

Notas conclusivas

Mesmo após a ‘virada lingüística’ da filosofia contemporânea e o abandono da semântica da verdade, seja através da crítica elaborada por Humboldt, Husserl, Heidegger ou Austin, a Filosofia continuou logo-fono-cêntrica, ou seja, orientada pela noção de verdade ou, ao menos, pela busca da determinação do sentido, mesmo quando definido como contextual. A pragmática, por exemplo, mesmo tendo abandonado o critério de verdade, conservou a tarefa de controlar o contexto e as inúmeras possibilidades da significação. Searle, escolhido aqui como o ‘legítimo herdeiro’ de Austin, vai tão longe nessa tarefa que acaba retrocedendo para aquém de seu legatário. Com efeito, apesar da linguagem dominar a cena filosófica, o sujeito permaneceu sob a forma da presença a si que se manifesta na voz, na intenção plena e presente de uma comunicação ‘séria’.

Já a desconstrução possui outra destinação. Não está à serviço de nenhuma verdade nem da elaboração de regras que garantam a determinação do sentido. A desconstrução quer pensar a linguagem nela mesma, ou seja, quando ela não está referindo-se a outra coisa que não ao seu próprio jogo referencial, à sua própria performatividade. Enfim, quando revela a sua *différance*. Nesse sentido, assim como diz Stefan George, é quando a palavra quebra ou falta que a língua nos mostra a sua cara e que o pensamento pode abrir-se para o novo. É no momento da aporia que nos damos conta que a linguagem é uma promessa impossível de presença, um conjunto de rastros, um jogo de possibilidades e forças diferenciais que não são simplesmente lingüísticas. É por isso que Derrida prefere falar em rastro e texto do que em linguagem⁶³². Como nunca há apropriação ou reapropriação absolutas, a língua apenas pode dar lugar à raiva apropriadora, ela apenas pode falar desse desejo raivoso de apropriar-se das coisas.

É nesse sentido que entendo que Derrida não realiza nenhuma virada, nem ético-política, nem lingüística. Na verdade, ao radicalizar a chamada ‘virada lingüística’ e desconstruir o conceito tradicional de linguagem que ainda perdura mesmo nos filósofos ditos ‘pós-metafísicos’, os textos derridianos, desde a

⁶³² Derrida, « Le langage (*Le Monde* au téléphone) » in *Points de suspension*, op. cit. pág. 187.

Gramatologia até os mais recentes, revelam-se profundamente políticos, apesar de não tratarem diretamente de temas rotulados como tais. Nesse sentido, a desconstrução não é uma filosofia política, mas uma ‘véspera’ da política, uma atitude vigilante e resistente ao político tradicional. Com efeito, a desconstrução da noção de ‘próprio’ e todos os seus correlatos (propriedade e apropriação) ataca o cerne do ‘político’ tal como pensado pela tradição, ou seja, a partir da *polis* e seus habitantes.

Isto porque, ao revelar a textualidade constitutiva de toda ‘realidade’, ou seja, ao revelar que a ‘coisa mesma’ sempre escapa no jogar, mais uma vez, da estrutura referencial que apenas promete, sem concretizar, a sua presença, a desconstrução abriga o poético e aceita a contaminação de toda língua. Nesse sentido, para a desconstrução, qualquer filosofia que se pretenda séria e comprometida com a ‘realidade’ deve, necessariamente, dar conta do texto, do contexto e da disseminação estrutural que afeta todo sentido, enfim, da *différance*. Não basta excluir a contradição e abrigar-se na tranquilidade do discurso dito ‘sério’ ou nos pressupostos comunicativos pretensamente universais.

Não basta acusar Derrida de realizar contradições performativas, de não ser um filósofo sério, de ser um relativista ou niilista. Não adianta expulsá-lo e tentar encarcerá-lo nos departamentos de retórica e literatura. É preciso enfrentar a aporia e o incômodo que um tal pensamento provoca. Ao assinalar que um fonema ou grafema é necessariamente sempre outro a cada vez que se exterioriza, Derrida não apenas inverte a relação entre significado e significante, como querem alguns de seus críticos. Ele desconstrói a noção mesma de signo e nos deixa a tarefa de pensar a estrutura dupla e contraditória de todo ‘ato de fala’.

Dessa forma, a ‘virada’ de Derrida não é uma inversão, mas um deslocamento, um verdadeiro salto para dentro da língua. Toda filosofia política é, antes de tudo, uma política da língua. Isto porque, como não há significado estável, mas apenas jogo de remetimentos de significantes (tanto na fala quanto na escrita), então toda interpretação ou estabilização de sentido é uma escolha, uma imposição, uma violência. Uma vez que o desnível temporal (temporização) e a alteridade são constitutivos de toda expressão lingüística, então a presentificação só se torna possível por meio da força simbolizadora. E esta força é sempre violenta porque congela, retém idealmente algo necessariamente temporal e diferido. É por isso que a Metafísica continua presa ao fonocentrismo que se

irmana com o logocentrismo. Somente a voz, com sua imediatidade e ‘presença a si’, pode mostrar o objeto ideal ou o significado ideal sem aventurar-se fora da idealidade, ou seja, fora da interioridade da vida presente a si, como se um fonema não fosse já uma exterioridade, um signo diferido. Enfim, como se a voz escapasse à *différance*.

A partir dos indecidíveis, o que Derrida propõe pensar, no interior de uma ‘filosofia da linguagem’ é aquilo que chamou de ‘pragmatologia’, ou seja, uma enumeração jamais exaustiva das possíveis formas de iteração. ‘Jamais exaustiva’ não significa apenas a impossibilidade de tal tarefa, mas a inadequação de uma tentativa como tal. Nesse sentido, os ‘eventos’ ditos contemporâneos devem ser pensados a partir de uma lógica geral da iterabilidade, de uma ‘lei geral’ da linguagem, de uma ‘ex-apropriação da língua’ que faz com que todo fenômeno seja, em si mesmo, duplo e contraditório.

Através dessa ‘lei da iterabilidade’, Derrida propõe pensar as questões políticas de nosso tempo como, por exemplo, o chamado ‘retorno do religioso’, os movimentos extremistas e fundamentalistas, o terrorismo internacional, a tecnociência e o turbocapitalismo, os discursos identitários, enfim, todos fenômenos ditos ‘contemporâneos’ como questões que encontram-se, antes de tudo, submetidos ao duplo laço da lei, ou seja, a disseminação estrutural da língua ou daquilo que chamou de ‘estrutura dupla do imunitário e auto-imunitário’.

Nesse sentido, como Derrida desenvolve em *Fé e Saber*, é preciso pensar juntos, como uma só e mesma possibilidade, aquilo que tradicionalmente se manteve apartado: o maquinal (a técnica, a mídia, o capitalismo) e a fé (o sagrado, o indene e todos os valores investidos na sacrossantidade). Em outras palavras, a razão, a crítica, as Luzes do mundo, aí incluída a Filosofia e o pensamento, como provenientes da mesma fonte que a religião em geral. É a tal tensão estrutural que nos remete a noção de messianicidade presente nos textos de Derrida.

Dessa forma, é preciso pensar como a religião, hoje, alia-se à tecnociência, mas também reage a ela com todas as suas forças. Por um lado, ela produz e explora o saber da telemidiatização; por outro lado, ela declara guerra àquilo que a despoja de seu lugar próprio, ou seja, do seu lugar na verdade, do *ter-lugar* da sua verdade. Para Derrida, essa estrutura dupla é imunitária e auto-imunitária, automática e maquinal e está presente em todos os movimentos contemporâneos.

“O mesmo em dois, a saber, o que se chama de contemporâneo na anacronia gritante de sua disjunção”⁶³³.

A lei da iterabilidade ou a *différance* nos revela que nenhum discurso ou mensagem é possível sem a possibilidade de uma promessa elementar. Mesmo que a promessa não seja cumprida, mesmo que ela se realize como perjúrio, a mesma possibilidade é requerida. É nesse sentido que a técnica é a possibilidade da fé, uma oportunidade que inclui, por sua vez, a ameaça do mal radical. Caso contrário, ela não seria a oportunidade da fé, mas um programa previsível e, portanto, a anulação do futuro. Essa dupla injunção, essa contradição aparente é a “lei de reatividade interna e auto-imune”⁶³⁴ que Derrida tenta formalizar para pensar a estrutura do evento, daquilo que está por-vir, do ‘talvez’ que também é uma repetição, uma memória e um testemunho. Como nada está *por vir* sem alguma iterabilidade, então, nada pode acontecer sem alguma memória e alguma promessa messiânicas, ou seja, sem uma messianicidade mais velha que qualquer religião, mais originária que qualquer messianismo.

Após todas as mortes anunciadas, de Deus, do sujeito, da razão, da História, sobrou apenas a língua. A língua própria, determinada em seu contexto de uso, no interior de sua forma de vida, resiste como o último bastião da verdade, do próprio, do próximo, enfim, do sentido. E isso explica a permanência da sacralização da língua enquanto suporte de uma cultura, de um povo ou nação que se quer singular e autêntica. “Minha pátria, minha língua”. Salvar a língua, evitar sua descaracterização (afinal, qual o seu caráter) mantém-se como a última possibilidade de salvar o próprio, a língua própria e natural. Daí a íntima relação entre pensar a língua e pensar a identidade nacional, a noção de pertencimento e todos os seus conceitos correlatos, como cidadania e soberania nacional.

E aqui retornamos ao questionamento que me fez escrever esta tese: a questão da identidade nacional e da crise de soberania dos Estados nacionais contemporâneos. Derrida declara explicitamente que é preciso desconstruir o conceito de soberania, nunca esquecer sua filiação teológica e estar disposto a questioná-la sempre que possível. E hoje, isso supõe uma crítica inflexível da lógica do Estado e do Estado-nação. Mas ele sabe que essa posição implica uma enorme responsabilidade, tendo em vista que o Estado nacional pode representar,

⁶³³ Derrida, *Fé e saber*, pág. 78. Ed. Estação Liberdade, São Paulo, 2000.

⁶³⁴ Derrida, *Fé e Saber*, op. cit. pág. 73.

em certos casos, a última chance para a salvaguarda de culturas periféricas frente à “globalização” do capital.

Como desenvolve amplamente em *O monolingüismo do Outro*, Derrida desconfia do culto identitário, bem como do comunitário. No entanto, não deixa de reconhecer que, em certas situações, deve-se assumir responsabilidades políticas, deve-se tomar posições, o que pode significar assumir uma luta pelo reconhecimento de determinada identidade que se encontre marginalizada ou ameaçada, seja ela nacional, lingüística, feminista ou religiosa. Com efeito, o próprio Derrida vivenciou essa ‘perturbação de identidade’ e a absurda situação de ser privado de cidadania durante alguns anos. Daí a sua extrema sensibilidade para tais questões.

Derrida está atento para o caráter estranho da cidadania que revela essa dificuldade de definir o pertencimento. Com efeito, uma cidadania não pode ser reduzida a algo meramente jurídico. É certo que o status de cidadão não recobre necessariamente a dimensão cultural, lingüística ou histórica que definem um pertencimento, mas também não é um atributo dispensável e arbitrário “flutuando à superfície da experiência”. Como diz Derrida, “por essência, uma cidadania não nasce por si mesma. Não é natural. Mas o seu artifício e a sua precariedade aparecem melhor, como no clarão de uma revelação privilegiada, quando ela se inscreve na memória de uma aquisição recente”⁶³⁵. Ou de uma perda recente, como foi o seu caso. Com efeito, não se escapa do pertencimento.

Mas isso não impede “que se desconfie da reivindicação identitária ou comunitária enquanto tal”⁶³⁶. E é surpreendente como Derrida conseguiu, apesar de todas as violências e exclusões que sofreu, apesar de sua privação de cidadania, manter o olhar crítico e atento a qualquer tentativa de essencialização do pertencimento. Com efeito, talvez a situação de estrangeiro tenha-o ajudado a perceber que somos todos estrangeiros, que estamos todos submetidos a uma “colonialidade essencial da cultura”⁶³⁷, enfim, que nunca estamos em casa e que nunca cessaremos de tentar voltar a ela. Nem pátria, nem língua, diria Derrida. Ou

⁶³⁵ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 28-29.

⁶³⁶ Derrida e Roudinesco. *De que amanhã...* pág. 34

⁶³⁷ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 39

como efetivamente escreve: “Compatriotas de todos os países, poetas-tradutores, revoltai-vos contra o patriotismo!”⁶³⁸.

Muitos dizem apressadamente que a questão da identidade não tem lugar no pensamento de Derrida. Mas se compreendemos a diferença entre ‘tomar partido’ e ‘tomar posição’, se compreendemos a ambigüidade estrutural que constitui toda e qualquer decisão e a responsabilidade sem limites que implica em assumir tal contradição, então percebemos que a questão identitária tem lugar especial na obra de Derrida. E mais, ele nos permite pensá-la de modo totalmente novo. Nesse sentido, acredito que, se um grupo se encontra em situação de opressão, sofrendo depreciações e ameaças, é preciso tomar posição. E em momentos como esse, nos diz Derrida:

“posso aceitar uma aliança momentânea, prudente, ao mesmo tempo apontando seus limites – tornando-os tão legíveis quanto possível (...) O risco deve ser reavaliado a cada instante (...) nenhum relativismo nisso, trata-se ao contrário da condição de uma responsabilidade efetiva, se algo assim existe”⁶³⁹.

Não se escapa do pertencimento, assim como não se escapa da língua. E Derrida nem mesmo imagina poder dela escapar. Na verdade, ele se rende a ela e declara seu amor ao francês como a primeira coisa que recebeu e a única que gostou de receber⁶⁴⁰. Com efeito, ele confessa: “Eu entrego-me sempre à língua. Mas à minha como (sendo) a do outro, e entrego-me a ela com a intenção, quase sempre premeditada, de fazer com que daí ela não volte”⁶⁴¹. Afinal, apesar de todas as precauções, assim como não se escapa da língua natal, também resta impossível escapar ao discurso nacionalista. Mas pergunta Derrida: será preciso aliás, escapar-lhe? Não se deveria antes “engajá-lo numa outra experiência do pertencimento e numa outra lógica política?”⁶⁴². Aliás, conclui Derrida, “essa aporia é a condição mesma da decisão e da responsabilidade – se existirem”⁶⁴³.

A desconstrução mostra-se, assim, um pensamento que não resta refém do culto identitário, mas que não imagina inocentemente que possamos dele escapar. Mas nunca nos dará programas ou planos de ação. Nunca ‘baterá o martelo’ nem

⁶³⁸ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 89

⁶³⁹ Derrida e Roudinesco. *De que amanhã...* op. cit. pág. 35.

⁶⁴⁰ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 62.

⁶⁴¹ Derrida, *O monolingüismo do outro*, op. cit. pág. 65.

⁶⁴² Derrida e Roudinesco. *De que amanhã...* op. cit. pág. 116.

⁶⁴³ Derrida e Roudinesco. *De que amanhã...* op. cit. pág. 114.

nos dirá ‘o que fazer’, simplesmente porque isto significaria desrespeitar a singularidade de cada caso, a idiossincrática particularidade de cada situação histórica.

A desconstrução quer atuar no limite, na margem, na busca impossível do sentido, na brecha da clausura da linguagem. Por amor à língua, desconstruir seus conceitos e conteúdos para salvar seu por vir, para liberar suas promessas, para disseminar seus sentidos abafados. É com essa postura que a desconstrução quer abrir espaço para um novo pensamento na ética, no direito e na política. ‘Abrir espaço para um novo pensamento’ significa pensar a linguagem ela mesma, nas suas aporias e contradições, sem submetê-la aos imperativos da verdade ou da determinação do sentido. E, uma vez que linguagem e pensamento não se dissociam, pensar a linguagem significa, portanto, trilhar novos caminhos de pensamento.