para-si do *Dasein*. Para Derrida, essa tentativa de Sartre “comprova notavelmente a proposição de Heidegger segundo a qual ‘todo humanismo permanece metafísico’, sendo a metafísica o outro nome da onto-teologia” (DERRIDA, 1991a, p. 155).

Este ainda é o primeiro gesto derridiano, o de se alinhar ao pensamento heideggeriano, reafirmando aquilo que Heidegger havia dito em *Carta sobre o Humanismo*:

Todo humanismo se funda, ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de tal metafísica. Toda a determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica. Por isso, mostra-se, e isso no tocante ao modo como é determinada a essência do homem, o elemento mais próprio de toda a Metafísica, no fato de ser “humanística”. De acordo com isso, todo humanismo permanece metafísico (HEIDEGGER, 1991, p. 8).

Derrida está apontando para a interpretação reducionista do pensamento de Heidegger na França ao lembrar que o *Dasein* foi recebido pelos existencialistas franceses – os cristãos, que dominavam o cenário antes da guerra, e os ateus do pós-guerra – como uma antropologia. No entanto, o que ele diz é que, a partir da publicação da *Carta sobre o Humanismo*, não havia mais dúvida sobre as intenções heideggerianas: é contra o humanismo, diz Derrida, que está dirigida a “destruição” da metafísica.

É da palavra alemã *Destruktion*⁶ que Derrida propõe a sua desconstrução, na esteira do projeto de Heidegger, qual seja, a destruição da metafísica, que busca liberar a filosofia dos conceitos herdados da tradição e, nas palavras de Duque-Estrada, “retorná-los à experiência de pensamento original”⁷. Em ST, Heidegger dirá que essa destruição não tem sentido negativo, mas sim a intenção de apontar para os limites que impediram a tradição de pensar a questão do ser: “Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas” (HEIDEGGER, 2002a, p. 51).

Faço essa observação apenas para indicar que não significa que o pensamento da desconstrução seja uma mera continuidade do pensamento de Heidegger, mas serve para mostrar o quanto Derrida e Heidegger estiveram próximos na crítica ao humanismo e na destruição/desconstrução da tradição metafísica.

⁶ Sobre a ligação entre desconstrução e *Destruktion*, cito Derrida (2004b, p. 332): “Antes mesmo da sequência histórica (entre trinta e quarenta anos), é preciso recordar as premissas nietzscheanas, freudianas e, sobretudo, heideggerianas da desconstrução. E, sobretudo a respeito de Heidegger, lembrar que há uma tradição cristã, luterana mais exatamente, do que *Destruktion*. Lutero – lembro isso em meu livro sobre Nancy e sobre o que ele chama de ‘desconstrução do cristianismo’ – já falava de ‘destruição’ para designar a necessidade de uma dessedimentação dos estratos teológicos que dissimulavam a nudez original da mensagem evangélica a ser restaurada. Interessa-me cada vez mais discernir a especificidade de uma desconstrução que não seja necessariamente redutível à tradição luterano-heideggeriana.”

⁷ <<http://bit.ly/entrevistapaulocesar>> Acesso em 21 de abril de 2009.

Para completar o seu duplo gesto em relação a Heidegger, Derrida apontar para as formas de aprisionamento da “humanidade do homem” que ainda permanecem no pensamento de Heidegger. Esse aprisionamento está relacionado a um privilégio muito sutil com que o filósofo alemão preserva a humanidade do homem, ao salvaguardar o próprio do homem como o mais próximo da verdade do ser. Essa proximidade, Derrida acredita, ocupa um lugar especial desde o parágrafo 2 de ST, quando Heidegger afirma que “*nós já nos movemos sempre numa compreensão do ser*” (HEIDEGGER, 2002a, p. 31).

Derrida cita esse trecho de ST grifando duas palavras: “*nós*” e “*sempre*”, para apontar dois problemas.

Primeiro, que essa compreensão do ser é um fato que deve ser reconhecido como tal.

Segundo, que o “*nós*” estaria devolvendo o *Dasein* ao lugar de onde Heidegger gostaria de tê-lo libertado – o horizonte da metafísica (DERRIDA, 1991a, p. 165). Ou seja, desde quando começa a estabelecer a estrutura formal do ser, Heidegger já o faz aderindo ao “*nós*” do qual gostaria de se afastar, como vai aparecer na *Carta sobre o Humanismo*:

Vemos, pois, que se o *Dasein* não é o homem, *não* é todavia *outra coisa* que não o homem. Ele é, como vamos ver, uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da *humanitas* (DERRIDA, 1991a, p. 167, grifos do autor).

Derrida toma essa proximidade do *Dasein* com o homem para explicar o que chama de “desvios antropologistas” na recepção de ST na França, afastando-se, de alguma forma, de um engajamento anti-Sartre que passou a vigorar entre os heideggerianos. Essa insistência no homem que Derrida aponta em Heidegger estaria marcada por um primado da presença a si, presença essa que Derrida estaria questionando em toda a filosofia. Quando problematiza, também em Heidegger, esse privilégio da presença a si como parte da arquitetura do valor do homem, Derrida passa a responder a uma dupla acusação: “de liquidação do sujeito e de hostilidade ao homem”, como explica Duque-Estrada (2005, p. 253).

A dupla acusação é consequência do gesto derridiano de apontar como, na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger havia reafirmado justamente aquilo que gostaria de afastar: “A verdade, porém, é que o pensamento da verdade do ser em

nome do qual Heidegger delimita o humanismo e a metafísica permanece como um pensamento *do* homem” (DERRIDA, 1991a, p. 169, grifo do autor). Duque-Estrada explora como esses movimentos derridianos – de proximidade e de afastamento de Heidegger – colocam Derrida como “duplamente suspeito” da acusação de querer liquidar o sujeito.

Ao afirmar que nem Heidegger rompeu completamente com o homem, é como se Derrida pretendesse fazer uma ruptura radical, anulando o valor do humano em nome de uma “destruição da metafísica”, na esteira da qual se destruiriam as possibilidades de o pensamento da desconstrução ter algo a propor no enfrentamento das questões políticas contemporâneas. Desaparece, assim, a disposição de perceber que o questionamento do humanismo como um enclausuramento na metafísica – tal qual Derrida reconhece em Heidegger – seria uma abertura, uma possibilidade de afastamento do ideal de presença e de verdade. Nas palavras de Duque-Estrada,

Significa, antes, afastar-se do enclausuramento em torno da autoridade da presença; mesmo que já não se trate da presença enquanto algo presente, mas enquanto um *vir-à-presença*, uma presentificação, que se dá à luz da verdade – e, poderíamos acrescentar aqui, da autoridade desta verdade – do ser (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 255).

De que forma Derrida pretende afastar-se desse enclausuramento a que se refere Duque-Estrada? O pensamento da desconstrução pode ser pensado como um movimento, o movimento da *différance*, do diferimento. Nesse movimento, a desconstrução revela o que estava oculto, denunciando as estruturas de recalque e subordinação. Ao mesmo tempo que faz emergir o elemento que estava recalcado, se mantém em vigília para não repetir uma nova estrutura hierárquica.

Aquilo que Derrida chamou de “estratégia geral da desconstrução” seria a neutralização das oposições binárias da metafísica, jogando luz sobre o que está “recalcado, reprimido, abafado, marginalizado” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 86). Abre-se, assim, espaço para a filosofia pensar a escrita, subjugada em relação à fala, e pensar o feminino, na tradição subordinado em relação ao masculino. Por esse caminho, Derrida abre espaço para questionar a estrutura falo-logo-fono-cêntrica, em que *phallus*, *logos* e *phoné* sempre estiveram no lugar superior de uma estrutura hierárquica.

Em contraposição a essa polarização, ele vai propor um sistema de diferenças em função do qual o “sentido” se estabelece. Para exemplificar esse sistema de diferenças, Duque-Estrada toma a oposição clássica entre natureza e cultura, que na tradição serviu para sustentar o feminino ao lado da natureza, no polo inferior da hierarquia. Ele explica que o termo cultura não se define por si só, mas por oposição ao termo natureza. O mesmo vale para natureza, cuja estrutura de significação também não existe *enquanto tal*, mas se faz compreender no confronto com o termo cultura. “‘Natureza’ e ‘cultura’ só se manifestam enquanto estruturas de significação por comportarem, reciprocamente, uma o rastro da outra”, explica (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 27). Nesse jogo, cada elemento só adquire identidade em sua diferenciação com os outros elementos do mesmo sistema, o que faz com que cada elemento esteja sempre *marcado por aquilo que não é*. Esse movimento permanente de deslocar-se, de diferir, de promover diferenças que escapam à oposição binária da metafísica vai se denominar como a própria *différance* (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 29).

Fono-falo-logo-centrismo

Em Derrida, a crítica à metafísica aparece como questionamento da existência de um significado transcendental, sentido principal do qual se originariam todos os outros sentidos. A partir desse questionamento, o pensamento da desconstrução abre espaço para interrogar esse significado transcendental que funcionaria como um sentido orientador, como um fundamento sólido sobre o qual estaria assentado o ideal de presença e o de verdade. Essa ligação aparece a partir de uma lógica de derivação que, na tradição filosófica, une de forma inseparável *logos* e *phoné*.

Recorro à explicação de Paulo Cesar Duque-Estrada (2002, p. 15): uma palavra está referida a um significado, mas ao ser dita funciona como “seu significante maior ou mais importante” por estar mais próxima de uma origem, de um significado. A função da palavra falada seria expressar esse significado. Esse significante falado, uma vez fixado em forma de escrita, passará a ser pensado como significante secundário, significante do significante, dando início ao perigo de propagação de um significado que se afasta de sua origem, ou seja, que se afasta da presença daquele que o proferiu. Essa unidade entre voz e sentido, e

consequentemente a subordinação da escritura como representação fonética, constituiria a característica fono-logo-cêntrica da metafísica (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 17). Esse fonocentrismo para o qual Derrida aponta se confundiria com o ideal de presença – presença a si do sujeito, do cogito, da consciência.

O pensamento da desconstrução explora as estruturas de recalque, como o rebaixamento da palavra escrita em relação à voz, pensamento a partir do qual Derrida busca indicar como no ideal de “fala plena e plenamente presente” a tradição confere à palavra escrita maior distância da presença – e portanto da verdade – do que a palavra falada. Ao questionar essa ligação supostamente natural entre *logos* e *phoné*, ele abrirá uma espécie de fenda no pensamento filosófico contemporâneo ao apontar para o que chamou de fono-logo-centrismo.

Derrida recupera como, em Aristóteles, os sons emitidos pela voz estão diretamente ligados aos estados da alma, enquanto as palavras escritas seriam meros símbolos das palavras emitidas pela voz. Nessa cadeia de representação, a palavra escrita estaria mais distante da presença – e portanto da verdade – do que a palavra falada, que guardaria relação natural com o *logos*. “Dentro desse *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phoné*” (Derrida, 2004a, p. 13). Ele quer mostrar que foi em nome dessa ligação entre *logos* e *phoné* que a escrita sempre esteve rebaixada em relação à verdade da palavra falada, esta amparada na presença como indicação de verdade.

Esse privilégio da voz e da presença como indicação de sentido ele chamará de fonologocentrismo. “A época do *logos*, portanto, rebaixa a escrita⁸, pensada como mediação de mediação e queda na exterioridade do sentido”, diz o filósofo (DERRIDA, 2004a, p. 13). Os riscos do texto escrito são de fácil identificação: escreve-se, lembra Geoffrey Bennington, quando não se pode falar. E da destinação de um texto nunca se pode estar totalmente seguro: “Bem mais do que o significante falado, a escritura parece portanto acentuar o risco do desvio pelo sensível implicado em todo significante”, diz Bennington (1996, p. 40). Em *Gramatologia*, Derrida aponta para esse constante rebaixamento da escrita,

⁸ Estou diferenciado o termo derridiano escritura da palavra brasileira escrita. Em francês, Derrida usa a mesma palavra – *écriture* –, mas em português me pareceu mais adequado manter uma diferenciação entre escrita, tal como a tradição define o registro em palavras escritas, e escritura, quase-conceito proposto por Derrida em *Gramatologia*.

entendida como mera representação, como no argumento de Saussure: “Língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; *a única razão de ser* do segundo é *representar* o primeiro” (SAUSSURE, 1995, p. 34, citado e grifado em DERRIDA, 2004a, p. 37).

Ao contestar o rebaixamento da escrita tal qual pensado por Saussure, Derrida promove mais um deslocamento: da polissemia, que para ele ainda estaria no primado do logocentrismo, na ideia de que há um sentido original, que se espalha de formas diversas, para disseminação, onde não há mais um querer dizer inicial. É assim que a escritura poderia ser entendida como referencialidade aberta, repetição, deslocamento de presença, não-origem, não-essência.

Trata-se de entender a palavra falada como parte da escritura, e não mais como um signo privilegiado pelo fonologocentrismo. Derrida afirma o texto escrito não para promover uma inversão – e valorizá-lo sobre a fala –, mas para questionar a possibilidade de existência de *sentido original*.

Quando diz que tudo é escritura, Derrida também considera a palavra falada como escritura, esta também incapaz de transmitir *a verdade*. Desloca-se da ideia de que a voz, como sinal de presença viva de quem fala, é garantia de verdade ou expressão de essência: “Saussure, por razões essenciais e essencialmente metafísicas, teve que privilegiar a fala, tudo aquilo que liga o signo à *phoné*. Ele fala também do ‘liame natural’ entre o pensamento e a voz, o sentido e o som” (DERRIDA, 2001b, p. 27). Derrida ressalta o caráter fonocêntrico da teoria linguística de Saussure, e o quanto esse fonocentrismo está ligado ao logocentrismo:

O conceito de signo (significante/significado) carrega em si mesmo a necessidade de privilegiar a substância fônica e de erigir a lingüística em ‘padrão’ da semiologia. A *phoné* é, efetivamente, a substância significante que se *dá à consciência* como aquilo que está mais intimamente ligado ao pensamento do conceito significado. A voz é, desse ponto de vista, a consciência mesma. Quando falo, não apenas tenho consciência de estar presente àquilo que penso, mas também de manter o mais próximo de meu pensamento ou do ‘conceito’ um significante que não cai no mundo, que ouço tão logo o emito, que parece exigir o uso de qualquer instrumento, de qualquer acessório, de qualquer força extraída do mundo. Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para deixar o conceito se apresentar ele próprio, como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à presença (DERRIDA, 2001b, p. 28, grifos do autor).

Saussure estaria seguindo as exigências da metafísica da presença, que dá à voz, como sintoma de presença, o primado sobre a escrita, o primado da voz como sintoma do valor da presença a si do sujeito, sujeito este que falaria *naturalmente*. Para Derrida, toda a tradição metafísica estaria implicada nessa ideia de que a linguagem carrega a possibilidade de expressão de uma verdade transcendental.

Desde o *Crátilo* de Platão a filosofia se debatia com a questão da “justeza dos nomes” – Sócrates participa de um diálogo em que Hermógenes e Crátilo defendem duas posições antagônicas em relação à linguagem. Para Crátilo, as palavras são adequadas às coisas por “natureza”, enquanto Hermógenes vai defender a ideia de pacto, convenção e consenso. Sócrates critica a teoria convencionalista e adere ao naturalismo, fazendo Crátilo vencer Hermógenes (PLATÃO, 2001)⁹.

Segundo a leitura de Eric Blondel (1985, p. 115), Nietzsche já havia apontado para conclusões opostas às de Crátilo, mostrando que a etimologia não provava a naturalidade da linguagem, mas sim o seu caráter arbitrário, característica que a linguística de Saussure vai aprofundar. Quando Saussure propõe que, no signo, a ligação entre significante e significado é arbitrária, está se invertendo a tradição e se aliando a Hermógenes contra Crátilo, num movimento que havia sido iniciado por estudiosos da linguagem no século XIX. No *Curso de Linguística Geral*, Saussure pensa a língua não mais como um sistema de conteúdos ou valores, mas como um sistema de “diferenças puras” (DOSSE, 2007, p. 82).

É a partir dessa percepção da língua como um sistema de diferenças que Derrida problematiza o signo saussuriano, no qual não há mais como união natural entre uma coisa e seu nome, mas a ligação entre um conceito e uma imagem acústica (DOSSE, 2007, p. 87). Para Saussure, o signo é ao mesmo tempo marca de presença – do significante – e ausência – do significado –, e significante e significado são indissociáveis como “duas faces de uma folha de papel”.

⁹ “Nesse caso, ó Hermógenes, a atribuição dos nomes arrisca-se a não ser uma coisa desprovida de importância, como tu pensas, nem para homens desprovidos de importância ou para qualquer pessoa. E Crátilo diz a verdade quando diz que os nomes pertencem às coisas por natureza e que nem todas as pessoas são artífices dos nomes, mas só aquela que fixa os olhos no nome que é, por natureza, o nome de cada coisa e é capaz de impor a sua forma às letras e às sílabas” (PLATÃO, 2001, p. 53, 390e).

Derrida tomará as aberturas possíveis a partir do pensamento de Saussure para propor seu quase-conceito de escritura, numa tensão que, por um lado, acolhe a abertura saussureana, e por outro aponta para a tradição fono-logo-cêntrica na qual esse pensamento se inscreve (FREIRE, 2010).

Ao desconstruir a estrutura binária significante/significado tal qual proposta por Saussure, Derrida explora o “caráter arbitrário do signo” e, partindo do signo como uma ligação arbitrária, pensar como arbitrárias as estruturas opositivas da metafísica, como sensível/inteligível, dentro/fora, presença/ausência, masculino/feminino.

Quando afirma que não existe significado, só significantes, Derrida desprivilegia não apenas o significado como o que carregaria a dimensão transcendental do signo, como também desqualificar o signo como portador dessa pretensa unidade significante/significado – seja ela “natural”, como queria a tradição, seja arbitrária, como indicou Saussure. Para Derrida, o significado não é mais transcendente, mas aquilo que se dá dentro de uma cadeia de significantes, num jogo de diferenças a partir do qual ele vai pensar a *différance*. O filósofo questiona a existência do *logos* do signo, do significado por trás do significante, demonstrando que os significantes só são compreensíveis a partir de uma cadeia de significantes, num jogo de remetimentos e referências em que um significante depende do seu anterior e do seu posterior para fornecer algum “sentido”. “Nada escapa ao movimento do significante e, em última instância, a diferença entre o significado e o significante *não é nada*”, diz (DERRIDA, 2004a, p. 27)¹⁰.

Outra palavra que chega ao vocabulário de Derrida quando ele está repensando o signo saussureano é *rastro* – vestígio ao mesmo tempo de presença e de ausência, parte desse jogo de remetimentos com os quais Derrida pensa a construção de sentidos. Se, como argumenta Saussure, o signo pressupõe uma presença (a do significado) e substitui uma ausência (a do objeto referido), a presença do significado seria necessária para tornar o significante compreensível. A presença do significante serviria para substituir a ausência do objeto referido. O signo, encarregado dessa função de presença (no lugar do referente), tem também o objetivo de resolver uma ausência (a do referente).

¹⁰ Trabalhei sobre a leitura que Derrida faz de Saussure no mestrado (RODRIGUES, 2008a).

Por esse caminho, Derrida indica que, mesmo quando pretende ser presença, o signo é inexorável indicação de ausência. “O signo, diz-se correntemente, coloca-se em lugar da coisa mesma, da coisa presente, ‘coisa’ aqui equivalendo tanto ao sentido quanto ao referente” (DERRIDA, 1991a, p. 40). Essa proposição de signo dentro desse jogo de ausência e presença está também em Bennington, quando ele afirma que “o signo deve tomar o lugar da coisa na ausência desta, representá-la de longe, suficientemente separado dela para ser seu delegado, mas ainda suficientemente ligado a ela para ser seu signo, para só remeter, em princípio, a ela” (BENNINGTON, 1996, p. 26).

Esse jogo entre proximidade e distância é tomado aqui como indicação deste jogo derridiano de presença-ausência, jogo no qual cada elemento só adquire identidade em sua diferenciação com os outros elementos do mesmo sistema. Chega-se, assim, à ideia derridiana de rastro – indicação da ausência de um outro que nunca pode estar presente. Quando propõe a ideia de rastro, Derrida fala em *rastro instituído*, indicação de não-presença ao invés de indicação de presença do significado. Spivak resume essa proposição dizendo que, em Derrida, “a estrutura do signo é determinada pelo traço ou pelo rastro desse outro que está sempre ausente” (SPIVAK, 1997a, p. xviii). Nas palavras do filósofo,

Uma vez que o rastro não é uma presença, mas o simulacro de uma presença que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar, o apagamento pertence a sua estrutura. Não apenas o apagamento que sempre deve poder surpreendê-la, sem o qual ela não seria rastro, mas indestrutível e monumental substância, mas o apagamento que desde o início o constitui como rastro, que o instala na mudança de lugar e o faz desaparecer na sua aparição, sair de si na sua posição (DERRIDA, 1991a, p. 58).

Rastro seria a indicação do apagamento da presença, é algo que nunca está lá e que, portanto, não tem significado próprio, só adquire significado a partir de um jogo de remetimentos. O rastro se liga diretamente à *différance*, de tal forma que Derrida identifica os dois, quando diz (2004a, p. 77): “O rastro (puro) é a diferença [*différance*]. Ela não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fônica ou gráfica.”

Derrida também vai se valer da ideia de rastro para contestar o conceito de origem. Quando diz que o “rastro é a origem do sentido em geral” equivale a dizer que, como rastro é ausência, não há essa origem do sentido em geral. “O rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar mais

uma vez que não há origem absoluta do sentido em geral” (DERRIDA, 2004a, p. 79-80).

Para sintetizar esse conjunto de desconstruções, Fernanda Bernardo se refere a “fono-falo-logocentrismo”, termo que aglutinaria fonocentrismo + falocentrismo + logocentrismo para, segundo ela, “designar o privilégio concedido, por um lado, pela filosofia ocidental à *phone* e ao *logos*, por outro, pela psicanálise freudiana à simbólica greco-freudiana do *Phallus*, e segundo a qual não existiria senão uma libido, que seria de essência masculina” (BERNARDO, 2008, p. 16). Nessa ligação tríplice, Derrida chama atenção para o lugar privilegiado da voz:

A *phoné* é, efetivamente, a substância significante que se dá à consciência como aquilo que está mais intimamente ligado ao pensamento do conceito significado. A voz é, desse ponto de vista, a consciência mesma. Quando falo, não apenas tenho consciência de estar presente àquilo que penso, mas também de manter o mais próximo de meu pensamento ou do ‘conceito’ um significante que não cai no mundo, que ouço tão logo o emito, que parece exigir o uso de qualquer instrumento, de qualquer acessório, de qualquer força extraída do mundo. Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para deixar o conceito se apresentar ele próprio, como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à presença (DERRIDA, 2001b, p. 28, grifos do autor).

Um exemplo da crítica derridiana a este lugar privilegiado da voz está na conferência (DERRIDA, 1991b) sobre a *différance*: a letra *a*, que distingue *différance* da palavra francesa que designa diferença (*différence*), só pode ser compreendida pela escrita, indicação de uma alteração gráfica que não altera a fonética da palavra nem permite distinguir as duas palavras na pronúncia francesa. Essa impossibilidade de distinguir *différence* de *différance* pela linguagem oral, já que as duas palavras têm exatamente a mesma sonoridade, faz com que apenas pela escrita seja possível determiná-las. Trata-se de um problema que serve aos propósitos derridianos de ressaltar o quanto o fonocentrismo reduz a linguagem escrita como mera representação gráfica do som. A apresentação da noção de *différance* estaria ligada a um dos objetivos de Derrida, qual seja: questionar a superioridade da fala sobre a escrita. Ao proferir uma conferência utilizando duas palavras que são indistintas pelo som, ele demonstra na prática a indecidibilidade da distinção entre *différance* e *différence*.

O caráter fonético é só um dos aspectos da *différance* que Derrida aponta. Ele fala em outras quatro características da *différance*. A primeira seria a qualidade de diferir, adiar, prorrogar. Ou seja, remeter também seria uma característica da *différance* – voltando ao exemplo de Duque-Estrada, a *différance* se daria na remessa do signo natureza para o signo cultura.

É pela análise semântica do verbo *diferir* (do latim *differre*, em francês *différer*) que Derrida chega à ideia de *différance* como temporalização, adiamento. Sobre esse aspecto da *différance*, vale recorrer à explicação de Christopher Johnson:

Este neologismo [*différance*] é derivado do verbo francês *différer*, que significa retardar, adiar, protelar. A substantivação do verbo por Derrida poderia ser traduzida por algo como “adiamento” em português, mas com isso perde-se todo um complexo de associações peculiar ao original francês. O sufixo *ance*, que, em francês, é mais precisamente uma substantivação do presente contínuo (*différant*, adiando), conota um sentido de extensão temporal impossível de traduzir para o português (JOHNSON, 2001, p. 38).

Ou seja, *différance* pode ser atrasar, adiar, pode ser “a ação de remeter para mais tarde” (DERRIDA, 1991a, p. 38). Nesse sentido, a *différance* pode ser entendida como algo que nunca acontece, como aquilo que sempre posterga, empurra para depois, desloca para o futuro, para um futuro que nunca chega. Nesse deslocamento se poderia afirmar que a *différance* supõe um constante processo de diferenciação. A *différance* está no jogo de remetimentos com o outro, jogo a partir do qual as referências são constituídas, num devir permanente em que a identidade fixa é substituída pelos efeitos de um processo contínuo de deslocamento. Derrida trata da *différance* como um enigma, como “relação com a presença impossível” (DERRIDA, 1991a, p. 52).

Derrida também vai tratar da *différance* como um movimento que produz diferentes, que diferencia – um movimento que seria parte integrante de todas as oposições de conceitos como sensível-inteligível, intuição-significação, natureza-cultura etc. A *différance* seria o “elemento do mesmo (que se distingue do idêntico), no qual essas oposições se anunciam” (DERRIDA, 2001b, p. 15). Aqui, a *différance* adquire a característica de ser a raiz comum de todas as diferenças. A *différance* “não é nenhuma diferença particular ou qualquer tipo privilegiado de diferença, mas sim uma diferencialidade primeira em função da qual tudo o que se dá só se dá, necessariamente, em um regime de diferenças (e, portanto, de relação

com a alteridade)” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 51). Em outras palavras, a *différance* nada é em si mesma, mas aquilo que permite que tudo exista num (infinito) processo de diferenciação.

Por ser esse processo permanente, a *différance* não é um conceito, não tem existência nem essência, não é a origem de todas as diferenças, não é uma diferença primária e primeira, não é um tipo privilegiado de diferença a partir da qual todas as outras diferenças acontecem, não é fixa. Derrida trata essa característica da *différance* como jogo que “produz” – e as aspas são dele – os efeitos de diferença. No entanto, essa explicação, ele mesmo sabe, corre o risco de nos levar a entender *différance* como a diferença original, inaugural, prévia, dada, que sempre esteve lá. O filósofo rechaça essa hipótese de compreensão da *différance* quando diz:

Isto não significa que a *différance* que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A *différance* é a ‘origem’ não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante das diferenças. O nome de ‘origem’, portanto, já não lhe convém (DERRIDA, 1991a, p. 43)¹¹.

Derrida está querendo marcar essa ideia de jogo, de movimento de um sistema de reenvios, sem, no entanto, fundar uma *différance* inaugural de todas as diferenças. A *différance* vai aparecer como a produção dessas diferenças, que seriam um “efeito da *différance*”. Aqui poderia aparecer o outro sentido do verbo diferir: não ser idêntico, ser outro, não ser o mesmo, dessemelhar-se, diferenciar-se, distinguir-se.

Contra uma estrutura binária de suposição de oposições já dadas, um movimento de diferenciação permanente. Contra a totalidade da experiência, rastros que produzem efeitos. Derrida está propondo, assim, que a ideia de significado seja substituída por um “movimento de significação”, no qual não há presença possível. Da mesma forma se pode falar na substituição da identidade por identificação, noção mais próxima de processo, de movimento, de um devir permanente que nunca se dá completamente. “Uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação” (DERRIDA, 1996b, p. 43). Essa

¹¹ Optei por manter *différance* no original, apesar de no texto citado os tradutores utilizarem *diferença* para traduzir *différance*.

presença impossível, que é um dos traços de diferenciação entre o pensamento da desconstrução e a tradição filosófica, será associada, por Derrida, com a noção de alteridade. Se o que a *différance* nos diz é que não há presença possível, então essa alteridade radical está sempre lá, como parte integrante de todo ser.

Por último, um aspecto da *différance* que será preciso explorar é que ela seja um desdobramento da diferença ôntico-ontológica do pensamento de Heidegger, do qual Derrida se confessa herdeiro e tributário quando afirma que “nada do que tem a dizer seria possível sem a abertura das questões heideggerianas” (DERRIDA, 2001b, p. 16). Derrida afirma que considera que esse abrir-se à *différance* já estava em preparação em Heidegger, mas que a determinação da diferença como diferença ôntico-ontológica ainda estaria “presa à metafísica” (DERRIDA, 2001b, p. 17). Mas se pode dizer que é a partir desse duplo movimento – de reconhecimento da sua dívida ao pensamento de Heidegger e de crítica à diferença ontológica – que Derrida propõe a *différance* como um desdobramento da diferença ôntico-ontológica (DERRIDA, 2001b, p. 17).

Significado transcendental

No duplo gesto, já apontado aqui, de Derrida em relação a Heidegger, Derrida primeiro reconhece que, quando Heidegger coloca a questão do Ser, está interrogando a metafísica e toda a estrutura de verdade, *logos* e sentido que a sustenta, para depois apontar para como esse ideal de presença “não estaria completamente ausente do pensamento heideggeriano” (DERRIDA, 2004a, p. 15), que teria elegido o Ser como um significado transcendental, reafirmando a instância do *logos* e da verdade.

Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo a que nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do *logos* ou de uma razão pensada na descendência do *logos* (DERRIDA, 2004a, p. 13).

Aqui, vale apresentar quais são as cinco características com que Heidegger (2002a) define o conceito de *logos*, que se articulam com a crítica derridiana:

- 1) *logos* é aquilo que deixa e faz ver, tem um caráter revelador, demonstrador, apofântico: “o *logos* deixa e faz ver aquilo sobre o que se

discorre e o faz para quem discorre (medium) e para todos aqueles que discursam uns com os outros (p. 62);

- 2) *logos* é fonético, tem o caráter de fala e de articulação das palavras: “em seu exercício concreto, o discurso¹² (deixar ver) tem o caráter de fala, de articulação em palavras (p. 63);
- 3) o *logos* traz uma capacidade de síntese: “indica deixar e fazer ver algo como algo, na medida em que se dá em conjunto com o outro” (HEIDEGGER, 2002a, p. 63);
- 4) *logos* é desvelamento: “e somente porque a função do *logos* reside num puro deixar e fazer ver, deixar e fazer perceber o ente, é que *logos* pode significar razão” (p. 64);
- 5) *logos* é relação com o saber, que é sempre verdadeiro: o *logos* só pode descobrir e nunca encobrir (p. 64).

Partindo dessa descrição, Derrida dirá que Heidegger não chegou a romper a ligação entre *logos* e *phoné*: “o pensamento heideggeriano não abala, ao contrário, reinstalaria a instância do *logos* e da verdade do ser como *primum signatum*: significado, num certo sentido, ‘transcendental’” (DERRIDA, 2004a, p. 24). Aqui, Derrida explora o fato de que, em Heidegger, o pensamento do ser manifesta-se principalmente na voz. Ele vai questionar, assim, a ligação heideggeriana com “a voz do ser”. Para Derrida, no âmago da crítica de Heidegger à metafísica estaria o mais poderoso ato de instauração do ser como “sentido primeiro”, e portanto significado transcendental que a tudo ordena a partir de si.

Derrida repetiria aqui um duplo gesto, como lembra Gayatri Spivak: o de mostrar como Heidegger atribui ao Ser um significado transcendental, o significado final ao qual todos os significados se referem, ainda que reconheça que o Ser é pensado, em termos heideggerianos, como não podendo carregar em si mesmo nenhum tipo de significação (SPIVAK, 1997a, p. xvi).

Derrida discute o gesto heideggeriano de escrever a palavra ~~Ser~~ sob rasura, que para ele ainda manteria legível a presença de um significado transcendental, sem o qual não haveria possibilidade de explicar a diferença entre significante e significado: “Essa rasura é a última escritura de uma época. Sob seus traços

¹² Tradução brasileira em ST para “logos”.

apaga-se, conservando-se legível, destrói-se dando a ver a idéia mesma de signo” (DERRIDA, 2004a, p. 29).

Spivak vai diferenciar a forma como Derrida pensa o “sob rasura” – que vai aparecer no quase-conceito de rastro – da rasura heideggeriana, para ela um ponto de presença inarticulável, mas ainda uma presença, enquanto em Derrida “~~rastro~~ é a marca da ausência da presença” (SPIVAK, 1997a, p. xvii). Derrida propõe um pensamento que questiona esse ideal de presença de um significado transcendental, que se afirma na determinação de sujeito, na afirmação da presença e na classificação do “nós, homens”.

Gayatri Spivak é uma autora que me interessa na medida em que ela articula a questão da presença e a crítica ao significado transcendental com a crítica ao falo-logo-fono-centrismo:

A crítica de Jacques Derrida ao falocentrismo pode ser resumida da seguinte forma: o sobrenome do pai [*patronymic*], apesar de todos os detalhes empíricos da diferença entre gerações, mantém idêntica diante da lei a dinastia do ego transcendental. O sobrenome de um filho refere-se ao pai. A importância irredutível do nome da lei, neste caso, torna bastante claro que a questão não é apenas de apoio psico-social-sexual, mas sim da produção e da consolidação da referência e do significado. O desejo de representar essa descendência é semelhante ao desejo de fazer com que as palavras representem um sentido pleno. Hermenêutico, jurídico, ou linha de descendência, é prerrogativa do falo declarar-se fonte de soberania. Suas causas são também seus efeitos: uma estrutura social – centrada no processo legal e no direito (logocentrismo); estrutura de um argumento centrado na soberania do autoengendramento na determinação de significado (falo-logo-centrismo); uma estrutura do texto centrado sobre o falo como o momento da determinação (falocentrismo) ou significante (SPIVAK, 1997b, p. 44).

Spivak vai trabalhar com a ideia de que o projeto derridiano de crítica ao falo-logo-centrismo é uma denúncia da ideologia da propriedade, da posse, do pensamento que pretende alcançar “a coisa mesma” (SPIVAK, 1997b, p. 61), tarefa que o pensamento da desconstrução – como um pensamento do feminino – entende como uma promessa impossível, a própria *differance*¹³.

¹³ “E, ao contrário do que a fenomenologia – que é sempre fenomenologia da percepção – tentou nos fazer acreditar, ao contrário do que o nosso desejo não pode deixar de ser tentado a crer, a coisa mesma se esquia sempre” (DERRIDA, 1994b, p. 117). O uso da expressão “as coisas mesmas” é uma referência a Husserl. Caputo, no seu comentário a essa passagem de Derrida, explica: “a desconstrução replicará que a coisa mesma, *la chose même*, sempre escapa (*dérobe*), sempre se furta ao jogo de significantes pelo qual a assim chamada coisa real é significada em primeiro lugar (CAPUTO, 2002, p. 29).

Em muitos aspectos um desdobramento derridiano da diferença ôntico-ontológica em Heidegger, a *différance* pode ser entendida como esse movimento de querer apropriar-se, já reconhecendo essa impossibilidade, já admitindo que a coisa mesma escapa. Ao concordar com o postulado de Heidegger, para quem a diferença ôntico-ontológica permaneceria impensada pela filosofia, Derrida afirma que esta ainda estaria “estranhamente presa à metafísica” (2001b, p. 16). Ele propõe, então, a *différance* como uma forma de levar ao extremo a forma de pensar essa diferença entre ser e ente, que já em Heidegger se dá de forma referenciada, estando os dois intrinsecamente ligados em um copertencimento que impediria a separação ou a oposição entre os dois termos.

Para Derrida, o que há é uma permanente impossibilidade de verdade, um constante movimento que tenta uma restituição impossível, uma tentativa sempre fracassada de quitação de uma dívida, uma investida vã de se adequar à coisa ou à causa (DERRIDA, 1990a, p. 36). A renomeação do pensamento da desconstrução como pensamento do feminino se daria pelo reconhecimento dessa impossibilidade, dessa ausência de uma verdade plena da qual o falo-logo-fono-centrismo acredita poder se apropriar.

Os pais do logos

Seria possível afirmar que o pensamento da desconstrução é um pensamento da desconstrução do fono-falo-logo-centrismo. Por esse caminho, todo texto sobre o pensamento da desconstrução seria um texto *sobre* o fono-falo-logo-centrismo, e deve considerar a estrutura inevitavelmente falocêntrica de todo discurso sobre algo. Portanto, trata-se aqui de um “duplo trabalho”, expressão que tomo de Derrida para tentar dar conta do desafio de escrever sobre aquilo que determina todo discurso como violento. Sem poder pretender me apropriar do “sentido” do falo-logo-fono-centrismo no pensamento de Derrida, e sabendo que esse tema *se dissemina* duplamente – por toda a obra de Derrida e por todo esse trabalho –, vou apresentar aqui uma breve leitura de *A Farmácia de Platão* e das páginas iniciais de *Mal de Arquivo*, textos que servirão de referência para localizar de forma mais específica a discussão.

Theuth e Thamous

Será em *A Farmácia de Platão* que principalmente Derrida mostra a estreita solidariedade entre a ereção do *logos* paterno – do rei, do pai, da lei – com o *phallus*. O *logos* como sinônimo de sentido, dado pelo caráter revelador de verdade, vai ganhar, pela leitura que Derrida faz do *Fedro*, um pai:

Não que o *logos* seja o pai. Mas a origem do *logos* é *seu pai*. 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 um pai. De seu pai que responde por ele. Sem seu pai ele é apenas, precisamente, uma escrita (DERRIDA, 1997, p. 22, grifos do autor).

Nessas poucas linhas Derrida condensa pelo menos três questões importantes: 1) toda fala tem um pai; 2) todo discurso é o discurso de alguém que está presente; 3) sem o pai, o discurso é *apenas* uma escrita.

Antes de discutir cada um desses pontos, vou recuperar a passagem do *Fedro* a que Derrida está se referindo. No segundo capítulo, intitulado “O pai do *logos*”, Derrida recupera o momento em que Sócrates retoma o anúncio que Theuth faz da escrita, apresentada ao rei Thamous como um *phármakon* para a memória. Derrida anuncia que vai optar por usar a palavra grega *phármakon*¹⁴ em vez de suas traduções mais comuns, como remédio, veneno, droga. Sua decisão está ligada ao fato de que todas as traduções ignoram ou eliminam o caráter ambíguo da palavra (DERRIDA, 1997, p. 15). Derrida quer, com isso, recuperar o que considera ser um dos objetivos de Platão ao apresentar a escrita como *phármakon*: mostrar que não há remédio inofensivo e que o *phármakon* não poderia ser simplesmente maléfico ou benéfico. Segundo Derrida, o uso do mesmo significante *phármakon* tanto por Theuth quanto pelo rei Thamous, cada um atribuindo um significado diferente e oposto à palavra, foi um problema eliminado nas traduções e nos impede de pensar no *phármakon* como o que “participa ao mesmo tempo do bem e do mal, do agradável e do desagradável” (DERRIDA, 1997, p. 47).

A escritura é apresentada como *phármakon* (remédio) e recebida como *phármakon* (veneno), sendo então duplamente condenada por Platão: primeiro,

¹⁴ Vou seguir Derrida e manter a palavra no original.

por pretender substituir a fala; depois, por abalar a estrutura das distinções fora/dentro, sensível/inteligível, bom/mau, falso/verdadeiro.

Sobre esse aspecto do *phármakon*, recorro à explicação de Niall Lucy:

Phármakon é a condição na qual a oposição entre remédio e veneno, bom e mal, fala e escrita é produzida. No movimento e no jogo de ambiguidade da palavra, o *phármakon* vem primeiro, as oposições vêm depois. Por isso, o *phármakon* é a *differánce* da diferença, é o que deve sempre preceder, sempre vir antes de qualquer diferença opositiva (LUCY, 2004, p. 92).

O *pharmakon* serviria de exemplo do que John Caputo chama de “impureza” dos conceitos filosóficos, abalando as possibilidades de “pureza” desses conceitos. É o que parece estar em jogo no relato de Sócrates, quando Theuth apresenta ao rei a escritura, classificada como *phármakon* e rejeitada pelo rei, que diz:

Essa invenção irá gerar esquecimento nas mentes dos que farão o seu aprendizado, visto que deixarão de praticar com sua memória. A confiança que passarão a depositar na escrita, produzida por esses caracteres externos que não fazem parte deles próprios, os desestimulará quanto ao uso de sua própria memória, que lhes é interior. O que descobriste não é uma porção para a memória, mas sim para a evocação; proporcionarás aos teus discípulos a aparência da sabedoria, mas não a verdadeira sabedoria (PLATÃO, 2008, p. 103, 274d).

A escritura é um *phármakon*, um remédio e um veneno para a memória, um suplemento que proporcionaria “aparência” de sabedoria, não a verdadeira sabedoria, porque esta dependeria da fala presente, autêntica, legitimada pela presença de quem fala, esse “sujeito-falante” a que Derrida se refere. Ele vai indicar, assim, um esquema que dominará a tradição filosófica, opondo a boa e a má escrita. A boa escrita seria aquela que é viva e natural, é falante, enquanto a má escrita seria artificial, moribunda e muda. Mas principalmente a boa escrita só pode ser definida por oposição à má (DERRIDA, 1997, p. 101).

Derrida retoma a questão do pai para explorar esse jogo de oposições entre a boa e a má escrita, entre a escrita verdadeira e a falsa, tal qual aparece na seguinte fala de Sócrates:

E agora, diga-me: o cultivador inteligente, se tem sementes com as quais se preocupa e das quais deseja que frutifiquem, será que com toda a seriedade irá, em pleno verão, semeá-las nos jardins de Adonis pela satisfação de ver esses jardins ganharem um aspecto soberbo ao fim de oito dias? Ou então não seria

para se divertir, por causa da festa, que ele procederia desse modo, supondo que lhe ocorresse fazê-lo? Mas antes, se existissem aquelas que lhe interessam, ele disporá a proveito a arte do cultivo para semeá-las no terreno apropriado, e se felicitará sem dúvida se, ao final de oito meses, todas aquelas que semeou atingirem seu termo. Mas o homem que possui a ciência do justo, do belo, aquela do bem, devemos nós afirmar que ele tem menos inteligência que o cultivador, com relação às sementes que são suas? Assim, tu vês, não é com seriedade que ele irá escrever sobre a água essas coisas com tinta, servindo-se de um cálcamo para semear com discursos, que não são apenas incapazes de dar assistência pela fala, mas incapazes de ensinar convenientemente a verdade (PLATÃO, 2008, p. 105, 276 a-c, citado em DERRIDA, 1997, p. 102).

Derrida observa que o *phármakon* é sempre comparado a um líquido – água, tinta, pintura –, um líquido capaz de corromper aquilo por onde se espalha, onde se mistura. “No líquido, os opostos passam mais facilmente um no outro”, lembra Derrida (1997, p. 102). O *phármakon* contaminaria a oposição entre escrita e fala, a primeira classificada como desperdício, como “rastro perdido, esperma gasto sem reserva”, enquanto a fala seria o elemento capaz de fazer frutificar, de confirmar a potência do *logos*, de um *logos* cuja autoridade está garantida na presença e na paternidade. Quando a escrita é recebida pelo rei como *phármakon*, Sócrates diz a Fedro:

Uma vez que uma palavra escrita haja sido registrada, é arremessada para lá e para cá, de maneira indiscriminada entre os que têm entendimento e entre os que não têm nenhum interesse nela, ignorando ela, ademais, a quem se dirigir e a quem não se dirigir. E quando é maltratada e objeto de um ataque injusto, necessita invariavelmente do apoio de seu pai, já que sozinha carece de capacidade para proteger-se ou prestar socorro a si mesma (PLATÃO, 2008, p. 104, 275e).

Sem a presença de seu pai, a palavra escrita vaga, erma, indiscriminada. Ela não tem valor em si mesma, ela depende do pai para “se proteger”. E de que perigos a palavra escrita precisaria se proteger? Da incompatibilidade entre o escrito e o verdadeiro, de um desvio, da perda da sua identidade, de uma errância na qual o *logos* só pode ser salvo pelo pai. Nas palavras de Derrida,

Ele [o discurso escrito] vaga aqui e ali como alguém que não sabe aonde vai, tendo perdido a via reta, a boa direção, a regra de retidão, a norma; mas também, como alguém que perdeu seus direitos, como um fora-da-lei, um desviado, um mau rapaz, um vagabundo ou um aventureiro. Correndo as ruas, ele não sabe nem mesmo quem ele é, qual é sua identidade, se é que tem uma, e um nome, aquele de seu pai (DERRIDA, 1997, p. 96).

Cabe retomar Spivak, quando ela aponta para a ligação entre o nome do pai e a lei, para o falo como fonte de soberania. A escrita vaga, erma, sem identidade ou sentido, por ter perdido seu pai. Derrida ressaltará que a escrita é um filho, mas um filho miserável, desviado, revoltado, perdido, abandonado por seu pai. A escrita seria um órfão que carece de assistência, que precisa de um pai presente que sustentará o seu sentido. “O *logos* vivo é vivo por ter um pai vivo (enquanto o órfão está semimorto), um pai que se mantém *presente, de pé* junto a ele, atrás dele, nele, sustentando-o com sua retidão, assistindo-o pessoalmente e em seu nome próprio” (DERRIDA, 1997, p. 23, grifos do autor, em que chamo a atenção para o caráter fálico da expressão *de pé*).

Essa ideia de um discurso vivo vai aparecer também quando Sócrates descreve o *logos* como “um ser constituído, como um ser vivo” (264b-c), que deveria ter cabeça, corpo (“para não ser acéfalo nem desprovido de pés”) e centro. O discurso falado, observa Derrida, deve ser como uma pessoa presente em si mesma. O *logos* seria, assim, um ser vivo “cuja riqueza, vigor, flexibilidade, agilidade são limitados e constrangidos pela rigidez cadavérica do signo escrito” (DERRIDA, 1997, p. 60). A presença viva salvaria o *logos* de ser simulacro de verdade.

Derrida retoma Saussure ao observar que “a estrutura e a história da escrita fonética desempenharam um papel decisivo na determinação da escrita como reduplicação do signo, como signo do signo. Significante do significante fônico” (DERRIDA, 1997, p. 56). Ele estaria se referindo à escrita como aquilo que se coloca no lugar do *logos*, como sintoma de ausência da fala viva, “perigoso suplemento”¹⁵ que traz à tona a ausência que não gostaria de ser jamais denunciada.

Dizer que a denúncia do falo-logo-fono-centrismo atravessa todo o pensamento da desconstrução é também indicar que a desconstrução – se é que tal coisa existe – pode ser entendida, como proponho aqui, como um pensamento que desestabiliza e abala as certezas da tradição e o discurso do sujeito masculino falante, presente e garantidor de sentido.

¹⁵ A expressão “perigoso suplemento” para se referir à escrita Derrida toma emprestada de Rousseau (DERRIDA, 2004a, p. 173). Retomo o uso dessa expressão no próximo capítulo.

Os arcontes

Guardiões dos tratados, das leis, das atas de assembleia, os arcontes eram aqueles que, na Grécia Antiga, cuidavam dos documentos públicos, tomavam conta do arquivo. Para a palavra francesa *archive*, a etimologia registra *arc* como raiz do prefixo *archie*, que indica comando, comandante, e vem do grego *arkhê*, do qual derivam a palavra *arche*, em português arca, sinônimo de cofre; e as palavras *arcano* (segredo) e *arcontes* (comandantes), para as quais a origem grega é *arkhein*. Já o prefixo *archéo*, cuja etimologia também remete a *arc*, refere-se a início, origem, vem do grego *arkhaios*, e se desdobra em *logos* e discurso (DUZAT, 1938). Derrida explora a ligação entre as palavras gregas *arkhê*, *arkhein* e *arkhaios* para propor uma ligação entre arquivo, verdade e falocentrismo. Como explica Derrida,

Inicialmente uma casa, um domicílio, um endereço, a residência dos magistrados superiores, os *arcontes*, aqueles que comandavam. Aos cidadãos que detinham e assim denotavam o poder político reconhecia-se o direito de fazer ou representar a lei. Levada em conta sua autoridade publicamente reconhecida, era em seu lar, nesse lugar que era a casa deles (casa particular, casa de família ou casa funcional) que se depositavam os documentos oficiais. Os *arcontes* foram os seus primeiros guardiões. Não eram responsáveis apenas pela segurança física do depósito e do suporte. Cabiam-lhes também o direito e a competência hermenêuticos. Tinham o poder de *interpretar* os arquivos. Depositados sob a guarda desses arcontes, esses documentos diziam, de fato, a lei: eles evocavam a lei e convocavam à lei. Para serem assim guardados, na jurisdição desse dizer a lei eram necessários ao mesmo tempo um guardião e uma localização (DERRIDA, 2001a, p. 12-13, grifos do autor).

Que esse poder de guardar as leis e interpretá-las tenha estado localizado num lugar – e que portanto obedeça a uma topografia –, e também tenha sido originalmente exercido por homens, não é para Derrida um mero acaso. A função de arquivar, de guardar as leis, de zelar por elas, é uma função árquica, uma função *patri*-árquica, em que lei e interpretação da lei também obedecem a um pai. É função desse pai consignar – colocar os signos juntos, reuni-los, dar-lhes sentido. O arquivo deve ter um lugar físico onde estar depositado (ter portanto uma topologia), obedecer a um nome, um dono, um guardião (uma nomologia), e ser passível de unificação, identificação, classificação, que Derrida denomina o poder de consignação, reunião na qual “todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal” (DERRIDA, 2001a, p. 14).

Os poderes que se articulam nas mãos dos arcontes – guardar, interpretar, reunir – são poderes de dar sentido, de dizer a verdade, poderes ligados à autoridade de quem diz, autoridade da qual depende uma garantia de correção do pensamento. Esse ideal de verdade que aparece na Grécia – homens proprietários que detinham a guarda dos arquivos – seria assentado numa estrutura falocêntrica cuja origem é patriarcal. O ideal de verdade estaria, assim, um ideal de apropriação, de tomar posse, de guardar os arquivos, gesto que estaria sempre associado, de forma inevitável, a uma violência fundadora, a uma violência do discurso que se autoestabelece como lei, a uma assinatura, a um fundamento “místico” da autoridade¹⁶.

Apontar para essa assinatura como um traço de escrita sempre masculino foi uma das tarefas que o pensamento da desconstrução tomou para si. Como diz Carole Dely, “Ele [Derrida] reconheceu que essa grande biblioteca do mundo comporta uma grande maioria de homens e poucas mulheres. Sem mesmo procurar uma explicação, ele simplesmente reconheceu isso” (DELY, 2006, p. 4).

Dely estaria se referindo a duas questões.

A primeira diz respeito à distinção entre “ter desconstruído o falogocentrismo” e “ter apontado para a existência de um falogocentrismo”, distinção que fará imensa diferença na tarefa do pensamento da desconstrução. Pensar na desconstrução como um pensamento que “reconheceu” – para usar o verbo de Dely – as estruturas falocêntricas do pensamento é diferente de compreender o pensamento da desconstrução como um método usado “contra” o falogocentrismo ou “a favor de um desmonte” do falogocentrismo. A autora se refere a uma entrevista de Derrida na qual ele explica essa distinção, quando diz:

Falo sobretudo, há muito tempo, *das* diferenças sexuais, mais que de uma só diferença – dual e opositiva – que é de fato, com o falocentrismo, com isso que eu nomeei também como “falogocentrismo”, um traço estrutural do discurso filosófico que prevaleceu na tradição. A desconstrução passa em primeiro lugar por aí. E tudo volta a isso. Antes de toda a politização feminista (à qual eu me associei, em certas condições), importa reconhecer o poder fundador do falogocentrismo que condiciona quase toda nossa herança cultural. Quanto à tradição propriamente filosófica dessa herança falocêntrica, ela é representada, de

¹⁶ Sobre o poder dos arquivos, cito como exemplo a recente polêmica em torno do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH 3) e da criação de uma Comissão de Verdade e Justiça, que teria entre seus objetivos a abertura dos arquivos da ditadura militar. Não cabe aqui a reprodução do debate; apenas chamo a atenção para o aspecto político da questão dos arquivos. Mais sobre o tema em Teles e Safatle (2010).

maneiras diferentes, mas iguais, tanto em Platão como em Freud ou Lacan, tanto em Kant como em Hegel, Heidegger ou Lévinas. Eu me empenhei a demonstrá-lo em todos os casos (DERRIDA, 2004c, p. 349, citado em DELY, 2006, p. 5¹⁷).

Ou seja, como Dely vai pontuar, mais importante do que a entrada em cena de filósofas mulheres, o legado do pensamento da desconstrução seria o de nos colocar diante do reconhecimento de que estamos todos – homens e mulheres – lidando com uma herança cultural falocêntrica. Dely argumenta que a maior contribuição do trabalho de Derrida seria a leitura e a releitura de textos e autores da tradição, o que tem permitido “dessedimentar as camadas de nossa herança cultural”:

Por um lado, a desconstrução é um questionamento de toda uma arquitetura do pensamento tradicional: ela analisa as estruturas sedimentadas que formam o elemento discursivo dentro do qual nós pensamos, e aqui notadamente com o objetivo de permitir e de abrir outras possibilidades de discurso, de organização, que em particular não sejam necessariamente sistemáticos no sentido dos sistemas filosóficos, fechados sobre eles mesmos. A desconstrução é uma reflexão sobre o sistema, sobre o fechamento e a abertura do sistema. Assim, o que se pode fazer se, na tradição que apresenta uma certa sistemática de pensamento (por exemplo, na oposição dual entre o homem e a mulher), a política, os livros e a história estão fortemente ancorados numa tendência falocêntrica? (DELY, 2006, p. 6).

A segunda questão que me parece necessário pontuar está ligada a uma crítica de Derrida à psicanálise, tema que, embora não seja objeto deste trabalho¹⁸, tem uma inescapável ligação com a questão do falocentrismo. Para tratá-lo, cito Derrida:

Os nomes “mulher” ou “homem”, no sentido corrente que suspende sua autoridade entre aspas, continua designando tudo aquilo que comanda o “destino anatômico”. Esse recurso à anatomia domina ainda o “discurso moderno”, quero dizer a psicanálise. Eu tentei demonstrá-lo em outro lugar e não vou fazê-lo novamente aqui¹⁹. O falocentrismo permanece sendo um androcentrismo, e o falo está aderido ao pênis. Apesar de tantas denegações sutis e sofisticadas, a diferença dita anatômica dos sexos faz a lei, e sua tirania passa ainda por tantos dogmas e ignorâncias! (DERRIDA, 1992b, p. 178).

¹⁷ Com modificações minhas à tradução brasileira da entrevista de Derrida.

¹⁸ Esse tema será retomado no próximo capítulo.

¹⁹ Derrida se refere a inúmeros dos seus textos dedicados ao diálogo com a obra de Freud e Lacan, entre os quais se destacam *O Carteiro da Verdade*, *Mal de Arquivo*, *Freud e a Cena da Escrita*. Mais sobre Derrida e Lacan no próximo capítulo.

Muitas teóricas feministas se alinham a essas *posições*²⁰ de Derrida em relação à psicanálise. Apenas a título de exemplo, cito os trabalhos de Luce Irigaray, Sara Kofman e Drucilla Cornell²¹. É quando Derrida aponta para essa adesão entre falo e pênis que destaco a minha abordagem do tema do falocentrismo. Trata-se, sim, da estrutura do pensamento e de uma herança cultural, tal qual descrito por Dely. Mas é impossível dissociar essa herança da primazia do homem sobre a mulher, da hierarquia não apenas entre os termos masculino/feminino, mas também da estrutura hierárquica de subordinação homem/mulher que historicamente tem marcado as estruturas patriarcais.

Dely – e eu a sigo nesse ponto – está se referindo também à ausência das mulheres na tradição de pensamento. Como ela, considero que a desconstrução do falogocentrismo oferece possibilidades de uma abertura nas estruturas fechadas do pensamento da tradição, que ocultam e excluem as mulheres – e nesse ponto ela está se referindo à ausência das mulheres na grande tradição de pensamento –, mas que também excluem, acrescento, a abertura ao feminino, aqui entendido como esse constante abalo às estruturas de apropriação da verdade.

O trabalho do pensamento da desconstrução é o de inventar outros nomes, de tentar se colocar *mais além* dessa política, na esperança e no sonho de que qualquer coisa de novo possa vir. Assim, a tarefa da desconstrução do falogocentrismo seria a de abrir espaço, e deixar esse espaço aberto para a “entrada do outro, ou mesmo a muitas entradas”. Nas palavras de Dely (2006, p. 14), “partindo da constatação de que a tradição em parte se construiu e se fundou sobre uma exclusão das mulheres e do feminino, ele [Derrida] abre um espaço propício à chegada do outro”. A desconstrução seria, assim, um duplo convite, um convite à entrada da mulher e do feminino no pensamento.

Convites dos quais me faço signatária.

²⁰ No próximo capítulo retomo o valor dado por Derrida à palavra *posições*.

²¹ Ver Kofman (1980); Irigaray (1974; 1977); e Cornell (1987; 1992; 1999; 2005).