

6

Os traços disseminantes da escritura

6.1

Indecidível *différance*

O que Derrida quer nos mostrar é que o status decaído, o caráter de representação secundária que se acreditava poder reservar à linguagem escrita, afeta todo significado, mesmo que falado, mesmo que na “presença” do locutor. Como já assinalado, não há significado que escape ao jogo das remessas significantes que constitui a linguagem. Toda tentativa de controlar esse movimento incessante da significação, ou seja, toda tentativa de subtrair algum significado – como o sentido, a verdade, a presença, o presente, o ser – do jogo de remessas de significantes, acaba sendo obrigado a pressupor aquilo que Derrida chama de “significado transcendental”, ou seja, um significado último que dê fim ao movimento, que organize o sistema de referências. Nesse sentido, toda e qualquer oposição conceitual pressupõe a referência a algum tipo de significado transcendental, mesmo quando ele é denegado enquanto tal⁵³⁰.

Entretanto, não há como escapar da diferencialidade constitutiva da linguagem. Ao afirmar que a *écriture* compreende e ultrapassa o conceito de linguagem, Derrida não está simplesmente denunciando a clausura metafísica – ou seja, o fechamento de um sistema linguístico, com a sua estrutura interna e sua lógica própria de funcionamento, em torno de um determinado “significado transcendental” – mas também apontando para a impossibilidade de sair dela, isto é, de escapar para “fora” da linguagem. Ao usar a palavra *escritura*, Derrida quer afirmar e generalizar certos traços que sempre foram atribuídos somente à

⁵³⁰ Por exemplo, o rompimento de Derrida com o círculo estruturalista passa pela crítica da noção de “estrutura” que, para a desconstrução, ainda preserva elementos da metafísica da presença, visto que remete a algo idêntico em si mesmo, no caso, as estruturas da linguagem. Dessa forma, ainda que de modo refinado e dissimulado, o estruturalismo ainda continua refém do logocentrismo e do privilégio da *phoné*. Tal crítica foi elaborada em “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, texto apresentado nos Estados Unidos em 1967 e que marca a entrada de Derrida no círculo acadêmico americano e inaugura o chamado “neo-estruturalismo”. *In A escritura e a diferença*. Ed. Perspectiva, São paulo, 1995. Derrida também faz uma leitura desconstrutora de Lévi-Strauss em *Gramatologia*, op. cit. pág. 125. É interessante notar que algumas leituras equivocadas de Derrida indicam a *différance* como uma ‘origem’ ou algum tipo de referência última do pensamento derridiano. No entanto, não é difícil refutar uma interpretação desse tipo, visto que a *différance* aponta exatamente para a impossibilidade de um tal fundamento.

linguagem escrita, mas que contaminam a linguagem em geral. A escritura sempre foi rebaixada ao patamar de suplemento, mera representação gráfica da voz, significante do significante, mas todas essas características da *escritura*, todas as peculiaridades que rebaixam a linguagem escrita são generalizáveis para toda a linguagem, inclusive para a fala.

A interpretação filosófica da escrita sempre foi reduzida a uma técnica a serviço da comunicação, como mostra Derrida a partir da análise realizada por Condillac no *Essai sur l'origine des connaissances humaines* – cuja estrutura básica pode ser tomada como modelo da concepção metafísica da linguagem. Seguindo o raciocínio de Condillac, resume Derrida: “se os homens escrevem é: 1. porque têm de comunicar; 2. porque o que eles têm para comunicar é o seu “pensamento”, as suas “idéias”, as suas representações. O pensamento representativo precede e comanda a comunicação que transporta a “idéia”, o conteúdo significativo; 3. porque os homens estão já em estado de comunicarem o seu pensamento quando inventam este meio de comunicação que é a escrita”.

Ainda de acordo com Condillac, os homens que já comunicavam os seus pensamentos através de sons, sentiram a necessidade de imaginar novos signos capazes de se perpetuarem e de se fazerem conhecer por pessoas *ausentes*. Assim, o nascimento e o progresso da escrita ocorreram de maneira natural, numa linha direta, simples e contínua, de acordo com uma lei da economia mecânica: ganhar o máximo de espaço e de tempo pela abreviação mais cômoda, sem nenhum tipo de interferência no conteúdo que a palavra transporta. Assim, o mesmo conteúdo, antes comunicado por gestos e sons, passa a ser veiculado pela escrita. Desse modo, coloca Derrida: “o caráter representativo da comunicação escrita – a escrita como quadro, reprodução, imitação do seu conteúdo – será o traço invariante de todos os progressos a porvir (...) a estrutura representativa, a relação idéia/signo, não será nunca mais destruída ou transformada”⁵³¹.

Essa concepção da linguagem que domina a tradição filosófica é, segundo Derrida, “ideológica”, uma vez que, na esteira de Condillac, a teoria do signo é elaborada como representação da idéia que representa ela própria a coisa percebida. “A comunicação a partir daí veicula uma representação como conteúdo

⁵³¹ Derrida, “Assinatura Acontecimento Contexto”, pág. 353.

ideal (o que se chamará o sentido); e a escrita é uma espécie desta comunicação geral”.

No entanto, é preciso determinar melhor que tipo de “ausência” é essa referida por Condillac. Em primeiro lugar, é ausência de destinatário, visto que escreve-se para comunicar alguma coisa aos ausentes. No entanto, denuncia Derrida, esta ausência pertence à estrutura de qualquer escrita e, acima de tudo, da linguagem em geral. Mas a ausência que diferencia a escrita de outro tipo de linguagem (gestual ou falada), a especificidade da ausência que leva aos homens à escrita é a necessidade de sua legibilidade. É necessário que a “comunicação escrita” permaneça legível, não obstante o desaparecimento absoluto de qualquer destinatário. Derrida chama essa característica repetível da escrita de “iterabilidade”. Assim, diz Derrida: “Uma escrita que não seja estruturalmente legível – iterável – para além da morte do destinatário não seria uma escrita”⁵³².

Além da possibilidade da ausência absoluta do destinatário – uma ausência que não é simplesmente uma modificação da presença, mas sim uma ruptura da presença⁵³³ – a escrita também funciona na ausência do emissor e do produtor. Assim, diz Derrida: “escrever é produzir uma marca que constituirá uma espécie de máquina por sua vez produtiva, que a minha desaparecimento futura não impedirá de funcionar e de dar, de se dar a ler e a reescrever”. Por ausência “absoluta” Derrida quer referir-se a não-presença do querer-dizer, da intenção de significação que estava supostamente presente no momento da emissão ou produção da marca. Este seria o segundo predicado da linguagem escrita e, portanto, da linguagem em geral: a deriva essencial, a disseminação proveniente da estrutura iterativa da escrita que “sai a vagar por aí” e se isenta de qualquer responsabilidade, visto que é “órfã e separada a partir do seu nascimento da assistência do seu pai, como condena Platão no Fedro”⁵³⁴.

Um terceiro predicado da linguagem escrita e que é generalizável para a linguagem em geral é a sua citacionalidade, ou seja, a possibilidade de recortar uma frase ou expressão e retirá-la de seu contexto original, do momento de sua produção, que contava com a “presença” do autor, do ambiente de sua experiência

⁵³² Derrida, “Assinatura Acontecimento Contexto”, op. cit., pág. 356.

⁵³³ Uma “ausência absoluta” tal como apontada no capítulo 3 sobre espectro Heidegger.

⁵³⁴ Derrida, “Assinatura Acontecimento Contexto”, op. cit., pág. 357.

e de seu querer-dizer. Essa ‘força de ruptura’ é um predicado da linguagem e de seu modo de ser disseminante. Todo texto pode ser enxertado, citado, retirado de seu contexto e, ainda assim, continuar legível e provocar efeitos.

Os “grafemáticos em geral”, ou seja, os traços constitutivos de qualquer signo escrito – a iterabilidade, a citacionalidade e a deriva essencial – pertencem a toda e qualquer linguagem. Essa possibilidade estrutural de ser privada do referente ou do significado faz parte de qualquer marca, seja ela oral ou escrita. Escreve Derrida:

“Pertence ao signo ser justamente legível mesmo se o momento de sua produção está irremediavelmente perdido e mesmo se eu não souber o que o seu pretendo autor-escritor quis dizer com consciência e com intenção no momento em que escreveu, quer dizer, abandonou à sua deriva essencial”⁵³⁵.

Dessa forma, os traços generalizáveis da escrita valem para todas as ordens de signos e para todas as linguagens. Mas também valem para todo o campo que a filosofia chama de ‘experiência’, mesmo a ‘experiência do ser’, isto é, a dita ‘presença’. Assim, um signo escrito está sempre sujeito à iteração e comporta sempre uma ‘força de ruptura’ com seu contexto de ‘origem’. O signo nunca será idêntico a si próprio, sob pena de deixar de ser signo, visto que a própria iterabilidade que constitui a sua identidade não lhe permite nunca ser uma unidade de identidade consigo mesmo.

O signo (ou cada elemento do jogo de significação) necessita de um “intervalo que o separe do que não é ele para que ele seja ele mesmo”⁵³⁶. Esse intervalo, que Derrida também chama de “espaçamento”, constitui o “presente” do elemento, mas também o divide e interdita sua plena presença. A força de ruptura característica de todo signo (escrito e falado) reside no intervalo que constitui toda marca, ou seja, no intervalo que o separa dos outros elementos da sua cadeia contextual. É este intervalo que permite o surgimento da marca, mas ele é silencioso e dissimulado como um rastro. Escreve Derrida:

“esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*). E é a esta constituição não-originária do presente (...) que eu

⁵³⁵ Derrida, “Assinatura Acontecimento Contexto”, op. cit., pág. 358.

⁵³⁶ Derrida, “A diferença”, op. cit. pág.45.

proponho que se chame aqui-escrita, aqui-rastro ou *différance*. Esta (é) (simultaneamente) espaçamento (e) temporização”⁵³⁷.

Desse modo, Derrida pensa o jogo de diferenças da linguagem ou a diferença semiológica de Saussure de forma radical. Derrida retém de Saussure a noção de diferença enquanto esquema de reenvios que constitui a linguagem, isto é, enquanto possibilidade de toda conceitualidade, mas, entretanto, a *différance* implica que, no jogo de remetimentos da língua, leve-se em conta o espaçamento e a temporização, ou seja, o jogo de rastros silenciosos, uma espécie de “escrita *avant la lettre*”⁵³⁸. É nesse sentido que Derrida propõe a transformação da semiologia em gramatologia, visto que esta última opera um trabalho crítico sobre aquilo que restou de metafísico na semiologia, a saber, o signo, *enquanto tal*. Em outro lugar⁵³⁹, Derrida também fala de uma ‘pragmatologia’, ou seja, uma junção entre a gramatologia e a pragmática, enquanto um pensamento outro sobre os envios e reenvios da língua, um pensamento que, sobretudo, leve em conta a situação atual das marcas, dos enunciados, do lugar ocupado pelos falantes e pelos ouvintes.

Como já assinalado no Capítulo 3 (Derrida herdeiro de Heidegger), o pensamento do rastro também é tributário da diferença ôntico-ontológica heideggeriana, mas não pode ser identificado com ela. Com efeito, o rastro é anterior à questão do ser exatamente porque ele nunca se apresenta enquanto tal. O movimento do rastro é sempre *différance*. Ele nunca é presença, não tem propriamente lugar e o apagamento pertence a sua estrutura. Com efeito, o apagamento desde o início o constitui como rastro, o instala na mudança de lugar e o faz “sair de si na sua posição”⁵⁴⁰.

Escreve Derrida sobre o paradoxo do rastro: “O presente torna-se signo do signo, rastro do rastro. Ele não é mais aquilo para que em última instância reenvia todo reenvio. Torna-se uma função numa estrutura de reenvio generalizado. É rastro e rastro do apagamento do rastro”⁵⁴¹. Assim, se o rastro não aparece, não é porque ele escapa às determinações metafísicas (aos nomes e conceitos), mas porque faz parte de sua estrutura se dissimular. Ele não pode aparecer em si

⁵³⁷ Derrida, “A diferença”, op. cit. pág. 45.

⁵³⁸ Derrida, “A diferença”, op. cit. pág. 48.

⁵³⁹ Derrida, “Mes chances” in *Psyché*, Nouvelle édition, Galilée, 1987-1998.

⁵⁴⁰ Derrida, “A diferença”, op. cit. pág. 58.

⁵⁴¹ Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 58

mesmo, enquanto tal. É por isso que, mesmo a *différance*, enquanto um nome, permanece um nome metafísico e, diz Derrida:

“Todos os nomes que ela recebe na nossa língua são ainda, enquanto nomes, metafísicos (...) Mais “velha” que o próprio ser, uma tal *différance* não tem nenhum nome em nossa língua. Mas “sabemos já” que se ela é inominável, não é porque nossa língua não encontrou ainda ou não recebeu este *nome*, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa. É porque não há *nome* para isso, nem mesmo o de essência ou de ser, nem mesmo o de “*différance*”, que não é um nome, que não é uma unidade nominal pura e se desloca sem cessar numa cadeia de substituições “diferantes””⁵⁴².

O que Derrida quer marcar com tal impossibilidade de nomeação é que “nunca houve, nunca haverá jamais uma palavra única, uma palavra-mestra”⁵⁴³. O *a* da *différance* não quer apontar para nenhuma prescrição primeira ou anúncio profético. Ela quer, simplesmente, “pôr em questão o nome do nome”⁵⁴⁴. A desconstrução quer pensar essa impossibilidade sem nostalgia, isto é, fora do mito da língua “própria”, seja ela materna, paterna ou da pátria perdida do pensamento.

Com efeito, como somos todos prisioneiros da linguagem metafísica, é preciso também muito cuidado para não pensar o rastro como desaparecimento da origem. O que Derrida quer apontar com seu pensamento do rastro é que a origem sequer desapareceu, pois ela jamais foi retroconstituída, a não ser por uma não-origem, ou seja, pelo rastro que torna-se, portanto, a origem da origem. O conceito de rastro é, Derrida reconhece, contraditório e inadmissível. Mas a contradição só tem lugar se ele for pensado através da lógica da identidade. Derrida fala de ‘arqui-rastro’ exatamente para tentar arrancar o conceito de rastro do esquema clássico que o faria derivar de uma presença. Mas, ao mesmo tempo, este conceito destrói o seu nome e, escreve Derrida: “Se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário”⁵⁴⁵. Com efeito, é preciso um enorme esforço para pensar o rastro não somente como a desaparecimento da origem, mas a inexistência mesma da origem. Escreve Derrida: “O rastro (puro) é a *différance*”⁵⁴⁶. Em outros termos, explica Derrida, o rastro ou a *différance*,

⁵⁴² Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 61-62.

⁵⁴³ Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 62.

⁵⁴⁴ Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 62.

⁵⁴⁵ Derrida, “A diferença”, op. cit. pág. 44.

⁵⁴⁶ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 77.

“não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fônica ou gráfica. É, ao contrário, a condição destas. Embora não exista, embora não seja nunca um ente-presente, sua possibilidade é anterior, de direito, a tudo que se denomina signo (...) Esta *différance*, portanto, (...) funda a oposição metafísica entre o sensível e o inteligível, em seguida entre significado e significante, expressão e conteúdo, etc.”⁵⁴⁷.

A *différance* é, portanto, o movimento de jogo que produz efeitos de diferença, mas não pode ser pensado como algo anterior a elas ou como uma origem. O nome “origem” já não lhe convém porque a *différance* não é simples, plena e presente a si, logo, ela não pode ser uma arquia nem uma ousia. A *différance* é aquilo que possibilita o movimento da significação ao contaminar cada elemento dito “presente” com outra coisa que não ele mesmo, isto é, com uma ausência absoluta que não é mera modificação da presença.

6.2

A *différance* e a força performativa da linguagem

Assim, o jogo na linguagem que é a *escritura*, com sua iterabilidade estrutural que dissemina sentidos, abre um novo espaço onde a desconstrução propõe pensar as velhas oposições metafísicas e denunciar as suas hierarquias e valores que, por sua vez, fundamentam decisões éticas e políticas de enorme relevância nas sociedades pluralistas atuais. Através das noções de rastro, *différance* e *escritura*, a desconstrução nos oferece uma nova maneira de pensar temas de nosso tempo, como justiça, direito, democracia e identidade nacional sobre outras bases, isto é, assumindo e aceitando as conseqüências da não-identidade do signo consigo próprio, da contaminação estrutural de toda locução, antes mesmo do momento performativo. Aceitando, enfim, a violência estrutural de toda língua. Assim, a desconstrução nos permite “tomar posições”, abalar algumas certezas, estranhar certas obviedades, mas sempre resistindo ao desejo de “dizer a última palavra”.

A desconstrução está sempre alerta para o retorno do significado transcendental, ou seja, do significado último que poderia “regular a circulação dos signos arrastando consigo todos os significados tranqüilizantes”⁵⁴⁸. Ao revelar os traços constitutivos da linguagem, a sua estrutura universal de remetimentos,

⁵⁴⁷ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág 77

⁵⁴⁸ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 8

adiamentos, promessas de sentido, ameaças e dissimulações – iterabilidade, citacionalidade e deriva – os textos derridianos nos convocam a pensar e praticar a língua de um modo novo.

Para a desconstrução, todo texto constitui-se por estratificações diferenciais que impedem a univocidade e a garantia do “querer-dizer”, do *meaning*, enfim, do sentido originário. Um texto não pode ser idêntico a si mesmo. Mesmo uma tradução cuidadosa ou uma simples paráfrase são já interpretações e não somente a transposição fiel do “sentido original” de um texto. Mesmo uma citação implica uma decisão semântica comandada por regras e convenções dominantes de um determinado contexto. Escreve Derrida:

“mesmo um ‘comentário amplificado’ não é um momento de simples registro reflexivo pelo qual se transcreveria fielmente o nível originário e verdadeiro do sentido intencional de um texto, de um sentido unívoco e idêntico a si mesmo, nível sobre o qual ou depois do qual começaria enfim a interpretação ativa”⁵⁴⁹.

É por isso que toda leitura é uma interpretação, por mais fiel e rigorosa que se pretenda. As interpretações dominantes implicam necessariamente a imposição de um sentido no jogo instável da *différance*, sem o qual não poderia haver nenhum entendimento. Mas tais interpretações que garantem a mínima estabilidade do sentido não seriam nem possíveis, nem necessárias, sem o jogo da *différance*, ou seja, sem essa não-identidade do texto consigo mesmo, sem essa estrutura paradoxal e disseminante de todo referente⁵⁵⁰. A imposição de um sentido – que sempre ocorre em toda interpretação – supõe o jogo da *différance*, logo, supõe a instabilidade e a não-identidade consigo. É preciso que a *différance* trabalhe a referência para ela possa “significar”.

No entanto, a desconstrução não nega a existência de referências, assim como de algumas estruturas relativamente estáveis que permitem um “primeiro”⁵⁵¹ acesso ao texto. Ao contrário, é exatamente porque tais categorias são “estáveis” que elas são desconstrutíveis ou “desestabilizáveis”. E isso só é

⁵⁴⁹ Derrida, *Limited Inc*, op. cit. pág. 197.

⁵⁵⁰ Derrida, *Limited Inc*. op. cit. pág. 203.

⁵⁵¹ Derrida não se sente confortável em utilizar termos como “primeiro” e “mínimo”, mas como trata-se de uma resposta na qual o interlocutor “exige” uma explicação, Derrida coloca tais termos entre aspas e adverte que, de fato, não acredita numa determinação absoluta do “mínimo” de um texto. Segundo os contextos (universidade, imprensa, escola, televisão), as condições da pertinência mínima mudarão, como podemos também constatar nas exigências curriculares, onde o “mínimo” varia enormemente. “O “mínimo” e o “primeiro” só têm sentido em contextos determinados”, diz Derrida em *Limited Inc*. op. cit. pág. 199.

possível porque uma não-identidade consigo, uma diferença e uma indeterminação relativa já abriu o espaço para essa estabilização violenta (porque toda interpretação é violenta)⁵⁵². Diz Derrida:

“O que sempre me interessou mais, o que sempre me pareceu mais rigoroso (...) não é a indeterminação por si mesma, mas a determinação mais estreita possível das figuras do jogo, da oscilação, da indecidibilidade, isto é, das condições diferenciais da história determinável”⁵⁵³.

O que importa, portanto, é revelar as relações de força, as diferenças de forças que permitem estabilizar determinadas situações. Nesse sentido, “do ponto de vista semântico, mas também ético e político, a desconstrução não deveria dar lugar nem ao relativismo, nem a qualquer indeterminismo”⁵⁵⁴.

Desse modo, a desconstrução não é algo negativo, niilista ou não-crente na verdade, no sentido, na intenção e no querer-dizer, como denuncia Searle e demais pseudo leitores de Derrida. Como venho ressaltando, a desconstrução não é “algo”. A desconstrução acontece. As coisas portam em si mesmas a desestabilização, a *différance*, a não-identidade a si. Os textos de Derrida apontam para esse processo já em curso e pretendem, talvez, ajudar a acelerar alguns deles, ao revelar suas estruturas velhas e corroídas. Nesse sentido, Derrida não nega a estabilidade, por exemplo, das normas de inteligibilidade mínima que permitem um suposto “consenso procedimental”. Mas insiste em nos lembrar que as regras do “entendimento mínimo” não são absolutas e a-históricas, são somente mais estáveis do que outras. Entretanto, ainda dependem de condições sócio-institucionais, de relações de poder fundadas em estruturas convencionais desconstrutíveis. Escreve Derrida:

“com efeito, essas estruturas estão em via de se transformar profundamente e principalmente muito depressa (...) a desconstrução é, primeiro, essa desestabilização em curso, se se pode dizer, nas “coisas mesmas”, mas não é negativa. É preciso desestabilização também para o “progresso”. E o *des* da desconstrução significa não a demolição do que se constrói, mas o anúncio do que resta por pensar, além do esquema construtivista ou desconstrutivista”⁵⁵⁵.

⁵⁵² Voltarei a seguir sobre a relação íntima e complexa entre ato performativo e violência.

⁵⁵³ Derrida, *Limited Inc.* op. cit. pág. 199.

⁵⁵⁴ Derrida, *Limited Inc.* op. cit. pág. 204.

⁵⁵⁵ Derrida, *Limited Inc.* op. cit. pág. 201.

Para que as estruturas de indecidibilidade sejam possíveis e, portanto, para que decisões sejam tomadas e responsabilidades assumidas, é preciso que haja *différance*. Mas *différance* não significa indeterminação. Ao contrário, ela torna possível e necessária a determinação. A *différance* é, na verdade, uma força diferencial, um jogo de forças diferenciais que se opõem, se distinguem, se deslocam. Diz Derrida: “por um lado, essas diferenças jogam: na língua, na fala também e nas trocas entre a língua e a fala. Por outro lado, as diferenças são, elas próprias, *efeitos*. Não caíram do céu inteiramente prontas”⁵⁵⁶.

A estrutura paradoxal da *différance* é, portanto, produtiva, disseminante. É ela que alimenta a dimensão performativa da linguagem que se encontra em todas as línguas. Assim, para além da teoria dos *speech acts*, a força performativa é, na leitura de Derrida, uma força que provém da *différance* enquanto força diferencial ou diferencialidade primeira, que permite a conceitualização que se dá na linguagem. Numa palavra, a *différance* é a força diferencial *da* e *na* linguagem, anterior ou ‘mais velha’ do que todo ato performativo.

6.3

***Différance* e lei**

Em *Force de Loi*, Derrida desenvolve a noção de “força” e seu caráter diferencial e não substancialista. No entanto, apesar de se sentir pouco à vontade com o uso reiterado, Derrida reconhece que o apelo à palavra ‘força’ é frequente em seus textos. Por isso, Derrida pede vigilância (a ele mesmo) para não pensar a força como um conceito obscuro, transcendental, enfim, como algo externo à linguagem. Assim, contra os riscos substancialistas e irracionistas, lembra Derrida:

“Trata-se sempre da força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como *différance* ou força de *différance* (a *différance* é uma força diferida-diferente); trata-se sempre de uma relação entre a força e a forma, entre a força e a significação; trata-se sempre de força “performativa”, força ilocucionária ou perlocucionária, de força persuasiva ou de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e sobretudo de todas as situações paradoxais onde a maior força e a maior fraqueza se confundem estranhamente”⁵⁵⁷.

⁵⁵⁶ Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 42.

⁵⁵⁷ Derrida, *Force de Loi*, pág. 20.

Ao investigar a expressão político-jurídica “força de lei” ou “enforceability”, Derrida chama a atenção para a dificuldade de tradução para o francês dessa preciosa expressão. E isto especialmente porque “to enforce the law” nos remete à noção de força antes mesmo de qualquer direito, lei ou justiça. Desse modo, nos lembra que, se a justiça não é necessariamente o direito posto ou a lei, ela não pode, contudo, tornar-se justiça – ‘de direito’ ou ‘no direito’ – sem possuir ou apelar à força desde a sua primeira palavra. Com efeito, na origem da justiça o *logos* já estava presente, ou seja, antes da justiça já havia linguagem ou língua. E, uma vez que a força está na linguagem, dentro da linguagem, isto implica dizer que, desde sempre, a força já apareceu. Ela pertence à essência mais íntima da linguagem. Nesse sentido, resta pensar o exercício dessa força *da e na* linguagem, resta entender o seu movimento paradoxal que, no limite, se auto-desarma⁵⁵⁸.

Desse modo, através de um fragmento de Pascal que diz “Justiça, força. – É justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que o que é mais forte seja seguido”⁵⁵⁹, Derrida busca pensar a estrutura mais intrínseca de todo fundamento da lei, do direito e da autoridade em geral. Uma vez que a justiça sem força é nula e a força sem justiça é tirânica, então a necessidade da força é implicada na justeza da justiça. O surgimento mesmo da justiça e do direito, seu momento instituinte, fundador e justificador implica, de modo estrutural, uma força performativa, ou seja, uma força interpretativa. Mas isso não significa dizer que o direito está à serviço da força, como se este fosse um instrumento dócil, servil e, portanto, exterior ao poder dominante (esta era a crítica marxista ao direito dominante na URSS stalinista). Na verdade, a relação entre o direito e a força, logo, a relação entre lei, poder e violência é de ordem muito mais íntima e complexa. Escreve Derrida:

“A justiça – no sentido de direito (*right or law*⁵⁶⁰) não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo econômico, político, ideológico, que existiria fora dela ou antes dela, e ao qual ele deveria sujeitar-se ou acomodar-se segundo a utilidade”⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ Derrida, *Force de Loi*, pág. 27, Galilée, 1994.

⁵⁵⁹ Pascal, *Pensées*, apud Derrida, *Force de Loi*, op. cit. pág. 27.

⁵⁶⁰ No direito brasileiro, utiliza-se a distinção entre ‘direito subjetivo’ e ‘direito objetivo’ para marcar a distinção entre ‘right’ no sentido de ‘ter direito a alguma coisa’ e ‘law’ no sentido de lei escrita, positivada.

⁵⁶¹ Derrida, *Force de Loi*, op. cit. pág. 32.

Seguindo essa trilha que conduz da lei à força e da justiça à ‘enforceability’ da lei, o que Derrida nos revela é que o momento de fundação ou de instituição da lei (da justiça e do direito) é um momento ‘místico’, ou seja, um ‘golpe de força’, um momento de força performativa que não pode ser classificada, nela mesma, como justa ou injusta, visto que não havia nada antes dela, ou seja, não havia nenhuma fundação pré-existente que poderia lhe contradizer ou invalidar. Escreve Derrida sobre esse momento inaugural da lei e da justiça:

“Seu momento de fundação ou de instituição não é jamais um momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, porque ele o rasga com uma decisão. A operação de fundar, de inaugurar, de justificar o direito, de *fazer a lei*, consistiria em um golpe de força (*coup de force*), numa violência performativa e portanto, interpretativa que, em si mesma, não é justa nem injusta”⁵⁶².

Esse momento instituinte é místico porque nele a própria linguagem encontra-se com seu limite, ou seja, encontra-se com ela mesma, com seu poder performativo ‘em pessoa’. Derrida utiliza-se da expressão ‘místico’, num sentido que ele admite ser próximo à Wittgenstein, em referência a essa situação paradoxal do puro performativo, da pura violência fundadora. Em suas palavras: “Há um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque este silêncio não é exterior à linguagem”. E é nesse sentido que Derrida propõe interpretar (ativamente, visto que toda interpretação implica em transformação) o comentário de Pascal, mas também o de Montaigne, quando este último fala do ‘fundamento místico da autoridade’⁵⁶³.

Assim, mesmo que o ‘sucesso’ de um performativo possa ocasionar a fundação de um Estado ou de um Direito (nacional ou internacional), a origem de sua autoridade permanecerá uma violência sem fundamento. Ou melhor, nem fundacionalista nem anti-fundacionalista, visto que ela excede ou antecede qualquer oposição entre fundado e não-fundado, entre fundamentado ou não-

⁵⁶² Derrida, *Force de Loi*, op. cit. pág. 33.

⁵⁶³ Na verdade, ressalta Derrida, Pascal foi influenciado por Montaigne, visto que, mesmo sem o nomear, cita a expressão ‘fundamento místico da autoridade’ que aparece numa passagem dos *Essais* onde Montaigne afirma: “Ora, as leis mantêm-se críveis não porque elas são justas, mas porque elas são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não possuem nenhum outro (...) Quem lhes obedecer por elas serem justas, não as obedecerão justamente por onde se deve”. Montaigne, *Essais*, III, cap. XIII « De l’expérience », apud Derrida, *Force de loi*, op. cit. pág. 29.

fundamentado, legítimo ou ilegítimo. Mesmo se remetemos a fundação de um direito à condições e convenções prévias, o mesmo argumento vale para tais convenções, isto é, elas também nasceram de um momento ‘místico’, de um puro performativo silencioso. E é exatamente por seu caráter ‘fundado’, ou seja, construído sobre camadas performativas e interpretativas, que o direito e o estado de direito são ‘desconstrutíveis’.

Tal momento místico é essencialmente um momento de aporia. Para Derrida, esta é uma exigência da justiça, ou seja, a justiça exige a experiência da aporia, do impossível, do místico. E a desconstrução encontra-se, desde sempre, engajada nessa exigência, prometida (*gagée*) e comprometida (*engagée*) com essa experiência do impossível que a justiça exige. É nesse sentido que Derrida falará de um ‘engaje’, ou seja, de um compromisso prévio a que estamos todos submetidos, uma vez que estamos desde sempre engajados na escritura, portanto, submetidos à uma responsabilidade sem limites com e na linguagem e, conseqüentemente, uma responsabilidade frente à justiça⁵⁶⁴.

Em *Otobiographies*, texto de uma conferência que Derrida pronunciou na Universidade da Virgínia em 1976, a questão do ato fundador é trabalhada de modo similar. Convidado a realizar uma análise ‘textual’ da Declaração de Independência dos Estados Unidos e da Declaração dos direitos do homem que a acompanha (tratava-se da comemoração do bicentenário de tais acontecimentos), Derrida começa por perguntar: “Quem assina, e qual nome se diz próprio, no ato declarativo que funda uma instituição”?⁵⁶⁵

Inicialmente, o que Derrida quer mostrar é que um ato dessa natureza, por mais que se auto-nomeie uma “declaração”, ou seja, uma constatação ou descrição, constitui, na verdade, uma *performance*. Ou melhor, que a confusão entre constativo e performativo surge aqui como uma confusão necessária. Um ato fundador antes de declarar alguma coisa, realiza, faz aquilo que ele diz. Com efeito, isso encontra-se implícito na sua estrutura intencional. Dessa forma, um tal ato não pode ser classificado, de acordo com a teoria dos *speech acts*, como um “constativo”. Uma declaração que funda uma constituição ou um Estado requer um signatário, requer que um sujeito (individual ou coletivo) se comprometa, se

⁵⁶⁴ Voltarei à questão do engaje na língua e da ‘hiper-política’ implicada na desconstrução na Parte 3.

⁵⁶⁵ Derrida, *Otobiographies*, pág. 16. Galilée, 1984-2005.

engaje com sua assinatura. Assim, mesmo que uma instituição se desprenda dos indivíduos empíricos envolvidos no ato de sua produção, mesmo que ela faça o luto deles e os comemore (“os pais fundadores”), isso tudo ocorre em razão da estrutura da linguagem instituidora. Ou seja, o ato fundador de uma instituição, enquanto ato histórico arquivado e enquanto ato performativo, deve guardar em si mesmo a assinatura.

Então, retorna a questão inicial: assinatura de quem precisamente? Ora, sabemos que a Declaração de Independência norte-americana foi assinada pelos “representantes dos Estados Unidos da América reunidos em Assembléia” e que o responsável por redigir o esboço de tal documento foi Thomas Jefferson. Assim, ‘de fato’, são eles que assinam. No entanto, ‘de direito’, enquanto representantes de todos os Estados norte-americanos, eles assinam por outros. Eles possuem a delegação ou a procuração para assinar por outros. Com efeito, eles assinam “em nome de...”. Diz a Declaração: “*We, therefore, the representatives of the United States of America in General Congress assembled, do in the name and by authority of the good people of these that as free and independent States...*”.

Desse modo, em direito e ‘de direito’, o signatário é o ‘povo’, mais precisamente, o ‘bom povo’ que se declara livre e independente através de seus representantes. E aqui nos deparamos com uma aporia: não podemos decidir qual a força ou o golpe de força de um tal ato declarativo, ou seja, não temos elementos para decidir se a independência é *constatada* ou *produzida* por esse anúncio. A cadeia de representação nos escapa, pois não sabemos se o ‘bom povo’ que delega a autoridade a seus representantes já é livre antes da Declaração. Não sabemos e não temos condições de saber se ele é liberado no instante da e pela assinatura da Declaração ou se somente através dela que ele se libera. Esta obscuridade, esta indecidibilidade não é apenas um problema interpretativo, que poderia ser resolvido através de uma consulta histórica. Ela é necessária para produzir o ‘golpe de força’. Como afirma Derrida: “A indecidibilidade entre a estrutura constatativa e a estrutura performativa são *requeridas* (*requisites*) para produzir o efeito buscado. Elas são essenciais para a proposição de um direito como tal”⁵⁶⁶.

Assim, o ‘nós’ da Declaração fala em nome do povo, mas esse povo não existe ainda. Ou, ao menos, ele não existe *enquanto tal*, antes da Declaração. Ele

⁵⁶⁶ Derrida, *Otobiographies*, op. cit. pág. 21.

‘se dá à luz’ como povo livre e independente enquanto signatário. Sua assinatura inventa o signatário, através de uma espécie de ‘retroatividade fabulosa’. Diz Derrida: “Sua primeira assinatura o autoriza a assinar. Isto se produz todos os dias, mas é fabuloso e eu penso, a cada vez, ao evocar esse tipo de evento, na *Fable* de Francis Ponge: “Pela palavra *pela* começa este texto/ cuja primeira linha diz a verdade...”⁵⁶⁷.

O poema *Fable* a que Derrida se refere produz o mesmo estranhamento da contaminação entre performativo e constativo que tem lugar em todo ato de fundação. Ele é, ao mesmo tempo, um texto e um gesto que, ao falar de seu começo no momento em que ele se dá, acolhe a confusão, a indecidibilidade. *Fable* revela-se como um performativo que se surpreende enquanto tal e, narrando a si mesmo, suspende a oposição organizadora da pragmática entre performativo e constativo e vigora no registro do impossível⁵⁶⁸.

Assim como o poema denuncia, o ato instituidor é um ‘golpe de força’ que faz direito, funda o direito, ‘dá direito’, ou seja, institui o poder de assinar, mesmo que antes da assinatura não existisse poder algum. Esse efeito auto-criador do performativo, essa assinatura que abre um crédito de si mesma para si mesma, esse evento fabuloso que passa despercebido, é o que Derrida chama de ‘golpe de escritura’. Através de tal evento, de um tal “vibrante ato de fé”⁵⁶⁹, uma assinatura se dá um nome e ‘dá luz à lei’, ou seja, traz a lei à luz do dia (*donne le jour à la loi*)⁵⁷⁰.

6.4

O tempo da *différance*

E o tempo verbal próprio de um tal ato (e que, para produzir os efeitos jurídicos desejados, não deve ser mencionado nem levado em conta) é o futuro anterior. O futuro anterior é o tempo verbal fabuloso que produz e garante a sua própria realidade. Com efeito, o ‘futuro anterior’ (*aura été* ou ‘terá sido’) exprime

⁵⁶⁷ « Par le mot par commence donc ce texte/ Dont la première ligne dit la vérité, Mais ce tain sous l’une et l’autre/ Peut-il être toléré? Cher lecteur déjà juges/Là de nos difficultés... (APRÈS sept ans de malheurs, Elle brisa son miroir) » apud Derrida, *Otobiographies*, op. cit. pág. 22

⁵⁶⁸ Cf. Continentino, Ana Maria. “Horizonte dissimétrico: onde se desenha a ética radical da desconstrução” in Duque-Estrada, *Desconstrução e Ética*, op. cit. pág. 138.

⁵⁶⁹ Derrida, *Otobiographies*, op. cit. pág. 27.

⁵⁷⁰ Derrida, *Otobiographies*, op. cit. pág. 23.

um fato que se realizará (*aura*) no futuro, mas que é anterior a uma outra ação também futura, mas que já se completou (*été*). Indica ainda probabilidade, suposição ou afirmação atenuada. Na língua portuguesa (gramática brasileira) equivaleria ao ‘futuro perfeito’. Ou seja, mais que uma previsão, uma promessa de que algo se realizará no futuro, de que algo realizará sua plenitude, que algo será perfeito. Mas como algo que ainda não ocorreu pode ser perfeito, como um futuro pode ser anterior e perfeito de antemão?

Derrida faz menção a este tempo verbal em diversos textos, especialmente em “A diferença”, onde ele aparece vinculado à questão do espaçamento e da temporização (*devenir-espace du temps et devenir-temps de l’espace*⁵⁷¹), ou seja, à questão do intervalo que divide dinamicamente toda marca e que nos conduz ao ‘pensamento do rastro’. Também na *Gramatologia*, na seção intitulada “A brisura”⁵⁷², Derrida tenta pensar, através e para além de Husserl e Saussure, uma articulação (brisura, brecha, fratura, fenda) entre tempo e espaço⁵⁷³, isto é, uma escritura da diferença que seria a ‘origem’ da experiência do tempo e do espaço. É no tecido de uma tal escritura, ou seja, no tecido do rastro que a diferença entre tempo e espaço pode aparecer como tal na unidade de uma experiência.

A partir da distinção husserliana entre protensão e retenção, Derrida nos lembra que, segundo Husserl, “o que se antecipa na protensão não desune o presente da sua identidade a si”. É desse modo que Husserl ‘salva’ a presença originária no instante absoluto da presença presente a si⁵⁷⁴. Mas o pensamento do rastro nos obriga a pensar um passado ‘absoluto’, isto é, um passado que não se deixa mais compreender sob a forma de uma presença modificada, como um presente-passado. Escreve Derrida:

⁵⁷¹ Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 45.

⁵⁷² Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 80.

⁵⁷³ “O espaçamento (notar-se-á que esta palavra afirma articulação do espaço e do tempo, o vir-a-ser espaço do tempo e o vir-a-ser tempo do espaço) é sempre o não-percebido, o não-presente e o não-consciente”. Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 83.

⁵⁷⁴ Derrida reconhece que Husserl complexifica a estrutura do tempo, submetendo-o à redução fenomenológica, mas conserva a sua homogeneidade e sucessividade fundamentais, visto que atém-se à evidência, à presença de um modelo linear, objetivo e mundano. “O *agora* B seria enquanto tal constituído pela retenção do *agora* A e pela protensão do *agora* C, apesar de todo jogo que se seguiria, do fato de que cada um dos três *agora* reproduz nele mesmo esta estrutura, este modelo de sucessividade proibiria que um *agora* X tomasse o lugar do *agora* A, por exemplo”. O modelo fenomenológico continua sendo, portanto, um modelo da consciência ou da presença enquanto presença a si na consciência. Desse modo, é inadmissível para Husserl o efeito de retardamento de que trata Freud através da noção de *nachträglich*, isto é, a questão do efeito retardado onde a ‘consciência’ apenas significa um acontecimento *a posteriori*. Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 82.

“Ora, como passado sempre significou presente-passado, o passado absoluto que se retém no rastro não merece mais rigorosamente o nome de “passado” (...) os conceitos de *presente*, de *passado* e de *futuro*, tudo o que nos conceitos de tempo e de história deles supõe a evidência clássica – o conceito metafísico de tempo em geral – não pode descrever adequadamente a estrutura do rastro”⁵⁷⁵.

O rastro (ou a arqui-escritura) enquanto espaçamento (já presente na fala que Saussure tenta inutilmente distinguir da língua) não pode dar-se como tal, ou seja, na experiência fenomenológica de uma presença. Aqui a desconstrução ultrapassa a fenomenologia, visto que o pensamento do rastro não se confunde com uma fenomenologia da escritura. Mesmo que Husserl e Saussure tenham superado o mentalismo, mantiveram-se presos à identidade do próprio na presença da relação a si. E a escritura não pode ser pensada sob a categoria do sujeito ou da consciência, muito menos da presença a si. Segundo Derrida, “o espaçamento como escritura é o vir-a-ser-ausente e o vir-a-ser-inconsciente do sujeito. Pelo movimento de sua deriva, a emancipação do signo retro-constitui o desejo da presença”⁵⁷⁶.

Nesse sentido, em *Schibboleth*, Derrida vincula o ‘futuro anterior’ à estrutura paradoxal da repetição (que nunca é repetição do mesmo). Somete aquilo que se acredita irrepitível, singular, único é que pode se abrir ao devir e, portanto, pode se repetir. O devir é a abertura para o ‘outro’, ou seja, o imprevisível, inesperado e incalculável. O ‘futuro anterior’ coloca em obra a memória que não é um ‘passado’ enquanto ‘presente-passado’, mas um passado que nunca foi ‘presente’, cujo devir não será jamais uma repetição ou reprodução de uma presença. Escreve Derrida: “Uma data resta sempre uma espécie de *hipótese*, o suporte para um número indefinido de projeções da memória. A menor indeterminação (o dia e o mês sem o ano, por exemplo) aumenta a chance, e as probabilidades do futuro anterior. A data é um futuro anterior, ela dá ao tempo seus aniversários futuros (*à venir*)”⁵⁷⁷.

Assim, a primeira característica do futuro anterior é sua ligação com a estrutura geral da repetição. Mas uma repetição que não é nunca igual ao evento anterior, pois este nunca foi presente, uma vez que é diferido na ‘origem’. A

⁵⁷⁵ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 84

⁵⁷⁶ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 84.

⁵⁷⁷ Derrida, *Schibboleth*, pág. 45 *apud* Paradis, Bruno. “Jocrisse et le future antérieur” in *Le Passage des Frontières*. Colloque de Cerisy, Galilée, Paris, 1994.

repetição apenas relança o movimento, encadeia o círculo não totalizável do tempo, de um tempo que não tem presente porque este já foi, desde sempre, deportado para fora de si no tempo por vir que o constitui. Repetir é, assim, dar lugar à estrutura da separação, do distanciamento que inscreve a divisão no interior do evento. Assim, o tempo se constitui na sua relação imediata com a separação que, por sua vez, nos inscreve já no futuro. É nesse sentido que Derrida diz que o ‘eu’ não é senão uma cifra, uma data comemorativa daquilo que já ‘terá sido destinado’ (*aura été voué*) ao esquecimento, destinado a devir nome, por um tempo finito, o tempo de uma rosa, nome de nada, *nome de pessoa: cinza*⁵⁷⁸.

A idéia de um passado que não foi jamais presente está inscrito na estrutura do rastro. Pensar a escritura exige pensar esse tempo quebrado, descontínuo, diferido na ‘origem’. O futuro anterior é o tempo verbal dessa estrutura paradoxal, desse movimento de torção pelo qual o futuro constitui o passado a partir de um ato de inversão. Uma coisa não pode ser projetada para o futuro (protensão fenomenológica) simplesmente porque ela não existe enquanto tal; é a projeção que a constitui sob a forma do ‘terá sido’. A projeção seria então a argola (da cadeia temporal) onde o futuro faz o tempo. Essa estrutura complexa e que não consegue se expressar na linguagem metafísica é o espaçamento (devir espaço do tempo e devir tempo do espaço) tal como inscrito no pensamento do rastro.

Segundo Paradis, talvez esta estrutura já esteja indicada nas filosofias de Heidegger, Bergson e Nietzsche⁵⁷⁹. No entanto, o futuro anterior inscrito no pensamento derridiano tem um aspecto singular: a questão do devir absoluto do outro. Escreve Derrida:

“No momento em que você se dirige ao outro, no momento em que você se abre ao futuro, no momento em que você tem uma experiência temporal de esperar pelo futuro, de esperar alguém chegar: essa é a abertura da experiência. Alguém está para chegar, está *agora* para chegar. Justiça e Paz deve ter algo a ver com essa chegada do outro, com essa promessa... A estrutura universal da promessa,

⁵⁷⁸ Derrida, *Schibboleth*, pág. 74 apud Paradis, “Jocrisse et le future antérieur”, op. cit. pág. 350.

⁵⁷⁹ Segundo Paradis, Bergson trabalhou profundamente a questão da repetição como pertencente à essência da memória. Já Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*, “As três metamorfoses” apresentou talvez um dos textos mais profundos sobre o tempo. E Heidegger escreveu: “Le phénomène primaire de la temporalité originare et authentique est l’avenir ». Heidegger, *Ser e Tempo*, apud Paradis, “Jocrisse et le future antérieur”, op. cit. pág. 351.

da expectativa com o futuro, com a chegada, e o fato de que essa expectativa tem a ver com a justiça – é isso o que chamo de estrutura messiânica”⁵⁸⁰.

Assim como o futuro de que fala Derrida não é o futuro programado, agendado e esperado, o outro da experiência de abertura só pode ser um outro imprevisível, inominável e que pode se antecipar sob a forma do perigo absoluto, sob a forma de um monstro. Essa monstruosidade de que fala Derrida designa exatamente a indecidibilidade estrutural de todo acontecimento, aquilo que “rompe absolutamente com a normalidade constituída” e que, por isso, só pode se apresentar sob a forma da monstruosidade. E, para esse porvir inominável, para esse ‘futuro anterior’, diz Derrida, ainda não existe epígrafe⁵⁸¹.

Tal é o desafio que impõe o pensamento do rastro ou do espaçamento como escritura. O devir (ou a deriva) não é algo que sobrevém ao sujeito, algo que ele poderia controlar, aceitar ou antecipar. Ele é a própria constituição da subjetividade. É na abertura ao devir inesperado e incontrolável que o sujeito se constitui. E esta ausência original do sujeito da escritura é também a ausência da coisa (referente).

6.5

***Différance* e a língua da filosofia**

A ‘virada lingüística’ derridiana mostra-se assim radical: a brisura (a fenda ou a articulação entre espaço e tempo que se dá no tecido da escritura) marca a impossibilidade do signo, ou seja, da unidade entre significado e significante enquanto produção de uma presença presente a si na atualidade de uma ‘fala plena’. Desse modo, a ‘virada’ da desconstrução não é em direção à linguagem, entendida como conjunto de enunciados, proposições gramaticais ou sistema de signos. A virada da desconstrução dá-se em direção ao rastro. Além de descolar o sentido da referência (Frege) e desconstruir a noção de consciência transcendental (Husserl), Derrida quebra a própria noção de signo e, portanto, de sentido. O que resta do sentido é somente o rastro. Mas esse ‘resto’ não significa algo que sobrou do sentido, ou seja, algum resquício da idealidade do conceito. O resto (*restance*)

⁵⁸⁰ Derrida, “Roundtable”, 23 apud Caputo, John. *Deconstruction in a nutshell*, pág. 156. Fordham University Press, New York, 1997.

⁵⁸¹ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 6.

de que fala Derrida é aquilo que sempre esteve lá, antes mesmo de qualquer origem, mas que sempre permaneceu ocultado pelo desejo de presença que domina a metafísica.

Mas o que a desconstrução nos revela é que, antes de qualquer presença ou plenitude, antes de qualquer pensamento do ser (mesmo que o ser não seja ‘nada’, como quer Heidegger) é preciso colocar a questão da *différance*, do rastro e da escritura, ou seja, da ‘quebra originária’ do sentido. O jogo de presença-ausência do rastro é a abertura originária que permite a exterioridade em geral, “a enigmática relação do vivo com seu outro e de um dentro com um fora: o espaçamento”⁵⁸². Assim, é preciso pensar o rastro antes do ente. Não basta virar-se para a linguagem e retirar o sujeito empírico do centro do pensamento, se a fala plena e presente, ou seja, a identidade a si da consciência transcendental, enquanto poder de reflexividade transparente, exaustiva e totalizante continua sendo a referência última que garante a determinação do sentido e, portanto, a Verdade.

Mas a Filosofia sempre se ‘auto’ definiu como o lugar da Verdade, como o discurso por excelência da Verdade, com método próprio e com língua própria. Mas Derrida não se cansa de questionar essa autoridade auto-instituída do discurso filosófico. Afinal, o que garante sua especificidade? Existe uma forma, um modo de composição que delimita rigorosamente o campo da Filosofia? E uma questão como esta, que questiona a propriedade do discurso filosófico, seria ela uma questão filosófica? Esta é a primeira aporia onde a desconstrução resta (*demeure*). É nesse paradoxo da língua, da violência instituidora da língua, que Derrida gosta de permanecer.

Nesse sentido, a pergunta que assombra a Filosofia, enquanto instituição, disciplina, campo de saber, é a seguinte: qual a sua língua ‘própria’, ‘legítima’? Em outros termos, quem tem o direito de determinar o que é a Filosofia? A quem pertence essa violência instituidora? Nesse sentido, não seria tarefa da filosofia, talvez sua tarefa mais original, investigar seus limites, suas fronteiras, suas exclusões? Aqueles que protestam contra tais questões, no intuito de proteger uma certa autoridade institucional da Filosofia, não estariam, na verdade, atuando contra a filosofia, enquanto o lugar do pensamento?

⁵⁸² Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 87.

No entanto, a busca da língua própria da filosofia é um tema recorrente na tradição metafísica ocidental. Podemos seguir seus traços desde muito cedo, mas é especialmente na modernidade, com a consolidação dos novos domínios de poder territorial, os chamados Estados-nação, que a questão da língua nacional e da superioridade de um determinado povo se impôs enquanto tal.

Com efeito, a questão sobre a ‘língua privilegiada da filosofia’ surge na forma de um paradoxo: se a filosofia se escreve numa língua particular, como manter sua vocação universal? Nesse sentido, existiria uma língua mais propícia à Filosofia? Uma língua cujo poder de evocação fizesse justiça à universalidade inscrita na origem da Filosofia?

Uma vez que é impossível escapar à particularidade das línguas, podemos reconhecer, na história da filosofia ocidental, algumas estratégias que se impuseram na tentativa de resolver tal paradoxo. Segundo Marc Crépon, a primeira delas é própria do expressivismo alemão que, como já salientamos, consistiu na defesa, promoção e valorização do ‘patrimônio lingüístico’ da nação, no caso, a nação alemã em vias de consolidação territorial. Certamente, uma das construções filosóficas mais significativas a esse respeito é o “Discurso à Nação Alemã” de Fichte.

Mas também o jovem Nietzsche lamentava que a língua alemã não fosse adequadamente ensinada nos Liceus, o que comprometeria o destino da Alemanha rumo à sua autenticidade cultural. A instrumentalização da cultura (seu nivelamento para fins democráticos) se traduzia, para Nietzsche, em um empobrecimento da língua, uma vez que esta era submetida a um mesmo estilo de fala e escrita, suprimindo todas as suas potencialidades artísticas.

Nesse sentido, a missão do filósofo consistiria em se colocar à serviço da arte e assim proteger a criação do espírito que se realiza na particularidade de um povo eleito. E a língua alemã seria o suporte para o florescimento da cultura e do povo alemão. No entanto, esse elemento autenticamente alemão precisa ser formado, ele ainda não existe, ou seja, ele não se identifica com a cultura da época, que não passa de uma imitação vulgar de culturas estrangeiras. E uma vez que a língua resta como o último refúgio do espírito alemão autêntico, a sua

sacralização consiste na última chance para que o verdadeiro espírito alemão se encarne na civilização⁵⁸³.

Assim também Heidegger, em diversos textos, ressaltou a potência e plasticidade da língua alemã como sendo a única capaz de realizar a experiência filosófica originária, ou seja, aquela efetuada pelos gregos. Na *Introdução à Metafísica*, escreve Heidegger: “O fato de a formação da gramática ocidental se ter originado da reflexão dos gregos sobre a *língua grega*, confere-lhe toda a importância. Pois a língua grega, medida pelas possibilidades do pensamento, é, ao lado da alemã, a mais poderosa e a mais cheia de espírito”⁵⁸⁴. E é exatamente a falta de reflexão sobre a língua, as traduções superficiais e a intermediação do latim, os grandes responsáveis pelo declínio da cultura de seu tempo e, em última análise, pelo esquecimento do Ser.

Nesse sentido, na *Origem da Obra de Arte*, escreve o filósofo alemão: “O pensamento romano recebe os nomes gregos sem a correspondente experiência original do que eles dizem, sem a palavra grega. O desenraizamento do pensamento ocidental começa com essa tradução”⁵⁸⁵. E ainda, em *Nietzsche II*, discorrendo sobre o uso da palavra ‘categoria’ por Aristóteles, diz que esta corresponde inteiramente “ao espírito lingüístico grego que, de toda maneira, é implicitamente, filosófico-metafísico, de modo que assinala a língua grega sobre todas as outras línguas, junto com o sânscrito e a língua alemã bem preservada”⁵⁸⁶.

Dessa forma, segundo Heidegger, a língua alemã é, junto a grega, a língua mais propícia à filosofia, visto que possui a qualidade da invenção, ou seja, a capacidade de se traduzir no interior de si mesma. Escreve Heidegger:

“A história da palavra fundamental da filosofia antiga é um documento privilegiado que nos prova que a língua grega é filosófica ou, dito de outro modo, não que ela fosse investida de uma terminologia filosófica, mas filosofante ela mesma enquanto língua e configuração de língua. O grau de autenticidade de uma língua mede-se pela profundidade e potência da existência de um povo e de uma

⁵⁸³ Crépon, Marc. *Les Promesses du Langage*, cap. II. Vrin, Paris, 2001. O autor baseia-se sobretudo em Fragmentos de Nietzsche e segue na análise de seus textos maduros onde o filósofo empreenderá uma severa crítica ao nacionalismo, qualificado como um ‘desperdício de força vital’, como em *Crepúsculo dos Ídolos e Gaia Ciência*.

⁵⁸⁴ Heidegger, *Introdução à Metafísica*, op. cit. pág. 85.

⁵⁸⁵ Heidegger, *A origem da Obra de Arte*, pág. 16. Edições 70, trad. Maria da Conceição Costa, Lisboa, 1977.

⁵⁸⁶ Heidegger, *Nietzsche II*, O Niilismo europeu, Os valores supremos enquanto categorias, pág. 73, ed. Neske, 1961.

raça que fala a língua e nela existe. Esse caráter de profundidade e de criatividade filosófica da língua grega, nós não a encontramos senão na nossa língua alemã⁵⁸⁷.

Assim, para filosofar, existiriam línguas especiais, mais puras e potentes que fazem com que determinada língua particular se desenvolva como língua filosófica. E tal caráter excepcional não se reduz à língua, ela alcança o povo que a fala, reservando a ele também um local de exceção na história. É o povo que deve refletir e revelar a grandeza, a profundidade, o gênio de sua língua.

Apesar de ligeira diferença – Nietzsche propõe maior cuidado com a língua alemã enquanto Heidegger estabelece uma hierarquia entre línguas – ambas as estratégias apelam à idéia de pertencimento, de solo natal, enfim, da terra prometida onde a nação encontrará a sua unidade. Nesse sentido, trata-se sempre de *Uma* língua, idêntica a ela mesma, única e homogênea. Trata-se, no final das contas, de uma essência, ou melhor, a língua escolhida é o instrumento privilegiado da essencialização ou da substancialização de uma comunidade.

No entanto, Crépon ressalta uma outra estratégia para resolver o paradoxo da particularidade das línguas frente à pretensão de universalidade da filosofia. Tal estratégia escaparia à essencialização e aos fantasmas da apropriação, sempre acompanhados de violência e opressão. O Nietzsche de *Assim falou Zaratustra* seria o primeiro a apontar para a idéia de uma ‘outra língua’, uma língua vinda de outro lugar e que seria nutrida de outras línguas e outras culturas. Na impossibilidade de escrever em uma língua universal, a solução seria escrever numa língua que não pertence a ninguém, uma língua que não pode ser controlada nem assimilada por nenhuma cultura. Com efeito, ela colocaria em questão a idéia mesma de cultura enquanto unidade identitária e homogênea. Desse modo, a obra filosófica escrita e pensada no interior dessa língua singular seria um apelo, mas também uma provocação à qualquer tentativa de tradução.

Mas para a desconstrução, não existe idioma puro, ou seja, não existe a ‘língua da filosofia’, nem puramente filosófica, nem autenticamente nacional. Com efeito, este é o núcleo do que a desconstrução chama de logocentrismo. Uma língua não é e nunca será um elemento natural passível de purificação e de apropriação.

⁵⁸⁷ Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine, introduction à la philosophie*, apud Crépon, Marc. *Les promesses du langage*, op. cit. pág. 21.

O que a desconstrução revela, em última análise, é que não existe uma escrita estritamente filosófica porque a língua é desde sempre contaminada. Como nos lembra Derrida, “a filosofia se fala e se escreve numa língua natural”, excetuando-se as tentativas recorrentes de formalização e universalização da linguagem filosófica, cuja impossibilidade Wittgenstein, por exemplo, já demonstrou ‘rigorosamente’. Portanto, é no interior de uma língua natural, nos seus usos e abusos, que certos modos são impostos como filosóficos, que certas metáforas são instituídas e certas teses são autorizadas. Mas esses modos, lembra Derrida, são inseparáveis do conteúdo das teses ditas filosóficas. Um debate filosófico é também um combate pela imposição de certos modos discursivos, de certos procedimentos demonstrativos, de certas técnicas retóricas e pedagógicas.

Mas isso não significa dizer que qualquer discurso é filosófico ou que não existam certas convenções mais ou menos estáveis que determinem o uso de termos e expressões filosóficas. Mas como nós não pensamos fora da língua, então não pode haver pensamento independente da linguagem. No entanto, não se pode estabelecer uma relação direta entre uma língua (nacional) e uma tradição filosófica específica. Como lembra Derrida, se tomarmos a distinção entre a tradição dita “continental” e a tradição “anglo-saxã” (ou analítica), veremos que ambas compartilham diversas línguas nacionais. Assim, tanto a filosofia analítica quanto a filosofia continental se escrevem em francês, alemão, italiano, espanhol, português, inglês...

A “língua” filosófica (no sentido de código de determinada tradição) está desde sempre engajada numa determinada língua natural, portanto, nacional. Assim como a leitura de determinado autor ou texto é marcada pela tradução que lhe é imposta, mesmo que esta tradução seja feita dentro da mesma língua nacional. Nesse sentido, falamos em recepção francesa de Heidegger, no Nietzsche de Heidegger, na recepção de Derrida nos Estados Unidos e etc. E, também nesse sentido, torna-se absurdo falar em uma ‘filosofia brasileira’, questão que geralmente vem à tona para marcar o nosso ‘atraso’ em relação a outros países que já teriam construído a sua filosofia autêntica (!).

No entanto, uma das mais graves acusações feitas à desconstrução é exatamente a de ‘reduzir’ a Filosofia à Literatura⁵⁸⁸, ou seja, misturar campos de

⁵⁸⁸ Tal é a crítica efetuada por Habermas no *Discurso Filosófico da Modernidade*, onde o “herdeiro da Escola de Frankfurt” escreve: “Derrida só pode atingir o objetivo heideggeriano de

saber que foram delimitados há mais de 2 mil anos. Mas o que Derrida quer revelar é que a dimensão literária ficcional participa de toda escrita filosófica, assim também como não há literatura sem apelo a certos filosofemas. Com efeito, a estrutura do ‘como se’ atravessa a linguagem de ponta a ponta e a filosofia dela não escapa. O *como se* da literatura se impõe como a estrutura possibilitadora da produção de textos, como o ponto de contato entre todos os discursos, base de todos os campos de enunciação e que nos denuncia o caráter arbitrário da lei. Mas esse caráter arbitrário não apenas impõe, como também permite que se continue produzindo textos, que se continue produzindo juízos. A ficcionalidade participa de todo discurso e isso não significa ‘rebaixar’ a Filosofia nem negar suas especificidades. Significa apenas aplicar a ‘regra’ da ex-apropriação da língua, ou seja, da impossibilidade de domínio pleno de uma ‘língua pura’.

Além disso, basta uma leitura atenta dos textos de Derrida para perceber que a desconstrução não pretende misturar nada. Todos os textos são diferentes, são singulares e devem ser tratados como tais. No entanto, a contaminação opera desde sempre, antes mesmo do surgimento de algo como a ‘desconstrução’. E tal contaminação estrutural é o ‘tema’ mesmo da desconstrução, esta é a ‘tese’ que ela tenta demonstrar filosoficamente, mas também é o ‘meio’ através do qual ela se realiza. Escreve Derrida:

“A explicitação entre “filosofia” e “literatura” não é somente um problema difícil que eu tentó elaborar enquanto tal, mas é também aquilo que em meus textos toma a forma de uma escritura que, por não ser nem puramente literária nem puramente filosófica, tenta não sacrificar a atenção nem à demonstração e às teses nem à ficcionalidade e à poética da língua”⁵⁸⁹.

As “contradições” da escrita derridiana querem exatamente ressaltar o paradoxo contido em todas as línguas, ou seja, o seu caráter desde sempre diferido e, portanto, não plenamente presente. O que a desconstrução quer revelar “performativamente” é a contradição anterior a qualquer “contradição performativa”. A *différance* impõe uma contradição prévia, uma véspera que

explodir a partir de dentro as formas metafísicas de pensamento com base em um procedimento essencialmente retórico, se o texto filosófico for *verdadeiramente* um texto literário – se, em uma observação mais atenta, for possível *mostrar* que a diferença de gênero entre filosofia e literatura se dissolve”. Habermas, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, pág. 266. Martins Fontes, São Paulo, 2000.

⁵⁸⁹ Derrida, «Y a-t-il une langue philosophique? » In *Points de suspension*, pág 232, Galilée, 1992.

possibilita toda e qualquer contradição lingüística, todo e qualquer mal entendimento (*misunderstanding*) ou má leitura (*misreading*).

E isto porque toda e qualquer língua apresenta uma “estrutura universal que reflete uma espécie de alienação originária que institui toda língua como língua do outro”. Perante a língua, somos todos herdeiros, todos portadores de uma herança que é um segredo e, mesmo lançados nessa indeterminação, responsáveis por sua conservação e disseminação. Mas não possuímos nenhuma língua, apenas respondemos ao movimento da escritura. Nesse sentido, escreve Paulo César Duque-Estrada:

“Tudo isto se faz sob a força de uma promessa. Uma promessa de que tudo isso, *diante do que* nos encontramos e somos responsáveis, venha a se realizar como tal. Mas, agora sabemos, tudo isso é apenas prometido, pois a linguagem não pode jamais cumprir a sua promessa de presentificar e preservar todas as coisas para as quais ela aponta. Promessa trágica, sem dúvida, na qual consumimos nossas vidas, responsabilizando-nos por aquilo que está por vir, a linguagem é sempre e já essa promessa, mas que jamais virá. Mas isso, afinal, é o que sempre ocorre, e não apenas no chamado pensamento desconstrucionista”⁵⁹⁰.

6.6

O caráter ex-apropriativo da língua

Derrida enfrenta este paradoxo da língua ‘própria’ inapropriável no texto *O monolingüismo do outro*, onde tal problema é identificado, antes de tudo, como um combate político de primeira grandeza. Com efeito, falar da língua materna implica falar em nascimento pelo solo, de nascimento pelo sangue e das relações entre o nascimento, a língua, a cultura, a nacionalidade e a cidadania. Nesse sentido, conservar, cultivar, cuidar e salvaguardar uma língua contra ameaças internas ou externas redonda sempre em uma ‘política da língua’ que exige, por sua vez, uma ‘apropriação da língua’. Exige, em outros termos, fazer da língua a propriedade de uma determinada comunidade, o sinal de sua singularidade cultural e a marca distintiva que a diferencia de todas as demais. Falando diretamente: a língua própria é a pedra de toque da identificação coletiva de um povo/nação.

⁵⁹⁰ Duque-Estrada. “Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da desconstrução” in Duque-Estrada, *Desconstrução e Ética*, op. cit. pág. 33.

Assim, para além da época da afirmação do Estado-nação, a cada vez que um país acredita que sua identidade está ameaçada, a cada vez que sua posição estratégica lhe parece comprometida, a questão da apropriação da língua como língua própria reaparece com força total. Seja na forma do patriotismo mais inflamado, seja na forma do discurso da descolonização, todas as ideologias nacionalistas repousam sobre três pressupostos não problematizados:

1) que uma tal apropriação é possível e necessária, ou seja, um determinado povo pode e deve se colocar a tarefa de ser o ‘mestre de sua língua’, o que implica em encontrar uma identidade comum que lhe permita responder à questão: quem somos nós?

2) desse modo, tudo o que nessa mestria da língua seja imposto ou forçado deve ser ocultado. Assim, a língua é erigida ao critério último de identificação e sua apropriação em signo de pertencimento, mas o caráter obrigatório (estatal, institucional, curricular) de tal pertencimento não é nunca colocado em questão. A língua é considerada como única e idêntica em si mesma, não sendo permitida, no interior das fronteiras nacionais, nenhuma concorrência a sua supremacia.

3) o que faz da língua o objeto de tal identificação e apropriação é que ela é o suporte primordial de uma cultura também idêntica a si mesma e homogênea. Desse modo, ameaçar a língua significa ameaçar a integridade cultural da qual ela é o suporte.

São esses pressupostos ocultos e não questionados que a desconstrução pretende problematizar. E Derrida se lança em tal tarefa através da reflexão da sua situação singular de pertencimento à língua francesa, a única que possui, mas que, na verdade, não lhe pertence. Assim, sua reflexão fará sempre referência à relação particular que mantém com o francês e, sobretudo, com todas as violências e discriminações sofridas por um judeu argelino, um legítimo ‘pied-noir’, situado na fronteira, no entrecruzamento das culturas judaica, francesa e árabe ou berbere. Escreve Derrida: “Ora jamais esta língua, a única que assim estou votado a falar, enquanto falar me for possível, e em vida e na morte, jamais esta língua única, estás a ver, virá a ser minha. Nunca na verdade o foi”⁵⁹¹.

O francês sempre foi, para Derrida, uma língua recebida, uma língua vinda de fora, da metrópole, de onde retirava seu caráter de nobreza, de onde provinham

⁵⁹¹ Derrida, *O monolingüismo do outro ou a Prótese de Origem*, pág. 14. Tradução de Fernanda Bernardo, Ed. Campo das Letras, Porto, 2001.

as regras do bem falar e do bem escrever. Com efeito, o francês nunca foi a sua língua materna ou, nas suas palavras:

“Porque eu nunca pude chamar ao francês, esta língua em que te falo, ‘a minha língua materna’. Estas palavras não me vêm à língua, não me saem da boca. Dos outros, ‘a minha língua materna’. Eis a minha cultura, ela ensinou-me os desastres em direção aos quais uma invocação encantatória da língua materna precipitou os homens. A minha cultura foi imediatamente política”⁵⁹².

A visada auto-biográfica que Derrida imprime na sua análise da ‘língua materna’ não se reduz, contudo, a uma auto-biografia. Com efeito, ela pretende nos remeter à desconstrução da língua como propriedade, da língua como algo passível de apropriação. Ela nos revela a questão política implícita em toda exigência de identificação lingüística e cultural. A experiência vivida por Derrida é paradigmática dessa situação de não-apropriação. Enquanto judeu argelino, não teve acesso à língua nem à cultura árabe. Também não dispunha de nenhum idioma interior à comunidade judaica, como o yiddisch, que poderia constituir a sua língua familiar. E o francês nunca foi efetivamente a sua língua ‘própria’. Desse modo, no interior dessa tripla dissociação, foi impossível para ele manter a relação ‘natural’ entre língua e pertencimento, ou seja, o francês nunca foi nem sua língua local, nem familiar, muito menos ‘própria’. Ela era, simplesmente, a língua oficial, a língua materna dos outros, ‘deles’, os habitantes da metrópole ou, como escreve Derrida: “a Cidade-capital-Mãe-Pátria. Dizia-se por vezes a França, mas na maioria das vezes a Metrópole, pelo menos na língua oficial, na retórica imposta dos discursos, dos jornais, da escola”⁵⁹³.

Daí a impossibilidade de utilizar o francês para dizer ‘nós’. E daí também a explicação para a aparente contradição da enigmática frase que se repete de ponta a ponta no texto *Monolingüismo*:

“Sim, eu não tenho senão uma língua, ora ela não é minha”⁵⁹⁴.

Entretanto, esta declaração não se aplica somente a Derrida e aos judeus argelinos submetidos a tal situação histórica. Com efeito, *esta afirmação tem*

⁵⁹² Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 49

⁵⁹³ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 58

⁵⁹⁴ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 15

validade geral e irrestrita e nos ajuda a desconstruir os três pressupostos acima mencionados: de que uma língua é única e idêntica a si mesma, de que ela é o suporte da identificação cultural e que, portanto, uma cultura também é algo único e idêntico a si. A impossibilidade de apropriação e de pertencimento a uma língua é, portanto, um caráter universal, mesmo para alguém que viveu toda sua vida no interior da ‘mesma’ cultura. Faz parte da essência da língua não se deixar apropriar, não se deixar possuir e, por esta razão mesma, provocar toda sorte de movimento de apropriação.

E isto porque pertencer a uma língua não é algo natural, mas sim o produto de uma certa educação, de determinadas imposições curriculares, escolares e sociais. Uma língua se impõe ao falante e, no interior dela, somos todos estrangeiros. Assim, é preciso pensar de modo inverso: uma língua não é uma propriedade natural que exige fidelidade a seu modo próprio de ser, sob pena de traição à língua e à comunidade que ela revela, mas, ao contrário, é porque há uma lei, uma imposição (social, cultural, colonial ou de qualquer outra ordem) que a língua é erigida ao papel de uma propriedade natural, ‘maternal’. É por isso que o meu monolingüismo é sempre um monolingüismo do outro. Escreve Derrida:

“O monolingüismo do outro seria *em primeiro lugar* esta soberania, esta lei vinda de alhures, sem dúvida, mas também e em primeiro lugar a própria língua da Lei. E a Lei como Língua. A sua experiência seria aparentemente *autônoma*, porque tenho de a falar, a esta língua, e de a apropriar para a ouvir *como se* eu próprio me desse essa língua; mas ela permanece necessariamente, assim o quer no fundo a essência de toda a lei, *heterônoma*”⁵⁹⁵.

Uma vez que a língua é erigida ao papel de suporte primordial da identificação cultural, e a exigência de apropriação e domínio de uma língua (e da cultura correspondente) nunca pode ser plenamente satisfeita, então, as línguas aparecem como propriedades sempre ameaçadas. É por isso que, fazer da língua um elemento natural que deve ser apropriado, acaba por impor reiteradamente a sua reapropriação, como se todo defeito de apropriação fosse ameaçar a sua integridade. Ao compreender esse caráter inapropriável das línguas, fica mais fácil entender porque os nacionalismos são sempre focalizados na língua e na sua proteção e salvaguarda. Mas a língua é algo que não cessaremos jamais de tentar apropriar e de falhar nessa tentativa. Como coloca Derrida: “Nunca há

⁵⁹⁵ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 56.

apropriação ou reapropriação absolutas. Uma vez que não existe propriedade natural da língua, esta não dá lugar senão à raiva apropriadora, ao ciúme sem apropriação”⁵⁹⁶.

Nesse sentido, o caráter não-apropriável de uma língua atinge tanto a língua do dominado (situações de alienação “colonial” ou de sujeições históricas) como do dominador (língua do senhor ou do colono). Mesmo o senhor mais poderoso não pode se apropriar de uma língua porque ela nunca será um ‘bem natural’, por mais que ele acredite que a domine e queira obrigar os outros a partilhá-la. E, por isso, apesar daquilo que consideramos evidente, diz Derrida: “O senhor não é nada. E não tem nada de próprio”⁵⁹⁷. E, inversamente, o colonizado também não possui língua ‘própria’ que teria sido oprimida pelo domínio colonial. A questão do colonialismo não é, portanto, algo simples que possa ser resolvida de forma maniqueísta. E a desconstrução não ameniza sua complexidade. Escreve Derrida:

“Qualquer cultura é originalmente colonial (...) Toda cultura se institui pela imposição unilateral de alguma “política” da língua. A magistralidade começa pelo poder de nomear, de impor e legitimar as designações. Esta imposição pode ser aberta, legal, armada ou manhosa, dissimulada através dos alibis do humanismo “universal”, por vezes da hospitalidade mais generosa. Segue ou precede a cultura como sua sombra”⁵⁹⁸.

Uma vez que a língua é considerada o meio incontestado de uma identidade cultural ou nacional, ou melhor, uma vez que é a língua mesmo que permite que uma cultura seja considerada enquanto tal, a sua alienação irreduzível e a sua impossibilidade de apropriação conduzem à impossibilidade de qualquer identidade cultural, seja ela do colonizador ou do colonizado. No entanto, a primeira estratégia de todo poder é exatamente mascarar essa ‘alienação originária’ e falar ‘em nome de’ sua cultura, seu povo, sua identidade. E a questão da identidade sempre foi, mesmo que de modo oblíquo, a grande questão da desconstrução. Assim, apesar de ser o filósofo da *différance*, Derrida afirma:

“A nossa questão é sempre a identidade. O que é a identidade, conceito de que a transparente identidade a si é sempre dogmaticamente pressuposta por tantos

⁵⁹⁶ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 38.

⁵⁹⁷ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 37.

⁵⁹⁸ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 55

debates sobre o monoculturalismo ou sobre o multiculturalismo, sobre a nacionalidade, a cidadania, a pertença em geral? E antes da identidade do sujeito, o que é a *ipseidade*? Esta não se reduz a uma capacidade abstrata para dizer “eu”, que terá sempre precedido. Significa talvez, em primeiro lugar, o poder de um “eu posso”, mais originário do que o “eu”, numa cadeia em que o “*pse*” de *ipse* não se deixa mais dissociar do poder, do domínio ou da soberania do *hospes*”⁵⁹⁹.

Com efeito, o que Derrida pretende mostrar é a estrutura universalmente violenta da linguagem que está presente tanto no discurso do dominador quanto do dominado. Por isso, Derrida é reiteradamente acusado de dissolver as diferenças e cair num niilismo vazio. No entanto, como venho tentando mostrar, Derrida está, na verdade, à busca de uma filosofia séria e sem álbis. Em suas palavras:

“Não se trata de apagar assim a especificidade arrogante ou a brutalidade traumatizante do que se chama a guerra colonial moderna e ‘propriamente dita’, no próprio momento da conquista militar ou quando a conquista simbólica prolonga a guerra por outras vias. Pelo contrário. Da crueldade colonial, alguns, como eu, fizeram a experiência dos dois lados, se se pode dizer. Mas, ainda nisso, ela revela sempre exemplarmente a estrutura colonial de toda a cultura”⁶⁰⁰.

Além disso, a ‘alienação originária’ que constitui todas as línguas não remete a algo que falte, ou seja, “não aliena nenhuma ipseidade, nenhuma propriedade, nenhum *si* que tenha alguma vez podido representar a sua véspera”⁶⁰¹. A estrutura de suplemento da língua, que já está presente na linguagem falada, interdita *a priori* qualquer pureza ou essência da língua e, conseqüentemente, de qualquer cultura. Por isso, longe de dissolver as especificidades das situações de opressão lingüística ou de expropriação colonial, Derrida pretende realizar uma “universalização prudente e diferenciada” da questão da língua e de sua impossibilidade de apropriação. Esta seria a única possibilidade de “determinar uma sujeição e uma hegemonia” e mesmo um “terror nas línguas”⁶⁰².

Por isso, a desconstrução nos lembra que não existe uma língua ‘própria’ da filosofia, assim como não existe uma língua dos opressores em oposição à uma língua dos oprimidos. Toda língua é colonizadora: promete trazer à presença o

⁵⁹⁹ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 27.

⁶⁰⁰ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 55-56.

⁶⁰¹ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 40.

⁶⁰² Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 37.

sentido, o querer-dizer original, o conteúdo essencial. Mas sempre falha, sempre acaba por criar hierarquias, por reprimir a escritura e oprimir diferenças. Por isso, todo discurso é desconstrutível e todo discurso deve ser desconstruído.

6.7

As promessas da escritura

Apesar das diferenças entre as diversas estratégias de apropriação, reapropriação e ‘ex-apropriação’ de uma língua, uma questão que perpassa todas as tentativas de entender nossa relação com a língua é a relação com o tempo. Com efeito, elas colocam em evidência uma espera, nem sempre a mesma, mas uma espera marcada por uma promessa e uma esperança. Das línguas, nas línguas e com elas, alguma coisa é esperada. Talvez essa promessa de futuro seja a explicação para a obsessão que tantos filósofos nutrem por sua língua, por sua preservação e desenvolvimento. Mas *quem* espera? Quem é o *nós* que espera? E o *quê* exatamente se espera?

Tais questões nos levam à conclusão de que o problema político do pertencimento, da identidade e da identificação cultural encontra-se subsumido em uma questão ainda maior e mais complexa, a saber: a questão do devir, do futuro, daquilo que nos espera e daquilo que podemos esperar. A reflexão sobre a linguagem, para além de sua função de representação e de comunicação, nos remete ao futuro, seja ele entendido como anúncio, profecia, programa ou declaração apocalíptica. Nesse sentido, ela nos remete à nossa relação com a língua particular a qual supostamente pertencemos, mas que na verdade, não nos pertence. Nosso modo de utilização dessa língua nos remete àquilo que ela pode nos trazer: queda, miséria, corrupção, catástrofe ou esperança e abertura ao devir. E essa dimensão de abertura presente na linguagem e em todas as línguas particulares é o que Derrida denomina de dimensão messiânica. Escreve Derrida:

“Uma estrutura imanente de promessa ou de desejo, uma espera sem horizonte de espera informa toda a palavra. A partir do momento em que falo, antes mesmo de formular uma promessa, uma esperança ou um desejo como tais, e aí onde ainda não sei o que vai me acontecer ou o que me espera no fim de uma frase, nem quem, nem o que espera quem ou o quê, já estou nesta promessa ou nesta ameaça

– que reúne desde então a língua, a língua prometida ou ameaçada, prometedora até na ameaça e vice-versa, assim reunida na sua própria disseminação”⁶⁰³.

Desse modo, a desconstrução rejeita a noção de ‘salvação pela língua’. Tendo em vista seu caráter inapropriável, então não há mais nada a esperar da língua, ela não pode nos fornecer nenhuma salvação. Mas então, resta a pergunta: por que continuar a falar, por que escrever textos? E a resposta da desconstrução só pode aparecer se colocarmos em dúvida uma dupla certeza: a de que falamos a mesma língua e de que, por isso, podemos dominá-la. Desse modo, resta a Derrida uma frase no imperativo: “Inventa pois na tua língua se fores capaz ou se quiseres ouvir a minha, inventa se podes ou queres dá-la a ouvir, a minha língua, como tua!”⁶⁰⁴.

E inventar uma língua importa, em primeiro lugar, transformar a demanda que fazemos a ela, mudar o modo de aproximação a ela. Ou seja, não mais exigir que ela seja um signo de pertencimento, mas sim que ela nos ajude a escapar das armadilhas da apropriação e da identificação. Inventar uma língua significa, acima de tudo, *se dar, nela e com ela, o meio de jamais ser nem colonizado nem colonizador do outro*. Em uma palavra: desconstruir.

Mas ainda resta perguntar: a *quem* se endereça essa demanda? E de qual língua se trata? Certamente, não é a língua do outro nem uma outra língua. Com efeito, é uma língua que ainda não existe, é uma ‘língua prometida’, uma ‘ante-primeira-língua’, uma língua sem língua originária, ou seja, sem língua de partida. Para este que escreve nesta língua disseminante, para este monolíngue ou desconstrutor não existem senão línguas de chegada, ou melhor, “línguas que não chegam a chegar, uma vez que não sabem mais de onde partem, *a partir* de onde falam, e qual é o sentido de seu trajeto. Línguas sem itinerário (...)”⁶⁰⁵.

Esta ‘anteprimeira língua’ só aparece na tradução, ou seja, na deformação da língua do outro que tem lugar no momento em que a forçamos, em que a fazemos suportar transformações tais que ela não pode mais ser língua de ninguém, no momento em que a desapropriamos de sua ‘pseudo’ propriedade. Trata-se, portanto, de uma desapropriação da língua por ela mesma, de uma língua que escapa à qualquer tentativa de apropriação, enfim, trata-se de uma *écriture*.

⁶⁰³ Derrida, *O monolíngüismo do outro*, op. cit. pág. 36.

⁶⁰⁴ Derrida, *O monolíngüismo do outro*, op. cit. pág. 89.

⁶⁰⁵ Derrida, *O monolíngüismo do outro*, op. cit. pág. 93.

No entanto, lembra Derrida, isso não significa que ele cultive o ‘intraduzível’. Com efeito, “nada é intraduzível desde que se gaste o tempo necessário ou a expansão de um discurso competente que se meça ao poder do original. Mas ‘intraduzível’ permanece – deve permanecer, diz-me a minha lei – a economia poética do idioma, daquele que realmente me importa (...)”⁶⁰⁶.

No momento em que se renuncia à equivalência econômica entre as línguas, ou seja, quando desistimos de tentar restituir o acontecimento singular do original, algo que seria mesmo estritamente impossível, “pode-se traduzir tudo”. Desse modo, escreve Derrida, sempre fiel à sua *écriture*: “Nada é intraduzível num sentido, mas *num outro sentido* tudo é intraduzível, a tradução é outro nome do impossível”⁶⁰⁷.

Nesse sentido, contrariamente ao que se acredita ser a tarefa do escritor, qual seja, a de reapropriar a língua, de assegurar a sua guarda e desenvolvimento, em nome da comunidade que supostamente a possui, o trabalho da *écriture* é de resistir à homogeneização, de não se deixar submeter à lei de um solo ou de uma comunidade, de manter aberta todas as suas possibilidades de invenção e transformação. Mas como escapar da fúria apropriativa? Como escrever sem se render à idéia de promessa tal como pressuposta pela sacralização da língua materna? Em outras palavras, como ainda falar em promessa (mesmo que sem horizonte de espera) sem se referir à uma determinada comunidade ou civilização, por exemplo, a ocidental? Afinal, o que promete a *écriture*?

É exatamente pela impossibilidade de garantir que a *écriture* escapará a todos esses riscos, exatamente por admitir que a *écriture* está sujeita ao risco da promessa, que Derrida faz questão de escrever: “A promessa de que falo, esta singular promessa não liberta nem entrega aqui qualquer *conteúdo* messiânico ou escatológico”⁶⁰⁸. Com efeito, a promessa de que fala Derrida acontece com a língua, é um evento interior à língua enquanto tal. É aquilo que chega à língua e a desapropria, ou seja, aquilo que nos mostra a sua não pertença, a sua disseminação e a impossibilidade de sua apropriação. É uma memória daquilo que não teve lugar, uma genealogia do que não aconteceu, cujo acontecimento apenas deixou

⁶⁰⁶ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 88.

⁶⁰⁷ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 88.

⁶⁰⁸ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 101.

rastros. Uma língua de porvir, uma língua prometida, uma língua do outro. E é sobre essa falta imemorial que a *écriture* escreve. Nas palavras de Derrida:

“Como se não existissem senão chegadas, logo acontecimentos, sem chegada. A partir dessas únicas “chegadas”, a partir dessas chegadas únicas, surge o desejo; ele surge antes mesmo da ipseidade de um eu-mim que antecipadamente o transportaria (...); ele surge, erige-se mesmo como desejo de reconstituir, de restaurar, mas na verdade de inventar uma primeira língua que seria antes uma ante-primeira língua destinada a traduzir esta memória. Mas a traduzir a memória do que justamente não teve lugar, do que, tendo sido (o) interdito, deve, ao menos, ter deixado um rastro, um espectro, o corpo fantasmático, o membro-fantasma – sensível, doloroso, mas à justa legível –, rastros, marcas, cicatrizes. Como se se tratasse de produzir, confessando-a, a verdade do que nunca teve lugar. O que será então essa confissão? E a falta imemorial ou o atraso originário a partir dos quais é preciso escrever?”⁶⁰⁹.

É preciso escrever sobre essa falta, sobre esta promessa sem conteúdo presente na tradução ‘intraduzível’ de que fala Derrida. E essa necessidade pode ser traduzida em muitas línguas porque o “há a língua que não existe” exige que *uma* língua seja sempre chamada a falar *da* língua, exatamente *porque* esta não existe⁶¹⁰. Assim, diz Derrida: “Compete sempre a uma língua apelar à abertura heterológica que lhe permite falar de outra coisa e de se endereçar ao outro”. Para pensar essa tradução impossível é preciso que eventos cheguem à língua, isto é, que cheguem nos dois sentidos do termo chegada, ou seja: que se aproximem da língua sem, contudo, deixar-se apropriar por ela, sem se render à ela, mas, ao mesmo tempo, fazendo com que a escritura poética chegue, isto é, que seja um evento que marca a língua⁶¹¹.

Assim, o que fazem as poéticas de Ponge, Celan, Novalis ou Heidegger (para Derrida, podemos confiar o monolingüismo do outro a outras invenções, outras poéticas, ao infinito), é escrever uma língua prometida (nesse caso, um idioma para Derrida), uma língua do outro, mas não imposta pelo outro. A língua do outro não é a língua do senhor nem a língua do colono. No entanto, a antepimeira língua pode sempre correr o risco de se tornar ou de querer ser ainda uma língua do mestre, por vezes a de novos mestres. É por isso que a ex-apropriação da língua deve ser lembrada a cada instante da escrita ou da leitura.

⁶⁰⁹ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 93

⁶¹⁰ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 102.

⁶¹¹ Derrida, “La langue n’appartient pas” apud Crépon, *Les promesses du langage*, op. cit. pág. 191.

Essa é a postura vigilante e eminentemente política que a desconstrução exige: manter-se sempre alerta para não deixar o desejo de domínio da língua (da cultura autêntica, do ‘querer-dizer’ do texto, da interpretação ‘fiel’, etc.) transformar o ‘idioma’ em língua do mestre.

Com efeito, Derrida reserva a palavra ‘idioma’ para marcar essa língua que vem do outro, sem contudo ser imposta por ele. Uma língua onde a assinatura de seu inventor/tradutor não marca uma propriedade porque ele sabe que é impossível a sua apropriação, uma vez que ela nunca será a propriedade de ninguém, visto que ela é e sempre permanecerá do outro. Nas palavras de Derrida:

“É a cada instante da escrita ou da leitura, em cada momento da experiência poética que a decisão deve tomar-se sobre um fundo de indecível. É muitas vezes uma decisão política – e quanto ao político. O indecível, condição da decisão assim como da responsabilidade, inscreve a ameaça na sorte, e o terror na ipseidade do hóspede”⁶¹².

Assim, vários poetas-tradutores podem ser tomados como exemplo do monolíngüismo do outro, de uma língua ‘indecível’ que nos remete para a língua ela mesma, para sua messianicidade estrutural, sem conteúdo nem orientação. “Como o antepimeiro tempo da língua pré-originária não existe, é preciso inventá-lo. Injunções, intimações a uma outra escrita. Mas que sobretudo é preciso escrever no interior, se se pode dizer, das línguas. É preciso apelar a escrita para dentro da língua dada”⁶¹³. Uma tradução no interior da língua, um estranhamento na língua, impedindo a transparência da repetição.

A situação dos escritores magrebins francófonos também nos remete para essa estrutura universal que Derrida chama de ‘alienação originária’ ou ‘ex-apropriação’ da língua. Escreve Derrida:

“Apesar das aparências, esta situação excepcional é ao mesmo tempo exemplar, sem dúvida, de uma estrutura universal; representa ou reflete uma espécie de ‘alienação’ originária que institui toda língua como língua do outro: a impossível propriedade de uma língua. Mas isso não deve conduzir a uma espécie de neutralização das diferenças (...) Pelo contrário, é justamente isso que permite re-politizar a questão. Aí onde a propriedade natural não existe, nem o direito de propriedade em geral, aí onde se reconhece esta des-apropriação, é possível e torna-se mais necessário do que nunca identificar, às vezes para os combater, movimentos, fantasmas, ‘ideologias’, ‘fetichizações’ e simbólicas da apropriação.

⁶¹² Derrida, *O monolíngüismo do outro*, op. cit. pág. 94.

⁶¹³ Derrida, *O monolíngüismo do outro*, op. cit. pág. 96

Uma tal advertência permite ao mesmo tempo analisar os fenômenos históricos de apropriação e de os tratar politicamente, evitando em particular a reconstituição do que estes fantasmas puderam motivar: agressões nacionalistas (sempre mais ou menos naturalistas) ou homo-hegemonia monoculturalista”⁶¹⁴.

É nesse sentido que, ao enfatizar a ambigüidade estrutural de toda língua e a impossibilidade de dominá-la, Derrida está nos alertando para o fato de que **a língua**, apesar da nossa presunção de domínio, **é sempre do outro**, sempre estrangeira. A língua que chamamos de própria não nos pertence, não pode ser apropriada ou purificada. Estamos desde sempre engajados numa determinada língua, mas não a *habitamos* tranquilamente. Como escreve Derrida: “A língua dita materna nunca é puramente natural, nem própria nem habitável. *Habitar*, eis um valor bastante *desorientador* e equívoco: não se habita nunca o que estamos habituados a chamar habitar. Não existe *habitat* possível sem a diferença deste exílio e desta nostalgia”⁶¹⁵.

É por isso que a primeira e ineliminável violência é uma violência da língua que me obriga a falar um determinado idioma, que me obriga a assimilar e me apropriar de uma língua que é sempre do outro, daquele que está antes, perante e depois de mim. Já uma segunda violência, mais explícita, consiste, sobretudo, em forçar o outro, o estrangeiro, a falar determinada língua para se fazer bem compreender no interior da cultura em que as leis que o acolhe estão colocadas. É nesse sentido que, mesmo as leis de hospitalidade que, teoricamente, protegem o estrangeiro, dão testemunho da violência da língua.

Com efeito, um estrangeiro deve, antes de tudo, se fazer compreender na língua do outro, seus direitos e deveres encontram-se subscritos numa língua que, por definição, não é a sua. Mas se ele quer ser acolhido, se ele pretende que a ‘justiça seja feita’, então, antes de tudo, ele deve se submeter à violência da língua. Com efeito, escreve Derrida:

“O estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc.”⁶¹⁶.

⁶¹⁴ Derrida, *O monolíngüismo do outro*, op. cit. pág. 96.

⁶¹⁵ Derrida, *O monolíngüismo do outro*, op. cit. pág. 90.

⁶¹⁶ Derrida, *Da hospitalidade*, pág. 15. Ed. Escuta, São Paulo, 2003.

Mesmo não podendo ser definido como estrangeiro, no início de seu discurso frente aos juízes atenienses⁶¹⁷, Sócrates se coloca no lugar de um estrangeiro, ou seja, desempenha o papel de estrangeiro, age *como se* fosse um estrangeiro, apesar de dominar perfeitamente a língua grega. No entanto, ele declara-se “estrangeiro” ao discurso do tribunal, estrangeiro dentro da sua própria língua porque não sabe falar a linguagem da pretória, a retórica do direito, da acusação e da defesa. A sua ‘língua’ é outra, aquela da Verdade, da dialética, da Filosofia. Nesse sentido, ele é como um estrangeiro acusado numa língua que ele diz não falar, um acusado que deve se justificar na língua do outro.

E aqui se encontra o fenômeno singular dessa ‘tradução intraduzível’. Uma tradução que se dá *no interior* da língua, na relação a si da língua, na sua auto-afecção, mas que exige, contudo, um exterior absoluto, ou seja, uma *zona* fora da lei, uma *absolutamente outra* antepimeira língua que deixa a sua marca fantasmática na dita monolíngua. Esta tradução interna de uma língua que ainda não existe, e que nunca terá existido, joga com a não-identidade a si de toda língua. E é por isso que Derrida afirma: “*Uma língua não existe*”, e mesmo o monolingüismo de que fala não faz *um* consigo mesmo. E é no interior dessa indecidibilidade estrutural, desse sistema que se reconstitui permanentemente e que permanece aberto a transformações, deformações e expropriações, que a desconstrução acontece. E, embora esse gesto seja sempre múltiplo, Derrida chama-o de *écriture*. E a promessa dessa *écriture* é a de tentar afetar a monolíngua, deixar nela marcas que lembrem esta língua absolutamente outra, esta antepimeira língua que ainda não existe e que nunca nos pertencerá porque está destinada ao outro.

Nesse sentido, para a desconstrução, as ameaças à língua são outras. A banalização, o empobrecimento e a decadência das línguas, tão lamentadas pelos discursos tradicionais sobre a língua, não são uma consequência da apropriação inautêntica. Ao contrário, as ameaças à língua provém exatamente da crença de que é possível apropriá-la, de que ela deve permanecer fechada ao outro, resguardada de quaisquer interferências, sobretudo externas. Mas, enquanto língua prometida, enquanto idioma aberto ao devir e contaminado pelo outro, ela permanece preservada de toda homogeneidade. Como coloca Derrida: “Esta

⁶¹⁷ Platão, *Apologia de Sócrates*, 17d apud *Da Hospitalidade*, op. cit. pág. 13.

tradução intraduzível, este novo idioma faz acontecer, produz acontecimentos na língua dada à qual ainda é preciso dar, por vezes acontecimentos não constatáveis: ilegíveis. Acontecimentos sempre prometidos mais do que dados. Messiânicos”⁶¹⁸. Mas esse messianismo sem messias é, na verdade, uma messianicidade, sem o qual o próprio messianismo, no sentido estrito, não seria possível. Com efeito, ele nos remete à abertura estrutural que permite à língua se endereçar ao outro.

E esse gesto da desconstrução, esse *logos* sem lógica, essa escrita dupla, diferida e diferente é, em si, um gesto dividido. Segundo Derrida, este gesto plural em si,

“pode sempre deixar-se interpretar como um movimento de amor ou de agressão para com o corpo assim exposto de qualquer língua dada. Faz na verdade ambas as coisas, dobra-se e repete-se e encadeia-se na língua dada, aqui o francês em francês, para lhe dar o que ela não tem e o que ele mesmo não tem. Mas esta *salvação*, porque é uma salvação endereçada à mortalidade do outro e um desejo de salvação infinita, é também uma arranhadela e uma enxertadela. Acaricia com unhas, por vezes com unhas de empréstimo”⁶¹⁹.

É por isso que não há linguagem sem promessa. Ao utilizar a expressão ‘língua dada’, Derrida quer nos lembrar que não há língua, há apenas doação de língua. Uma língua somente existe na condição de que ela continue sendo dada, ou seja, continue prometendo e dando lugar ao acontecimento, ao evento que não é, mas faz acontecer. Por isso, *é preciso pensar o acontecimento de maneira distinta da metafísica* que sempre o imaginou como o irromper do novo, como fundação, inauguração. Mas o acontecimento de que fala Derrida não é o evento da metafísica. Ele é pura promessa da língua. Promessa que anuncia a unicidade de uma língua por vir. No idioma da desconstrução, escreve Derrida:

“Este apelo por vir reúne antecipadamente a língua. Acolhe-a, recolhe-a, não na sua identidade, na sua unidade, nem mesmo na sua ipseidade, mas na unicidade ou na singularidade de uma reunião da sua diferença a si: na diferença *consigo* mais do que na *diferença de si consigo*. Não é possível falar fora dessa promessa que dá, mas prometendo dá-la, *uma* língua, a unicidade do idioma. Não se trata de sair desta *unicidade sem unidade*. Ela não tem que ser oposta à outra, nem mesmo distinguida da outra. É a monolíngua *do* outro. O *de* não significa tanto a

⁶¹⁸ Derrida, *O monolinguísmo do outro*, op. cit. pág. 99.

⁶¹⁹ Derrida, *O monolinguísmo do outro*, op. cit. pág. 98.

propriedade quanto a proveniência: a língua é do outro, vem do outro, (é) a vinda do outro”⁶²⁰.

Essa é a lei da língua: é preciso que haja língua, que haja promessa. O ‘eu prometo uma língua’ precede toda língua e é este apelo por vir que reúne antecipadamente a língua. Sempre que falamos lançamos uma promessa ao devir, à deriva e, portanto, ao risco de contaminação pelo outro, pelo desconhecido. A promessa está inscrita em cada palavra e é isso que dá ao nosso monolingüismo uma dimensão messiânica. Isto porque “de cada vez que abro a boca, de cada vez que eu falo ou escrevo, prometo. Queira-o eu ou não (...) O performativo desta promessa não é um *speech act* entre outros”.

Em outro lugar, Derrida escreve: “Não há linguagem sem a dimensão performativa da promessa”. E o performativo desta promessa está implicado em todo e qualquer outro performativo. Basta abrir a boca para entrar na dimensão da promessa. Mesmo quando digo “eu não acredito na verdade”, há um “acredite em mim” em jogo. Mesmo quando eu minto – especialmente quando minto, lembra Derrida – há um ‘acredite em mim’ estrutural em ação. E esse “eu te prometo que estou dizendo a verdade” é messiânico *a priori*, é uma promessa que, mesmo se não for mantida, mesmo se o outro sabe que não pode ser mantida, é messiânica porque promete ⁶²¹.

No entanto, segundo a teoria dos *Speech acts*, uma promessa não pode ser acompanhada de ameaça porque, neste caso, o outro a recusaria. Mas Derrida rejeita essa simplificação, uma vez que nem sempre o outro pode reconhecer uma ameaça codificada, inconfessada e disfarçada sob a forma de uma promessa. Além disso, se o outro precisa aceitar o conteúdo de uma promessa, se a relação precisa ser simétrica, então a promessa se transformaria imediatamente num contrato. Tudo se passa como se na ameaça não houvesse relação com o outro. Como se a destinação da linguagem fosse dizer a verdade, cumprir a promessa, não enganar nem dissimular. Mas Derrida rejeita esse ideal kantiano, próprio da tradição logocêntrica⁶²². Uma vez que a contaminação entre promessa e ameaça é

⁶²⁰ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 100-101.

⁶²¹ Derrida, “Remarks on Deconstruction and Pragmatism” in Mouffe, Chantal (ed.) *Deconstruction and Pragmatism*, pág. 82. Simon Critchley faz uma leitura da messianicidade proposta por Derrida como uma estrutura universal da linguagem. A respeito, ver Critchley, “The Derrida-Habermas Exchange” in *Constellation*, vol. 7, December, 2000.

⁶²² A referência aqui é o texto “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade” onde Kant argumenta que mentir é destruir a linguagem, ou seja, a socialidade, o ‘laço’ social que nos

constitutiva, resta pensar a relação com o outro e, portanto, o liame social, como uma relação assimétrica, como uma relação de desligamento, de separação.

No entanto, apesar das tentativas de sistematização da teoria dos *speech acts*, todo performativo (portanto, a linguagem em geral) compartilha a estrutura universal do futuro anterior, ou seja, atua sempre de modo indecível, como uma promessa ou como uma ameaça que se lança ao futuro. Essa indecibilidade é, efetivamente, a sua força promissória e temerária. É a deriva essencial que faz com que todos sejamos tiranos em potencial. Todos podemos prometer e ameaçar: “eu posso!” às vezes disfarçado de “eu quero”.

Com efeito, a linguagem promete. E ameaça. E, às vezes, as promessas fabulosas da linguagem são as mais ameaçadoras. A própria teoria dos *speech acts* é uma promessa. Promessa de sistematicidade, rigor e possibilidade de determinação do sentido. Mas suas exclusões, seus limites e formalizações deixam de fora o essencial, o ‘prato principal’, diria Derrida, ou seja, a linguagem enquanto força diferante-diferida, ou seja, *différance*.

Como já marcamos, a linguagem não pode ser reduzida à representação da ‘realidade nua’ nem à expressão de estados da alma, intenções, sentimentos ou emoções. Ela também não é um elemento ‘natural’ que funciona como suporte de uma cultura, seja ela autêntica ou inautêntica, imposta pelo dominador ou revolucionária. Antes de qualquer ‘língua dada’ existe simplesmente um “há a língua”, um “há a língua que não existe”⁶²³. Em outras palavras, o que Derrida nos reconta no seu idioma é que não há metalinguagem, não há língua natural ou originária a qual apelar e, por isso, uma língua será sempre chamada a falar da língua – porque esta não existe, não existe ainda e não existirá no futuro. Será sempre e apenas prometida.

A linguagem (todas as ‘línguas dadas’, nacionais, regionais, setoriais) é *différance* ativa, energia aforística que cria retro-ativamente formas de vida, mundos e realidades. A linguagem, enquanto escritura, é simplesmente uma pulsão louca de falar das coisas, um movimento disseminante que não tem pátria, nem lógica, nem ordem. “A língua não é senão ciúme à solta (...) doída por si

liga ao outro. Mas o que Derrida propõe pensar é exatamente a separação, a distância e a dissimetria constitutivas da relação com o outro. Prometendo ou ameaçando, mentindo ou falando a verdade, estamos todos enredados na escritura, somos todos herdeiros e responsáveis pela disseminação dessa língua do outro. Derrida, *La philosophie au risque de la promesse*, pág. 205. Bayard, Paris, 2004.

⁶²³ Derrida, *O monolinguísmo do outro*, op. cit. pág. 102.

mesma. Doida varrida”, diz Derrida⁶²⁴. Não podemos controlá-la, mas permanecemos cativos da promessa, enredados na *écriture*, engajados, desde sempre e desde já, no seu movimento. Perante ela, somos todos herdeiros enlutados. Como escreve Derrida: “Todo grafema é por essência testamentário”⁶²⁵.

E mesmo a língua doida da desconstrução é herdeira e deve explicações à tradição que a precede e à promessa que a reúne no seu devir. Escreve Derrida: “Todas as línguas da dita metafísica ocidental, porque existe mais de uma, incluindo os léxicos proliferantes da desconstrução, todas e todos pertencem, por quase toda a tatuagem do seu corpo, a esta dádiva com a qual temos por isso de nos explicar”⁶²⁶.

Com efeito, a questão da memória e da tradição herdada é uma questão central para a desconstrução, uma questão com a qual temos de negociar. Como já enfatizamos, e apesar das inúmeras críticas e leituras mal intencionadas, a desconstrução não pretende destruir a metafísica, nem por dentro, nem por fora. Derrida sabe bem a ingenuidade que significaria uma tentativa como essa. A relação com a metafísica, portanto, com a herança do pensamento ocidental, deve ser como a de um herdeiro que herda algo desconhecido e que, por isso, deve realizar uma recepção ativa e atenta, uma negociação a ser feita com economia e estratégia.

Nesse sentido, a herança heterogênea do marxismo, os espectros de Marx e suas diversas apropriações e reapropriações no decorrer da história, a herança deixada por Freud, as diversas correntes da psicanálise que suas leituras ocasionaram, os vários estilos de Nietzsche, são todas ‘políticas da memória’ que não podem ser simplesmente descartadas como falsas, infiéis ou mal feitas, em nome de um “velho conceito da leitura” que respeite “as normas da exegese hermenêutica, filológica, filosófica”⁶²⁷. Em *Espectros de Marx*, Derrida escreve:

“Consideremos, em primeiro lugar, a radical e necessária heterogeneidade de uma herança, a diferença sem oposição que deve marcá-la, um “disparate” e uma quase justaposição sem dialética (o plural do que chamaremos mais adiante os

⁶²⁴ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 38

⁶²⁵ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 84.

⁶²⁶ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 104.

⁶²⁷ Derrida, *Espectros de Marx*, pág. 51. Trad. Amamaria Skinner, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1994.

espíritos de Marx). Uma herança não se junta nunca, ela nunca é uma consigo mesma. Sua unidade presumida, se existe, pode apenas consistir na *injunção* de *reafirmar escolhendo*. É preciso (*il faut*) quer dizer é preciso filtrar, selecionar, criticar, escolher entre vários possíveis que habitam a mesma injunção. E habitam-na de modo contraditório, em torno de um segredo. Se a legibilidade de uma herança fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar. Seríamos afetados por isso como por uma causa – natural ou genética. Herda-se sempre um segredo que diz: “Leia-me, alguma vez serás capaz?”⁶²⁸.

Somos todos herdeiros e nossa herança não é algo simplesmente dado que nos compete desfrutar. Uma herança é sempre uma tarefa que exige uma recepção crítica e ativa. E aquilo que se herda não é nunca uma propriedade, um bem próprio e determinado. Uma herança é sempre problemática e demanda uma certa violência para sua afirmação. Com efeito, antes de tudo, somos herdeiros da língua. Nas palavras de Derrida: “Somos herdeiros, o que não quer dizer que *temos* ou que *recebemos* isto ou aquilo, que tal herança nos enriquece um dia com isto ou aquilo, mas que o *ser* disso que somos *é*, primeiramente, herança, o queiramos, o saibamos ou não”⁶²⁹. E o que herdamos é aquilo mesmo que nos permite testemunhar, aquilo que Hölderlin chama de linguagem, “o mais perigoso dos bens”, dado ao homem, “a fim de que ele testemunhe ter herdado/ isto que ele *é*”⁶³⁰.

E aqui a desconstrução articula-se explicitamente com a política. A questão da língua inapropriável, da língua como promessa e abertura ao devir, como língua vinda do outro, como herança e memória que nos compete ativamente receber, abre a dimensão política da desconstrução, uma questão que sempre esteve presente, mesmo que de modo oblíquo, desde os primeiros textos de Derrida. No entanto, a partir da década de 80, sobretudo após o encontro com

⁶²⁸ Derrida, *Espectros de Marx*, op. cit. pág. 33.

⁶²⁹ Derrida, *Espectros de Marx*, op. cit. pág. 79.

⁶³⁰ Esboço fragmentário de Hölderlin citado por Heidegger em *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, apud Derrida, *Espectros de Marx*, pág. 79.

Lévinas⁶³¹, a *démarche* derridiana apareceu mais diretamente vinculada a temas ético-políticos, como argumento a seguir.

⁶³¹ Segundo John Caputo, não se pode falar em ‘reviravolta’ no pensamento de Derrida. No entanto, evidencia-se claramente uma progressão, na qual a ética, “de tom profundamente levinasiano”, vai tomando mais e mais corpo na sua obra durante as décadas de 1980 e 1990. Segundo Caputo, “ao passo que esta dimensão levinasiana foi se fortalecendo cada vez mais ao longo dos anos, (...) a dimensão ética e política da desconstrução tornou-se mais e mais explícita”. Caputo, J. *Deconstruction in a nutshell*, op. cit. pág. 127. Para Rafael Haddock-Lobo, nos textos mais atuais de Derrida, a referência a Emmanuel Lévinas é praticamente obrigatória, inclusive nos textos que não tratam diretamente da obra levinasiana. Nesse sentido, todo o pensamento ético da desconstrução é devedor da filosofia da alteridade levinasiana. Tendo a concordar com ambas as leituras, mas acredito que é possível pensar a dimensão política da desconstrução, sem necessariamente a articular com a ética levinasiana e com a noção do *Todo-outro* que, no final das contas, acaba nos remetendo a Deus. De qualquer modo, acredito que Rafael Haddock-Lobo, com sua leitura de Lévinas associada ao pensamento da desconstrução, oferece uma contribuição ímpar para pensar a influência da ética levinasiana na obra mais recente de Derrida e, por isso, sinto-me confortável em focalizar minha análise na linguagem e deixar ao outro (colega e amigo) esta importante tarefa. Ver, a respeito: Haddock-Lobo, Rafael. “As muitas faces do outro em Lévinas” in Duque-Estrada, Paulo Cesar. *Desconstrução e Ética*, op. cit. pág. 182; *Da Existência ao Infinito – ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Ed. Puc-Rio/Loyola, São Paulo, 2006.