

## 4

## Quando o Ouriço Chorou, Eu Fiz Poesia: Derrida e a Vocação Desenclausuradora da Psicanálise.

*A época da formação se aproxima do fim.  
Há sinais de uma idade do mundo onde o que é digno  
de ser questionado abre, de novo, as portas para se acolher  
a essência de todas as causas e de todos os envios do destino  
(Martin Heidegger, **Ciência e Pensamento do Sentido**).*

*I wanna start from before the beginning  
(Morrisey, **Maladjusted**).*

Jacques Derrida nasceu na Argélia, em El-Biar, a 15 de julho de 1930 e morreu em Paris, a 9 de outubro de 2004, em decorrência de um câncer no pâncreas. Ele ocupa um papel fundamental na cena filosófica mundial da segunda metade do século XX tendo seu nome associado ao Pós-Estruturalismo e à Desconstrução. Seus primeiros livros foram lançados em 1967<sup>122</sup> e, desde então, uma produção incessante seguiu denunciando e desconstruindo a clausura decorrente do pensamento metafísico e discutindo a questão do conhecimento de forma instigante. Trata-se, em seu pensamento de, por diferentes caminhos, apontar as contradições de uma especulação que toma como secundário o que é primário, isto é, a linguagem, o signo. Como se pode usar o signo para dizer que algo é sem antes interrogarmos o signo que o diz? O que é isso que é no dizer-se que algo é? Nesse sentido, Derrida vai propor uma *Gramatologia* como estudo da escritura que se funda na *différance*, o próprio jogar da linguagem.

Em 1968, Derrida pronunciou, na Sociedade Francesa de Filosofia, uma conferência intitulada *La Différance* na qual esclarece que esse ‘a’ inserido na palavra *différance* permanece silencioso como uma tumba. O que ele quer dizer com isso? Bem, para compreender-se com precisão o que o filósofo chama *différance*, talvez, o melhor caminho seja não pretender entender plenamente “o

---

<sup>122</sup> *L’Ecriture et la Différence* (Seuil, Tel Quel); *La Voix et le Phénomène* (PUF); *De la grammatologie* (Minuit).

que é”. *Différance* não é nem uma palavra nem um conceito diz-nos de saída, é um feixe, um tecido, uma imbricação “que dejará que los diferentes hilos y las diferentes líneas de sentido – o de fuerza – partan de nuevo, así como estará preparado para anudar otros nuevos” (Derrida, 1968/2007, p.02).

Todo trabalho de Derrida nesse período é calcado na discussão e questionamento da escritura como mera fixação da fala. A fala seria, na tradição metafísica, o lugar de expressão da verdade do fenômeno num dado presente e a escritura uma representação fixadora dessa voz desveladora. Ora, o que o filósofo quer interrogar é a própria separação, sobre a qual ergue-se toda metafísica, entre o sensível e o inteligível, entre a coisa e sua representação. O que está em questão é nosso modo de conhecer o mundo e o fosso ou hiato que a epistemologia busca atravessar. Esse hiato é alicerçado em oposições binárias que restringem uma compreensão mais complexa da vida ao organizá-la de forma muito abstrata e sem espaço para a *différance*.

Como tentarei mostrar a seguir, a inexistência de uma escritura meramente fonética é visível pela *différance* que é inaudível. A substituição do **e** de *différence* pelo **a** em *différance* insere um espaçamento que não pertence nem à fala nem à escritura, e que nesse **entre** porta uma estranheza e impossibilita a presença, no presente, do passado e do futuro como lugares e espaços estáveis e bem delimitados. Assim, a *différance*, exemplificada pela questão da escrita, impossibilita responder à pergunta “o que é?” sem mergulhar numa clausura ou contradição. Toda formulação derridiana não é uma teorização, não compõe um sistema filosófico, mas perfaz um feixe estratégico que evita uma entificação ou substancialização dessa “diferência”. A *différance* não é um ente, não se mede, não se substancializa, não se contorna:

La diferencia marcada [marquée] en la “différ( )nce” entre la **e** y la **a** se desnuda a la vista y al oído, sugiere quizá felizmente que es preciso dejarse ir aquí a un orden que ya no pertenece a la sensibilidad. Pero no pertenece más a la inteligibilidad, a una idealidad que no está fortuitamente afiliada a la objetividad del *theorein* o del entendimiento. Es preciso dejarse llevar aquí a un orden, pues, que resista a la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible e lo inteligible. El orden que resiste a esta oposición, y la resiste porque la lleva (en si), se anuncia en un movimiento de *différance* (con un a) entre dos diferencias o

entre dos letras, *différance* que no pertenece ni a la voz ni a la escritura en el sentido ordinario y que se tiende **entre** palabra y escritura, más allá también de la familiaridad tranquila que nos liga a la una y a la otra, a veces en la ilusión de que son dos (Derrida, 1968/2007, p. 3 e 4).

Derrida, apesar de enfatizar que a *différance* não é nem palavra nem conceito, nem física, nem metafísica, faz uma análise semântica para expor esse jogo estratégico que a caracteriza. O filósofo aponta que o verbo “diferir” derivado do verbo latino *differe* possui dois sentidos que parecem a princípio muito distintos. Um desses sentidos é o de adiamento, atraso, demora, desvio, isto é, uma certa postergação, um deixar para depois. “Diferir en este sentido es contemporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y contemporizadora de un desvio que suspenda el cumplimiento o la satisfacción deo “deseo” o de la “voluntad”, efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto” (Derrida, 1968/2007, p.6). A outra acepção de diferir enfatizada por Derrida é a mais comum, a de ser outro, ser conspícuo, ser alteridade<sup>123</sup>. Assim, a partir desses dois sentidos tem-se a *différance* como temporização e como espaçamento.

O que Derrida aponta em seguida é que a *différance* não caracteriza nem atividade nem passividade, nem domínio nem paixão na relação com o objeto, mas algo da ordem de uma voz média. E é essa voz média que a filosofia enclausura com sua oposição entre uma voz ativa e uma voz passiva: “Ahora bien, la voz media, una certa intransitividad, es quizá lo que la filosofía, constituyéndose en esta represión, há comenzado por distribuir en voz activa y voz pasiva” (Derrida, 1968/2007, p. 6 e 7). Derrida quer indicar que a *différance* é o próprio jogo através do qual a linguagem e sua possibilidade de representar o objeto constituem-se. Só que esse jogo inviabiliza de saída que a verdade possa ser expressa pelo signo em presença da coisa no tempo dito presente, pois não existe um tempo presente no qual uma palavra precisa expresse a coisa na sua suposta pureza<sup>124</sup>. Por isso, a *différance* não pode ser uma palavra, e muito menos um conceito, pois se ela

<sup>123</sup> Fique claro, todavia, que a alteridade, aqui, não deve ser entendida como oposto direto, binário, mas sim como um impossível, irredutível, indecível, não passível de uma síntese.

<sup>124</sup> Esse era o lugar atribuído à fala, à voz, isto é, o lugar da expressão da verdade. A escrita seria apenas uma fixação desse presente absoluto.

adquirisse essa consistência perderia justamente o seu lugar no incessante engendrar do jogo a cada presente que, simultaneamente, desconstrói e reconstrói o passado. Passado que, conseqüentemente, em-si nunca foi presente e continua chegando, pois o que a *différance* impede é a permanência e a repetição do mesmo como mesmo. Repetir é diferir. Assim, a *différance* não é a origem como origem determinada e pontual, pois esse lugar determinado e pontual é justamente o que ela desconstrói. Como pode ser origem o que afirma a impossibilidade de todo lugar e tempo absolutamente determinado? A *différance* não é um princípio ou origem, mas sim aquilo que incessantemente faz principiar.

Lo que se escribe como “différance” será así el movimiento de juego que “produce”, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias este antes que ellas en un presente simple y en sí mismo immodificado, indiferente. La *différance* es el “origen” no pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nome de “origen”, pues, ya no lê conviene (Derrida, 1968/2007, p.9).

A *différance* não é, portanto, uma origem pontual e determinada que engendra uma ordem como um Deus que, externo ao sistema ou estrutura, cria e ordena, por toda eternidade, o universo, a vida. Ela permanece em movimento estabelecendo seu jogo de diferenças, relançando a própria possibilidade de reflexão sobre uma origem, permitindo uma instabilidade e indecidibilidade que seguem através de um jogo que torna impossível a definição de uma estrutura ou mecanismo definitivo. A própria *différance* vai diferindo e não possui identidade eterna ou um oposto constante. É justamente esse passado que segue chegando que faz Derrida valorizar a noção freudiana de *Nächtraglichkeit*, pois o *a posteriori* freudiano inviabiliza a idéia como representação ideal de um dado presente, de uma coisa ou acontecimento de fato acontecido de modo permanente. Não há estabilidade e, portanto, não há essência ou fato histórico plenos:

La *différance* es lo que hace, que el movimiento de la significación no sea possible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la scena de la presencia, se relaciona con outra cosa, guardando en sí la marca [marque] del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca [marque] de su relación con el elemento futuro

Em *A Voz e o Fenômeno* (1967/1994), um dos três livros publicados em 1967 e que iniciam a trajetória da Desconstrução, Derrida aponta que o projeto da Fenomenologia husserliana já está posto, em seus pilares fundamentais, nas *Recherches Logiques*, especialmente a partir da distinção proposta por Husserl entre expressão (*Ausdruck*) e índice (*Anzeichen*) como dois sentidos para signo (*Zeichen*), “o signo ‘signo’ pode significar ‘expressão’ ou ‘índice’” (Derrida, 1967/1994, p. 10). A partir daí, Derrida vai intentar mostrar como a Fenomenologia não rompe com a clausura metafísica e que, justamente no seu esforço por libertar-se desse fechamento, ela se imbrica mais profundamente com o discurso filosófico tradicional. Pontua que o discurso tradicional é justamente esse que exclui o poeta de seu campo e evita a *différance* porque almeja afirmar que algo “é”.

Husserl, informa Derrida, busca uma expressão, um querer dizer que possa se libertar do aspecto índice do signo lingüístico. Por que? Ora, porque ele almeja uma expressão purificada do objeto, livre e limpa de toda confusão que o índice – a escrita seria uma forma de índice, por exemplo – pode trazer. Essa expressão pura aconteceria num presente absolutamente vivo e pleno que, para libertar-se dos perigos do signo como índice, só poderia acontecer no interior do sujeito, sem possuir função comunicativa. Assim, a pureza intocada da expressão estaria na vida solitária da alma. Derrida mostra como Husserl, na busca por essa expressão pura da coisa, liberta do emaranhamento entre expressão e índice, aponta a expressão no interior da alma, íntima e silenciosa, como lugar da verdade sobre o objeto, numa contradição clara, pois como pode o objeto ser encontrado através da suspensão da relação com o exterior onde deveria estar? Ou o objeto pode ser – ainda platonicamente – encontrado pela alma porque paira num mundo superior ideal?

... é em uma linguagem sem comunicação, em um discurso monologado, na voz absolutamente baixa da “vida solitária da alma” (*im einsamen Seelenleben*) que se deve perseguir a pureza intocada da expressão. Por um estranho paradoxo, o querer-dizer só isolaria a pureza concentrada da sua *ex-pressividade* no momento em que ficasse suspensa a relação com um certo *exterior*. Apenas com um certo

exterior, pois essa redução não apagará, pelo contrário, revelará na pura expressividade, uma relação com o objeto, o propósito de uma idealidade objetiva, fazendo frente à intenção do querer-dizer, à *Bedeutungsintention*. O que acabamos de chamar de paradoxo, na verdade é apenas o projeto fenomenológico em sua essência (Derrida, 1967/1994, p. 30).

Se por um lado a Fenomenologia “é o retorno a uma constituição ativa do sentido e do valor, à atividade de uma vida que produz a verdade e o valor em geral através dos seus signos” (Derrida, 1967/1994, p. 34), por outro lado ela apresenta uma filiação inegável à ontologia clássica, pois existe a íntima possibilidade de uma relação entre um dentro e um fora absolutos para uma presença no presente. Isso se dá pela exclusão da parte índice do signo; contudo, todo projeto derridiano é justamente mostrar que esse índice não se apaga, não pode ser reduzido, que a escrita é seu modelo ao portar uma iterabilidade<sup>125</sup>, um movimento sempre a chegar, só depois, repetindo e diferindo incessantemente, disseminando e partindo a letra, o índice. O querer-dizer que decepa o índice exclui tudo aquilo que, intrínseco à linguagem, causa estranhamento, questão, enigma, e a essência da linguagem passa a ser em Husserl “a consciência voluntária como querer-dizer” (Derrida, 1967/1994, p.44).

Se a palavra é a coisa, numa expressão direta e pura, o espaçamento e a temporalização que introduzem a diferença são fechados. Essa fala viva que expressa o que “é” a coisa é absolutamente problemática, pois congela no interior da alma um momento ideal de expressão plena da coisa. Mesmo que em Husserl uma certa ingenuidade filosófica tenha sido vencida, a verdade ergue-se sob a

<sup>125</sup> Nos diz Derrida sobre a iterabilidade: “É preciso, como se vê, que minha “comunicação escrita” permaneça legível, apesar do absoluto desaparecimento de todo destinatário determinado em geral, para que tenha sua função de escrita, isto é, sua legibilidade. É preciso que seja repetível – iterável – na ausência absoluta do destinatário ou do conjunto empiricamente determinável dos destinatários. Essa iterabilidade (*iter, derechef*, viria de *itara*, outro em sânscrito, e tudo o que segue pode ser lido como a exploração da lógica que liga a repetição à alteridade) estrutura a marca própria da escrita, qualquer que seja, aliás, o tipo de escrita (pictográfica, hieroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para nos servirmos dessas velhas categorias). Uma escrita que não seja estruturalmente legível – iterável – para além da morte do destinatário não seria uma escrita. (...) Toda escrita deve, pois, para ser o que ela é, poder funcionar na ausência radical de todo destinatário empiricamente determinado em geral. E essa ausência não é uma modificação contínua da presença, é uma ruptura da presença, a “morte” ou a possibilidade da “morte” do destinatário inscrita na estrutura da marca” (Derrida, 1990/1991, p.19). Esse mecanismo que estrutura a escrita impede qualquer determinação do contexto ou fechamento de sistema, toda autoridade ou soberania em relação ao saber é desmantelada e o que resta é a “deriva essencial” do signo, a chegar, depois.

força de uma intuição plena num presente vivo, numa abertura total à coisa. Assim, quem detém o poder da redução fecha todas as formas de abertura, de ruptura. A escrita, o índice, portam essa diferença que não se conceitua e tampouco se rende à estratégia fenomenológica. Quando Husserl indica uma expressão pura porque desentremeada do aspecto de índice do signo, ele está sendo metafísico. Mesmo que exista em seu movimento de lançar a experiência singular da alma no centro da verdade, nesse querer-dizer mais íntimo e pleno, no aqui e agora da vida viva, um desejo de desenclausurar o pensamento, Husserl ao não questionar o signo lingüístico opera um fechamento metafísico, pois acredita numa expressão pura e total do objeto. Continua-se aprisionado à pergunta “o que é?”. Pode-se viver sem ser perturbado por ela em algum momento?<sup>126</sup>

Não há, portanto, essa expressão nítida da coisa e buscá-la é permanecer preso a sua idealidade e a toda uma tradição epistemológica. Quando a poesia - conforme pensada aqui - num dizer da alma, em vida, re-lança as origens, ela revela a coisa, engendrando novas metáforas e reinventando a vida e a história, mas a poesia não expressa a coisa, não a desvela nem representa sua idealidade platônica. Não há aqui idealidade alguma porque a verdade não é plena ou lógica e porque o enigma segue, portando um novo véu, erguido pela força poética que recusa algo da ordem estabelecida e a recria, mas não rompe com a condição de funcionamento da linguagem. Talvez a poesia, assim como a *différance*, indique que toda representação porta uma origem impossível, fronteira, nem exterior nem interior, expressão, mas também índice que re-vela e porta uma impressão, um laço, uma assinatura a disseminar-se, rasgar-se, desdobrar-se, dentro e fora ou nem dentro nem fora, contradição a seguir chegando e causando poesia.

O devir é a própria pulsão na medida em que não existe pulsão desatrelada de linguagem e, conseqüentemente, de representação. Contudo, a **essência** da

---

<sup>126</sup> Contudo, o afastamento das exigências do logocentrismo, pode ativar um enfrentamento conspícuo do impossível, sem recorrer às oposições binárias ou a um vocabulário clássico. O perigo – talvez inevitável – é terminar erguendo uma nova ordem tão enclausuradora como a anterior. Somos capazes de viver tão po-eticamente? De qualquer modo, em termos individuais, o questionamento dos caminhos habituais pode ser libertador. Em termos coletivos, sigo a leitura camusiana em *O Homem Revoltado* e, portanto, parece-me que o preço, em vidas humanas, das revoluções tem sido muito caro quando avaliamos as conquistas sociais. De qualquer forma, morrer por um ideal deve-se tornar algo cada vez mais raro no mundo ocidental.

representação – e uso essência aqui, propositalmente, numa provocação, interrogando esse meu uso contraditório – é portar um enigma, uma inconclusibilidade, uma im/perfeição que segue chegando, *Nächtraglichkeit*. O fluxo da vida acontece enlaçado à linguagem, mesmo que a vida possa originar-se – quem o pode saber? - primordialmente num âmbito puramente natural – entendido como sem nenhuma relação com o simbólico, num corpo que não pode ser reduzido ao anatômico, ao biológico, mas que também não pode se esgotar no pulsional. No ser humano essa força – potência, vontade, libido - segue seu fluxo na e pela linguagem e através dela vivemos. O signo, na sua iterabilidade, segue reiniciando a vida e seu mistério. A poesia emerge no momento em que esse fluxo encontra uma barreira atroz, uma perplexidade, um estranhamento tal que causa, exige, um esforço poético, esforço que renova a questão e, simultaneamente, apazigua, por algum tempo, o sujeito, pois como dizia o sábio Heráclito, “é pelo movimento que as coisas se acalmam”.

Contudo, como a pulsão e seu mais além são incessantes na sua demanda de trabalho psíquico, a cada vez que a organização simbólica, como dique ao processo primário, falhar, haverá uma reinvenção originária, isto é, poesia. Essa convocação ao poético acontece desde o início da vida de um animal humano, e pode repetir-se inúmeras vezes ao longo da vida. O processo analítico que deixa falar o inconsciente, sem o apelo a uma ordem, a uma contenção lógica da fala, a uma racionalização, é fértil terreno para o poético, para a emergência da *différance*, para deixar chegar o dantesco e criar, no seio da repetição, novas formas de representar, de existir, de amar.

#### 4.1

#### **Gramatologia. Ciência da Escrita. Condição da Ciência.**

Para expor um pouco mais do pensamento de Derrida vou deter-me sobre sua *Gramatologia* (1967) que se escreve como um livro que não poderia ser escrito acerca da própria possibilidade da ciência. O filósofo abre seu tratado com uma “Advertência”. Esta nos informa que o “ensaio” foi dividido pelo autor em

duas partes. A primeira delas intitulada “A escritura pré-litera” “desenha em traços largos uma matriz teórica”, e propõe também alguns conceitos críticos a essa matriz. Na segunda parte, “Natureza, cultura, escritura” estes conceitos críticos são postos à prova através do exemplo. “Trata-se de uma leitura do que poderíamos talvez denominar a *época* de Rousseau”.

Após essa “Advertência”, Derrida inclui uma “tripla epígrafe” à primeira parte do ensaio e um esclarecimento sobre essa epígrafe. O autor explica que a epígrafe não se destina apenas a apontar “o etnocentrismo que, em todos os tempos e lugares, comandou o conceito de escritura” (Derrida, 1967/2004, p.03). Tampouco se esgota na indicação do *logocentrismo* que Derrida define como “metafísica da escritura fonética” ou ainda como “o etnocentrismo mais original e mais poderoso”.

Derrida indica que o logocentrismo comanda numa única e mesma *ordem*:

-O conceito de escritura é marcado pela fonetização desta, o que tem como consequência uma dissimulação da história da escritura.

-A história da metafísica e dos caminhos para a verdade que sempre atribuíram ao *logos* a origem da verdade, em geral rebaixando o valor da escritura e recalcando-a para fora da fala plena.

-O conceito da ciência ou da cientificidade da ciência que sempre contestou o domínio do *logos*, mas se vê cada vez mais enclausurado a esse domínio pela prevalência da fonetização da escritura.

Em seguida, Derrida apresenta o esforço a que se propõe na busca da construção de uma ciência da escritura, mas nos alerta que talvez isso não seja possível devido ao lugar que a escritura ocupa “no interior de um mundo a que *já* foram atribuídos um certo conceito do signo e um certo conceito das relações entre fala e escritura” (Derrida, 1967/2004, p. 06 – grifo do autor).

Por fim, Derrida encerra seu comentário sobre a epígrafe afirmando que esse futuro o qual se apresenta em ruptura com a clausura do saber cuja história se constrói há milênios só pode anunciar-se “na espécie da monstruosidade”, e para esse futuro que fará tremer “os valores de signo, de fala e de escritura, para aquilo

que conduz aqui o nosso *futuro anterior*, ainda não existe epígrafe” (Ibid., p.06 – grifos meus).

#### 4.1.2

##### **O Fim do Livro e o Começo da Escritura:**

Derrida começa a primeira parte de sua *Gramatologia* afirmando que a linguagem nunca foi apenas um problema dentre outros, mas que nunca tanto como agora ela foi investigada, “nunca, tanto como hoje, [a linguagem] invadira *como tal* o horizonte mundial das mais diversas pesquisas e dos discursos mais heterogêneos em intenção, método e ideologia.” (Derrida, 1967/2004, p.07). O autor mostra que essa época histórico-metafísica, a dele (a nossa) “*deve* determinar, enfim, como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático” (Ibid., p.07). E isto seria, para Derrida, decorrência da perda, pela linguagem, de um significado infinito que a excedia e tranqüilizava e que, portanto, deixa de “*cercá-la*”. Acredito poder dizer, seguindo o autor, que a linguagem ficou órfã de suas garantias metafísicas, mas com esse acontecimento ela se tornou também aberta a um novo questionamento do qual emerge a perspectiva de uma ciência da escritura aqui proposta por Derrida.

O que o filósofo aponta é que essa visão anterior da linguagem a qual se garantia sobre um privilégio da presença relegava à escritura um lugar secundário de “técnica a serviço da linguagem” (p.09). Seu intuito é mostrar que toda essa conceituação ocidental de linguagem que privilegia a “*phonê*” como “arconte”, como origem e depósito da verdade, está desmoronando. E parece-lhe que a “monstruosidade” por vir não se tornará compreensível sem todo um profundo estudo desse recalçamento da escritura.

Derrida (p.12), em seguida, aponta como a linguagem matemática no interior das ciências, linguagem que nunca se submeteu completamente ao ideal da escritura fonética, sempre foi um enclave no seio do discurso metafísico:

Este enclave é também o lugar onde a prática da linguagem científica contesta do dentro, e cada vez mais profundamente, o ideal da escritura fonética e toda a sua metafísica implícita (*a* metafísica), isto é, particularmente a idéia filosófica da *episteme*; e também a da *istoria* (Derrida, 1967/2004, p.12 – grifos do autor).

Ressalta assim como a linguagem matemática, o desenvolvimento da etnologia e da história da escritura, as novas formas de comunicação e armazenamento da voz, a cibernética e a tentativa de estender os domínios da escritura fonética às “ciências humanas” indicam que:

A escritura fonética, meio da grande aventura metafísica, científica, técnica, econômica do Ocidente, está limitada no tempo e no espaço, e limita-se a si mesma no momento exato em que está impondo sua lei às únicas áreas culturais que ainda lhe escapavam (p.12)

Derrida, em seguida, mostra-nos o liame entre logos, verdade e *phoné*. Ele nos indica que “todas as determinações metafísicas da verdade” indicam essa ligação, nunca rompida ao longo da aventura do pensamento ocidental, entre logos e *phoné*. Nos mostra então como em Aristóteles os sons, isto é, a palavra falada, já eram uma tradução direta, numa relação de “significação natural”(p.13), dos estados da alma. A linguagem escrita viria apenas como uma técnica de fixação – suplementar - do que a fala traduziria diretamente da alma. Assim, todo significativo seria uma derivação técnica dessa relação íntima entre o som e a alma, entre a fala e o ser, entre a presença e a verdade. Mesmo o Dasein (pre-sença; ser-aí) heideggeriano não romperia com essa clausura marcada pela idealização de uma relação especial entre o som e a verdade. Ainda sobre a tentativa heideggeriana de superar a metafísica, nos diz Derrida: “Isto significaria, talvez, que não é sair de uma época o poder desenhar sua clausura” (p.15).

Essa clausura impõe a noção de signo e logo de significado e significativo como bipartição da unidade lingüística em uma face inteligível e outra sensível. Derrida mostra como essa diferença entre significado e significativo “pertence de maneira profunda e implícita à totalidade da grande época abrangida pela história da metafísica” (p.15) e possui fortes raízes religiosas. “O signo e a divindade têm o mesmo local e a mesma data de nascimento” (p.16). A face inteligível do signo nos remete assim, em primeira e última instância, a uma “subjetividade infinita criadora” (p.16), isto é, à face de Deus.

Derrida afirma, contudo, que o conceito de signo é essencial, em sua pertença ao âmbito da metafísica, ao seu projeto de desconstrução, pois é através de sua crítica que se pode vislumbrar “o brilho além da clausura” (p17). Nos diz o autor:

Lançando a suspeição, como fizemos agora, sobre a diferença entre significado e significante ou sobre a idéia de um signo em geral, devemos imediatamente esclarecer que não se trata de fazê-lo a partir de uma instância da verdade presente, anterior, exterior ou superior ao signo, a partir do lugar da diferença apagada. Muito pelo contrário (p.17).

Adiante, Derrida afirma que pretende demonstrar que não há signo lingüístico antes da escritura. A exterioridade do significante teria, portanto, relação com essa escritura primordial. Contudo, paradoxalmente, se a escritura sensível, entendida como mera técnica, é tomada como suplemento à fala, existe uma metáfora presente em diferentes e importantes autores – e Derrida os cita: Galileu, Descartes, Schubert, Jaspers etc – a qual apresenta a natureza como uma escritura primeira e divina, enigmática, como um grande livro a ser lido, a ser traduzido. É através, portanto, de uma metáfora que a escritura ganha prevalência:

É claro que esta metáfora permanece enigmática e remete a um sentido “próprio” da escritura como primeira metáfora. Este sentido “próprio” é ainda impensado pelos detentores deste discurso. Não se trataria, portanto, de inverter o sentido próprio e o sentido figurado, mas de determinar o sentido “próprio” da escritura como a metaforicidade mesma (p.18).

De qualquer forma, o que resulta no âmbito do logocentrismo, é a diferenciação de uma escritura da alma (a natureza como um livro escrito por Deus) e uma escritura do corpo (uma escritura fonética), numa “modificação totalmente interior do esquema platônico” (p.21). Essa escritura da alma nos remete ao livro da natureza ou à metáfora da natureza como um livro que a subjetividade, em presença, tendo essas marcas divinas escritas no seu coração – Derrida nesse ponto cita Rousseau como mais um representante de mais uma variação do platonismo – as expressará por uma voz “que se ouve ao se entrar em si: presença plena e veraz da fala divina a nosso sentimento interior” (p. 21).

Assim, Derrida aponta a *enciclopédia* como uma defesa do logocentrismo. Sendo esse livro das verdades escrito como representação gráfica do que se apresenta como verdade no âmbito da *phoné* ele protege-nos da força disruptiva da escritura. Esta permanece enclausurada no âmbito da representação de uma verdade natural (divina) que se apresenta pela voz, em presença.

A seguir Derrida inicia um diálogo com Heidegger, com a leitura que esse fez de Nietzsche e também com Hegel. Por fim, Derrida situa a Hegel como “último filósofo do livro e primeiro pensador da escritura” (p.32). Segundo o autor da *Gramatologia*, Hegel teria reintroduzido a “Necessidade [necessité] essencial do rastro escrito num discurso filosófico – isto é, socrático – que sempre acreditara poder dispensá-lo” (p.32). A escritura na sua capacidade de partir o nome e esfacelar a substância na sua idealidade abala todo o edifício filosófico e, por isso, a sua exclusão e rebaixamento a mero artifício representativo do que se apresenta através da palavra como sopro do ser. O que seria uma escritura do ser após a superação do livro da verdade? Essa pergunta parece-me orientar o caminho a ser percorrido por Derrida.

No tópico seguinte, intitulado “Lingüística e Gramatologia”, Derrida pretende abordar a Lingüística saussuriana como exemplo particular, mas sem perder de vista a generalidade do seu argumento, da dominância do paradigma fonocêntrico que não apenas impede que a Lingüística como pretendendo ser a “ciência da linguagem”, auxilie a Gramatologia como pretendendo ser a “ciência da escritura”, mas impede também que uma série de perguntas possa ser postas pela Gramatologia e à Gramatologia. Nos diz então:

Pode, pois, a gramatologia, de direito esperar da lingüística um socorro essencial que quase nunca de fato procurou? Não se revela, ao contrário, eficazmente agindo no próprio movimento pelo qual a lingüística se instituiu como ciência, um pressuposto metafísico quanto às relações entre fala e escritura? Não obstaría a constituição de uma ciência geral da escritura um tal pressuposto? Ao levantar esse pressuposto não se alteraria a paisagem em que, pacificamente, estabeleceu-se a ciência da linguagem? (Derrida, 1967/2004, p. 35).

Desta forma, a Lingüística, sendo constituída dentro de uma visão de linguagem “como a unidade de *phoné*, *glossa* e *logos*” (p. 36), remete a escritura

ao lugar de derivação representativa do que se articula na e pela fala como escritura fonética subordinada a “uma linguagem plena e originariamente falada”. Contudo, Derrida encontrará no seio da Lingüística um gesto contraditório que liberta a Gramatologia de sua subordinação histórico-metafísica.

Seguem-se citações do *Curso de Lingüística Geral*, organizado por dois alunos de Saussure, que mostram como este “retoma a definição tradicional de escritura que já em Platão e Aristóteles se estreitava ao redor do modelo da escritura fonética e da linguagem de palavras” (Derrida, 1967/2004, p.37). Derrida mostra então que Saussure define como objeto da Lingüística a palavra falada: “Ora, a palavra (*vox*) já é uma unidade do sentido e do som, do conceito e da voz, ou, para falar mais rigorosamente a linguagem saussuriana, do significado e do significante” (Ibid., p. 38).

A escritura será assim fonética e meramente representativa. Derrida segue sua leitura de Saussure mostrando como o lingüista afirma que só existem dois sistemas de escritura: o ideográfico e o fonético. O filósofo mostra como toda a lógica saussuriana se alicerça em “toda uma família de conceitos herdados da metafísica – freqüentemente por intermédio de uma psicologia – e que se agrupam ao redor do conceito de arbitrário” (Ibid., p.38). Desta forma, não apenas Saussure segue afirmando uma oposição rigorosa entre *physis e nomos*, mas também coloca a escritura para fora do sistema interno da Língua, afinal, ela é apenas representação gráfica desta. Toda essa lógica que apresenta um externo e um interno, uma imagem e uma realidade, uma representação e uma presença, retomam a velha grade que desde Platão desenha o campo da ciência.

Segundo Derrida, se Saussure dedica um capítulo “tão trabalhoso quase na abertura do *Curso*” (p.41) ao tema da escritura é para proteger o sistema interno da Língua “na pureza de seu conceito” (p. 42) da ameaça que a escritura significa para a cientificidade da Lingüística. A escritura torna-se, em Saussure, o corpo que ameaça a pureza da alma: a escritura aparece como portadora do pecado e como ameaçadora do idealismo dos conceitos. A voz segue como liame natural com a verdade e a escritura é o demônio capaz de desarrumar a casa, isto é, desorganizar

a própria metafísica e sua relação com a produção do conhecimento e com o poder.

Desta forma, a escritura e seus artefatos não fonéticos são uma ameaça a toda naturalidade do *logos* instaurador da razão e da verdade. Se a palavra falada traduz a verdade, verdade das idéias ou do ser, desde Platão garantidos por um lugar externo (o mundo das idéias, as idéias inatas, etc), a escritura quando não circunscrita ou enclausurada como representação gráfica insere uma diferença, um espaçamento pecaminoso que ameaça toda ordem instaurada. O modelo de construção de verdades é questionado, assim como a articulação entre *logos*, *ser e fala*.

Desta forma, podemos dizer, seguindo Derrida, que a metafísica tradicional situa a verdade ao lado da fala como natural e a escritura situar-se-ia conseqüentemente no âmbito do artifício, da técnica, da produção. A palavra falada teria uma relação direta com a idéia e com a plenitude enquanto a escritura estaria relegada ao âmbito da cópia, da re-produção e da representação. Tal separação implica numa cisão entre natureza e cultura, entre um fora e um dentro, entre um real e um imaginário de forma rigorosa e transcendental e sem espaço para um questionamento do saber instaurado. Podemos ler nas entrelinhas da crítica derridiana à Lingüística saussuriana uma investida contra a dominação metafísica – logocêntrica, falocêntrica e fonocêntrica – e seu aspecto de transcendência na forma de seu idealismo.

Podemos ainda indicar que o inconsciente, postulado por Freud (1900; 1913) como escritura pictográfica, à moda de um hieróglifo, vem a ocupar um lugar que também coloca em questão toda ordem metafísica instaurada. Por mais que Freud utilize um vocabulário *tradicional*, seu pensamento, assim como a escritura na visão de Derrida, é perturbador da ordem epistemológica dominante. O hieróglifo cuja verdade não se traduz, mas sim se decifra em incessante decifrar – criando, poetando -, aponta para a impossibilidade de um liame natural e direto entre a fala e a verdade entendida como ideal.

Seguindo sua análise da Lingüística saussuriana, Derrida aponta como, para Saussure, a literatura aumenta imerecidamente a importância da escritura.

Podemos aqui indicar que a escritura a qual insiste em escapular à normatização fonética aponta para o que não se esgota numa “fala natural”. Justamente, o inconsciente vem apontar esse furo no discurso da tradição. Furo que a histeria e a poesia, no meu entender, sempre denunciaram.<sup>127</sup>

O que está em jogo e se repete na teoria de Saussure do signo lingüístico é o recalçamento da escritura desde Sócrates. Recalçamento que possibilitou a construção de toda uma forma de pensar:

É no sistema de língua associado à escritura fonético-alfabética que se produziu a metafísica logocêntrica determinando o sentido do ser como presença. Este logocentrismo, esta *época* da plena fala sempre colocou entre parênteses, *suspendeu*, reprimiu, por razões essenciais, toda reflexão livre sobre a origem e o estatuto da escritura, toda ciência da escritura que não fosse *tecnologia e história de uma técnica* apoiadas numa mitologia e numa metafórica da escritura natural. (Derrida, 1967/2004, p.53 –grifos do autor)

Contudo, Derrida afirma que há uma espécie de *retorno* dessa escritura não fonética, proscrita ou reduzida à escritura fonética, não apenas para buscar uma inclusão na Lingüística, mas para dominá-la. O que Saussure conteve com sua teoria do signo, valorizando a palavra falada como detentora do próprio sistema da Língua, isto é, a escritura para além de mera representação fonética, para além de técnica representativa dos sons oriundos da alma, a escritura “como sua [da linguagem] primeira e mais íntima possibilidade” (Derrida, 1967: p.53) retorna e rompe, ou pelo menos abala, com toda ordem instaurada.

No seio da sua crítica à Lingüística saussuriana, o filósofo argelino deixa clara sua proposta:

É preciso agora pensar a escritura como ao mesmo tempo mais exterior à fala, não sendo sua ‘imagem’ ou seu ‘símbolo’ e, mais interior à fala que já é em si mesma uma escritura. Antes mesmo de ser ligado à incisão, à gravura, ao desenho ou à letra, a um significante remetendo, em geral, a um significante por ele significado, o conceito de grafia implica, como a possibilidade comum a todos os sistemas de significação, a instância do *rastro instituído*. Daqui para frente nosso esforço

<sup>127</sup> Importante ressaltar que desde a Grécia antiga a Histeria esteve presente nos compêndios de medicina. A fonte para essa informação é o ótimo livro de Etienne Trilat, *História da Histeria*. Também, sobre a poesia, podemos dizer que a partir do momento que o poeta – *Aedo* – deixou de ser um representante do poder ela tornou-se fonte de questionamento à ordem e, talvez, a mais gritante denunciadora de uma escritura que não se reduz à representação dos fonemas. Mesmo numa tradição oral, a poesia faz essa denuncia.

visará arrancar lentamente estes dois conceitos ao discurso clássico de que necessariamente são emprestados. Este esforço será trabalhoso e sabemos *a priori* que sua eficácia nunca será pura e absoluta (Derrida, 1967/2004, p. 56).

As próprias contradições internas do sistema saussuriano da Língua, que Derrida vai apontando com o recurso a citações do próprio *Curso de Lingüística Geral*, denunciam a clausura desse sistema que se faz sob uma lógica logocêntrica. Uma das noções que fere o próprio sistema é a de arbitrariedade do signo: “portanto, deve-se recusar, em nome do arbitrário do signo, a definição saussuriana da escritura como “imagem” – logo, como símbolo natural – da língua.” (p.55). Como pôde Saussure definir língua e escritura como dois sistemas distintos e, contraditoriamente, fazer da escritura imagem da fala que seria efetivamente o lugar do sistema da Língua? A partir dessa contradição Derrida estará liberado para pensar um outro lugar para a escritura: o lugar de origem rasurada e imanente.

Derrida estabelece um debate com diferentes lingüistas que tomaram o texto saussuriano como base continuando assim seu projeto de desconstrução do logocentrismo. Uma Gramatologia que leve em conta uma outra definição de escritura, diferente daquela decorrente da lógica fonocêntrica, deve considerar esse *rastro* que é origem não sendo origem, que é início sem ter nunca sido presente, que é a *diferencia* inaugural e que torna a completude de uma Gramatologia tarefa impossível:

Assim, não seria preciso dizê-lo, o rastro de que falamos não é mais *natural* que *cultural*, não mais físico que psíquico, biológico que espiritual. É aquilo a partir do qual um vir-a-ser-imotivado do signo é possível e com ele todas as oposições entre a *physis* e seu outro (Derrida, 1967/2004, p.58).

A outra noção saussuriana que contradiz a exclusão da escritura do sistema da língua e sua redução a mera representação fonética é a tese da diferença fônica como fonte de valor lingüístico. A tonalidade da voz também insere uma diferença que o formalismo saussuriano termina por excluir. Ou seja, tudo aquilo que pode complexificar a relação entre significado e significante vai sendo excluído do

sistema em nome de uma permanência da relação direta entre a fala e a verdade. Assim, a fonologia, seguindo o destino da escritura, torna-se uma disciplina auxiliar da Lingüística.

Se em Saussure prevalece, portanto, uma formalização abstrata e ideal do sistema da Língua garantida por uma origem externa, infinita e divina, por sua vez, Derrida rompe com a exterioridade dessa origem. O *arqui-traço* ou *arqui-rastro* não é um fora de onde emerge a vida, é um princípio originário imanente e constante, por isso, nunca foi passado na medida em que sempre continua chegando, mesmo que não possa ser em presença, mas apenas em efeito ou sintoma. Adiante, pretendo indicar como o próprio Derrida aponta esse paradoxo em articulação com a psicanálise. O inconsciente também rompe com a temporalidade linear.

Derrida segue definindo o conceito de *rastro* e defendendo o uso da palavra escritura para nomear essa diferença instauradora de um devir, não mais como *coisa*, porém como “estrutura de remessa” (p.60) necessária para encetar o jogo de significação. O problema de Derrida passa a ser como localizar esse *rastro* que é condição da linguagem sem cair no transcendentalismo do discurso tradicional que ele está desconstruindo. O rastro não pode ser uma origem fora, mas ao mesmo tempo não pode fazer parte do sistema que origina. Como sustentar uma origem que não é origem, que pelo contrário apaga qualquer idéia de origem? É por isso que Derrida dirá ser necessário falar em *arqui-rastro*:

O rastro não é somente a desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui – no discurso que proferimos e segundo o percurso que seguimos – que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não ser pela não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro do esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de *arqui-rastro*. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói seu nome e que, se tudo começa pelo rastro acima de tudo não há rastro originário (Derrida, 1967/ 2004, p.75)

O *arqui-rastro* é uma tentativa de ruptura com o pensamento metafísico logocentrico porque evita a localização da origem em algo que não seria rastro e que estaria fora do jogo iniciado pelo próprio *arqui-rastro*. Ou seja, a pergunta sobre o lugar do *arqui-rastro* não pode ser respondida de acordo com a lógica

clássica uma vez que o arqui-rastro é a própria condição de que num movimento uma lógica venha a se instaurar. Ou seja, o arqui-rastro como origem é uma origem rasurada, apagada, origem da origem que não se localiza nem no sensível nem no inteligível, nem no ideal nem no real, nem num fora nem num dentro. Como rastro originário deixa sulcos que são uma origem absoluta que mostra não ser possível falar de uma origem absoluta. Articulado rastro e *différance* o autor nos diz:

O rastro (*puro*) é a diferencia. Ele 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* fora de toda plenitude, sua possibilidade é anterior, de direito, a tudo que se denomina signo, conceito ou operação, motriz ou sensível. Esta diferencia, portanto, não é mais sensível que inteligível (...) As *ciências positivas* da significação, bem entendido, podem descrever somente a *obra e o fato* da diferencia, as diferenças determinadas e as presenças determinadas às quais elas dão lugar. Não pode haver ciência da diferença ela mesma em sua operação, nem tampouco da origem da presença ela mesma, isto é, de uma certa não origem (Derrida, 1967/2004, p.77)

O rastro como diferencia inaugural é a própria condição de formação da forma. Esse rastro que é origem absoluta denuncia que nenhuma origem absoluta é postulável. Nenhum conceito metafísico conseguirá descrever esse rastro imotivado. O rastro é simultaneamente diferença e articulação, ele é brisura (*brisure*).

Derrida precisará subverter a temporalidade lógica para conceber o rastro e, para isso o conceito freudiano de *Nachträglich* será importante, pois introduz uma outra temporalidade na causalidade e na tessitura das narrativas. Derrida considera que o tempo do rastro ou o momento do rastro não pode ser compreendido linearmente. Essa recusa da linearidade instaura uma ordem causal que pode ser aproximada do atemporal do inconsciente. A *différance* originária nunca foi passado porque continua podendo se fazer presente *a posteriori*, fora de uma temporalidade lógica e causal. Derrida fala então de um passado amplamente “anterior” (p.82) que não precedeu no sentido linear o instante atual. Por isso ele afirma que “passado” é outro nome a rasurar.

Essa localização do rastro torna impossível uma fenomenologia da escritura porque nenhuma intuição pode chegar a esse “tempo morto” que age. Um tempo morto que retorna como, por exemplo, o fantasma encriptado de Abraham e Torok. É algo que é “sempre o não-percebido, o não-presente e o não-consciente” (p.83). Assim, o rastro não está jamais presente para a consciência. O espaçamento instaurado pelo rastro é condição de possibilidade de todo jogo metafísico que se instalou, mas ele mesmo, na sua incessante não presença, no seu efeito *a posteriori*, na sua irreduzibilidade e não linearidade, insiste em emergir como *différance* que recusa a indiferença instaurada por deus como princípio infinito capaz de reduzir toda diferença na presença.

É por conta dessa impossibilidade de situar esse rastro originário numa temporalidade lógica que Habermas (1985) vai considerar que Derrida não rompe com uma filosofia preocupada com a questão da origem e da universalidade ideal da verdade e que, portanto, mantém-se referida a um modo de pensar, segundo ele, ultrapassado:

Como participante do discurso do discurso filosófico da modernidade, Derrida herda as debilidades de uma crítica da metafísica que não se livra da intenção da filosofia primeira. Apesar da mudança de postura, ele empreende afinal apenas uma mistificação das patologias sociais palpáveis; também desacopla da análise científica o pensamento essencial, isto é, o pensamento desconstrutivo e, por meio de fórmulas vazias, aterra-se na invocação de uma autoridade indeterminada. Todavia esta não é a autoridade de um Ser deslocado pelo ente [como seria o caso de Heidegger], mas a autoridade de uma escritura não mais sagrada, de uma escritura exilada, errante, alienada de seu sentido próprio e testemunha testamentária da ausência do sagrado (Habermas, 2001/1985: p.254).

Todavia, Derrida rompe com a exterioridade dessa origem. O arquitrato ou arquitrastro não é um fora de onde emerge a vida, é um princípio originário imanente e constante, por isso, nunca foi passado na medida em que sempre continua chegando e a chegar, mesmo que não possa ser em presença, mas apenas em efeito ou parcela, cada vez mais próximo e cada vez mais apagado. Suas sucessivas re-velações não são, como insinua Habermas (1985, p. 255 e ss), uma revelação divina protelada, mas uma re-velação de uma causa que sempre se re-envia. Talvez, seja Habermas quem não consegue ler Derrida como empreendendo uma outra e nova relação com a questão da origem, do *arkhê*, e não pode sustentar

o paradoxo inerente a toda filosofia que faz jus a sua origem grega. Derrida aproxima-se de Freud porque o inconsciente também rompe com a temporalidade linear, com a possibilidade de uma presença absoluta e de uma causa historicamente localizável.

### 4.1.3

#### Da Gramatologia como Ciência Positiva

Derrida principia esta parte do ensaio interrogando em que condições uma Gramatologia seria possível? A pergunta sobre o que é a escritura levaria a questionar sua origem, isto é, onde e quando ela começa?

Onde começa a escritura? Quando começa a escritura? Onde e quando o rastro, escritura em geral, raiz comum da fala e da escritura, se comprime como ‘escritura’ no sentido corrente? Onde e quando se passa de uma escritura a outra, da escritura em geral à escritura em sentido estrito, do rastro à grafia, depois, de um sistema gráfico a outro, e, no campo de um código gráfico, de um discurso gráfico a outro, etc? (Derrida, 1967/2004, p.91).

A questão da origem nos conduz a uma metafísica da presença e insinua buscas empíricas sobre lugares e datas. Contudo, a questão da origem é também a questão sobre a essência, “ela pressupõe uma questão ontofenomenológica, no sentido rigoroso do termo” (p.92). Contudo, o que o pensamento sobre o rastro já deixou claro segundo Derrida é que ele “*não é nada*, não é um ente, excede a questão *o que é*, e eventualmente a possibilita” (p.92). Contudo, esperava-se que uma ciência da escritura orientasse uma “pura descrição dos fatos”. Porém, é preciso abolir toda linearidade que capitaneou nossa historicidade. A Gramatologia precisa estar fora de toda metafísica que ainda comanda o projeto das ciências humanas.

A “linha” representa apenas um modelo particular, qualquer que seja seu privilégio. Este modelo veio a ser modelo e conserva-se, enquanto modelo, inacessível. Se se dá por aceito que a linearidade da linguagem não prescinde deste conceito vulgar e mundano da temporalidade (homogênea, dominada pela forma do agora e pelo ideal do movimento contínuo, reto ou circular), que Heidegger mostrou determinar do interior

de toda ontologia, de Aristóteles a Hegel, a meditação da escritura e a desconstrução da história da filosofia tornam-se inseparáveis (Derrida, 1967/2004, p. 107).

A crítica ao modelo linear de temporalidade e escrita conduz ao fim do livro que Derrida antecipa indicando uma vindoura revolução das formas de arquivo. Ele faz referência a uma “magnoteca” de seleção eletrônica” (1967/2004, p.108) que no futuro fornecerá as informações de forma completamente diferente e que me faz pensar, é claro, na Internet. Todavia, Derrida diz que os próprios livros já continham em suas entrelinhas a crítica à linearidade e trata-se de reler diferentemente o que daqui para frente exigirá novas formas de escritura. É na modernidade que essa inadequação da linearidade em articulação com o antropocentrismo e a ciência fica mais evidente e assim anuncia-se, na meditação da escritura, uma *metaracionalidade* e uma *metacientificidade* que rompem com os modelos tradicionais de ciência. No meu modo de entender o que rompe com os modelos tradicionais de conhecimento já estava denunciado, desde sempre, na poesia como manifestação incessante desse rastro que escapa a questão “o que é” no instante originário dessa resposta, no momento das primeiras criações para responder às questões que permanecem chegando. Retrospectivamente, *a posteriori*, posso afirmar que a poesia já porta tudo que o hipertexto, hoje, apresenta como revolucionário, uma incessante abertura de janelas onde cada janela oferece uma nova cortina. A poesia indica a impossibilidade de uma determinação absoluta no tempo e espaço, pois sua força re-veladora é renovadora da ordem, do que gostaria de sustentar-se como resposta ao “o que é?”. Abre-se uma janela, resgata-se um afogado, re-vela-se um outro sentido, re-tomasse a mais arcaica ou arcôntica questão, “o que é?”. A resposta, nem externa nem interna, nem natural nem cultural, caleidoscópica, segue chegando.

## 4.2

### Mal de Arquivo: Pulsão de Morte e Memória

Derrida (1995/2001) abre seu livro<sup>128</sup> interrogando o porque de se reelaborar, hoje, um conceito de arquivo. E aponta os dois fios condutores de sua reflexão. O primeiro é a psicanálise que “*deveria* provocar uma revolução ao menos potencial à problemática do arquivo” (Derrida, 1995/2001, p.08) uma vez que “privilegia as figuras da marca e da tipografia”. O outro fio condutor envolve uma “discussão com o grande historiador americano do judaísmo, Yerushalmi” (Ibid., p. 09). Esse segundo fio condutor envolve a questão da psicanálise como “ciência judaica” e conseqüentemente a interrogação sobre o que seja “ciência” e o que seja “judaico”. Por fim, Derrida arremata seu principiar apontando que se levanta aqui, como conseqüência do mal radical que destrói todo arquivo, “a impaciência absoluta de um desejo de memória” (Ibid., p.09).

Derrida busca os arquivos da palavra arquivo e nos lembra que *arkhê* designa simultaneamente *começo* e *comando*. Portanto, *arkhê* coordena dois princípios em um, por um lado o princípio da natureza ou da história, a origem das coisas, seja por meio de um princípio físico, histórico ou ontológico; por outro lado designa também o princípio da lei, o comando, a autoridade dos homens e dos deuses, o próprio ordenador social.

Derrida em seguida discute a localização desse princípio e toda sua complexidade. Menciona a dificuldade de se arquivar o próprio conceito de arquivo. É um conceito que nos chega carregado de esquecimento:

De certa maneira, o vocábulo remete bastante bem, como temos razões de acreditar, ao *arkhê* no sentido *físico*, *histórico* ou *ontológico*; isto é, ao originário, ao primeiro, ao principal, ao primitivo, em suma, ao começo. Porém, ainda mais, *ou antes* ainda, “arquivo” remete ao *arkhê* no sentido *nomológico*, ao *arkhê* do comando (Derrida, 1995/2001, p.12).

---

<sup>128</sup> Na verdade, *Mal de Arquivo* foi uma conferência proferida no dia cinco de junho de 1994 em Londres, num colóquio internacional intitulado “Memória: a questão dos arquivos” organizado por René Major e Elizabeth Roudinesco. O título inicial da conferência foi *O Conceito de Arquivo. Uma impressão freudiana* modificado posteriormente para *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*.

A palavra arquivo provém do grego *arkheion* que designa a casa onde residiam os *arcontes*, isto é, os magistrados superiores que comandavam a ordem política. Por conta de sua autoridade reconhecida os *arcontes* depositavam em seus próprios domicílios os documentos oficiais. Assim, os *arcontes* foram os primeiros guardiões desses arquivos. “Não eram responsáveis apenas pela segurança física do depósito e do suporte. Cabiam-lhes também o direito e a competência hermenêuticos” (Derrida, 1995/2001, p. 12 e 13). Esses documentos que continham as leis, para serem guardados e preservados, necessitavam assim de “um guardião e uma localização” (Ibid., p.13). Desta forma, nasciam os arquivos, nessa *domiciliação* das leis e seus documentos. Diz-nos Derrida:

Esta função arcôntica não é somente topo-nomológica. Não requer somente que o arquivo seja depositado em algum lugar sobre um suporte estável e à disposição de uma autoridade hermenêutica legítima. É preciso que o poder arcôntico, que concentra também as funções de unificação, identificação, classificação, caminhe junto com o que chamaremos o poder de *consignação* (Derrida, 1995/2001, p.13).

O princípio de consignação é o princípio de uma unidade, de uma reunião. Consignar aqui, portanto, não é apenas confiar algo, depositando-o em algum lugar, mas também formar uma unidade de configuração. “Num arquivo, não deve haver dissociação absoluta, heterogeneidade ou *segredo* que viesse a separar (*secernere*), compartimentar de modo absoluto” (p.14).

Derrida chama a atenção para os lugares que questionam esse princípio de *consignação* e o ameaçam com o secreto e o heterogêneo, com o que arquivado escapa e altera o arquivo. A psicanálise é, com certeza, um desses lugares. Toda ordem do arquivo é colocada em questão pela psicanálise. Derrida apresenta então seu desejo de discutir três teses as quais possuem um traço em comum. Elas dizem respeito “à *impressão* que, a meu ver, a *assinatura freudiana* deixou sobre seu próprio arquivo, sobre o conceito de arquivo e arquivamento, o que é o mesmo que dizer, inversamente e por contragolpe, sobre a historiografia” (Derrida, 1995/2001, p.15).

O filósofo pede licença para um exergo e começa apontando a característica *arquiviolítica* da pulsão de morte:

Ela trabalha, mas, uma vez que trabalha em silêncio, não deixa nunca nenhum arquivo que lhe seja próprio. Ela destrói seu próprio arquivo antecipadamente (...) Ela trabalha para *destruir o arquivo: com a condição de apagar*, mas também *com vistas a apagar* seus “próprios” traços – que já não podem desde então serem chamados “próprios”. (...) A pulsão de morte sempre foi, por vocação, silenciosa, destruidora do arquivo (Derrida, 1995/2001, p.21).

Contudo, existe uma exceção que é o intrincamento da pulsão de morte com o colorido do erotismo. A pulsão de morte não deixa arquivo exceto quando mascarada pelo erotismo. “Não deixa como herança senão seu simulacro erótico, seu pseudônimo em pintura, seus ídolos sexuais, suas máscaras de sedução: belas impressões” (Ibid., p.22).

A pulsão de morte, na sua radicalidade, apaga também aquilo que não se poderia arquivar ou reduzir à memória. Ou seja, a pulsão de morte impede o próprio arquivo de existir, pois este “não será jamais a memória nem a anamnese em sua experiência espontânea, viva e interior” (Ibid., p.22). O traço da pulsão de morte apenas sobrevive através da máscara ou disfarce erótico.

Não há arquivo sem um exterior. O arquivo é hipomnêmico nos indica Derrida, e, portanto, exige uma localização exterior que garanta a possibilidade de memorização, da reprodução, da repetição, etc. Contudo, a repetição é intimamente vinculada à pulsão de morte que é destruidora do arquivo. Então, existe um elo entre arquivo e destruição do arquivo: “diretamente naquilo que permite e condiciona o arquivamento só encontraremos aquilo que expõe à destruição e, na verdade, ameaça de destruição, introduzindo *a priori* o esquecimento e a arquiviolítica no coração do monumento. O arquivo trabalha sempre *a priori* contra ele mesmo” (Derrida, 1995/2001, p.23). O arquivo mais além do erótico, fora desse, só nos dá notícia através de suas máscaras eróticas ou silêncios demoníacos.

Assim, o mal de arquivo é essa ameaça que a pulsão de morte representa contra todo princípio, contra todo arquivo. Daí, segundo Derrida, a impressão de Freud de que não está escrevendo nada que valha seu esforço de arquivamento em 1930, ao falar sobre a confecção de seu livro sobre o mal estar na Cultura:

Freud não pode justificar a despesa aparentemente inútil de papel, tinta e impressão tipográfica, em outras palavras, o investimento de trabalho no arquivo, senão alegando a novidade de sua descoberta, a mesma que suscita tanta resistência, antes de tudo nele mesmo, e precisamente porque esta pulsão tem a vocação silenciosa de queimar o arquivo e levar à amnésia, contradizendo assim o princípio econômico do arquivo, tendendo a arruinar o arquivo como acumulação e capitalização da memória sobre algum suporte e em lugar exterior (Derrida, 1995/2001, p.23).

Derrida cita seu trabalho de 1966 (1967) no qual abordou o conceito freudiano do traço e onde tentou desenvolver questões a partir do trabalho de Freud sobre o *Wunderblock* (1925). O filósofo não quer retomar as questões de então, mas apontar que Freud não dispunha à época dos recursos hoje existentes para arquivar ou para servir de modelo ao processo de arquivamento. “Será que estas novas máquinas mudam alguma coisa?” (p.25) pergunta Derrida.

Trata-se do *futuro*, se existe um futuro, nada menos que isto: do futuro da psicanálise em sua relação com o futuro da ciência. Tecno-ciência, a ciência só pode consistir, em seu próprio movimento, em uma transformação de técnicas de arquivamento, de impressão, de inscrição, de reprodução, de formalização, de codificação e de tradução de marcas (Derrida, 1995/2001, p.26).

A partir desse ponto Derrida nos indica duas ordens de questões. A primeira delas envolvendo a relação do aparelho psíquico tal como concebido por Freud e as novas técnicas de arquivo, o “sistema ao mesmo tempo mnêmico e hipomnésico que Freud queria descrever com o “bloco mágico”, resiste ou não à evolução da tecno-ciência do arquivo” (Ibid., p.27). Toda tecnologia hoje disponível representaria melhor o aparelho psíquico ou o afetaria diferentemente? Quais as novas formas de arquivo e até que ponto o arquivar é modificado por elas?

A segunda questão derridiana aponta para a relação entre as técnicas de arquivo e o próprio arquivo. Utilizando o recurso do e-mail como exemplo, Derrida nos incita a pensar, numa ficção, como teria sido construída a psicanálise se Freud e seus interlocutores dispusessem de um recurso como o e-mail! Ou como novas formas de arquivo poderiam ter modificado a própria história e

conteúdo produzido pela psicanálise através dos mecanismos de seus registros! O que está em questão é o fato de que o arquivado não existe separado da técnica de arquivamento:

o arquivo, como impressão, escritura, prótese ou técnica hipomnésica em geral, não é somente o local de estocagem e de conservação de um conteúdo arquivável *passado*, que existiria de qualquer jeito e de tal maneira que, sem o arquivo, acreditaríamos ainda que aquilo aconteceu ou teria acontecido. Não, a estrutura técnica do arquivo *arquivante* determina também a estrutura do conteúdo *arquivável* em seu próprio surgimento e em sua relação com o futuro. O arquivamento tanto produz quanto registra o evento (Derrida, 1995/2001, p. 29)

Derrida afirma que a psicanálise tornou-se uma teoria do arquivo e não somente uma teoria da memória. Retornando ao Bloco Mágico, o filósofo mostra que esse incorpora sob a forma de uma pulsão de destruição uma *pulsão de arquivo* (p.32). O *mal de arquivo* articula-se com a finitude para além de todo recalque, indicando um arquivar ligado a outras formas de esquecimento, e indicando que não haveria mal de arquivo sem a ameaça da pulsão de morte. A finitude radical comanda, desta forma, o desejo de arquivo.

Não haveria certamente desejo de arquivo sem a finitude radical, sem a possibilidade de um esquecimento que não se limita ao recalque. Sobretudo, e eis aí o mais grave, além ou aquém deste simples limite que chamam finitude, não haveria mal de arquivo sem a ameaça desta pulsão de morte, de agressão ou de destruição. Ora, esta ameaça é *in-finita*: ela varre a lógica da finitude e os simples limites factuais, a estética transcendental, ou seja, as condições espaço-temporais da conservação (Derrida, 2001/1995, p.32).

Derrida, em seguida, afirma ter condensado três sentidos para a palavra *impressão*. O primeiro deles estaria ligado à impressão escritural ou tipográfica e coloca uma série de questões teóricas da obra de Freud: a distinção entre *Verdrängung* e *Unterdrückung*<sup>129</sup> e toda a relação entre os diferentes lugares do

<sup>129</sup> Segundo o *Vocabulário de Psicanálise* de Laplanche e Pontalis *Unterdrückung* algumas vezes foi traduzido erradamente como sinônimo de recalque (*Verdrängung*). Em sentido amplo esses autores definem o termo como “operação psíquica que tende a fazer desaparecer da consciência um conteúdo desagradável ou inoportuno: idéia, afeto, etc”; já em sentido mais restrito haveria duas acepções distintas do recalque “ou pelo caráter consciente da operação e pelo fato de o conteúdo reprimido se tornar simplesmente pré-consciente e não inconsciente; ou, no caso da repressão de um afeto, porque este não é transposto para o inconsciente mas inibido ou mesmo suprimido”

aparelho psíquico como forjando uma complexidade crescente do “imprensar psíquico”. “Esta problemática da impressão desencoraja quem quer que busque privilegiar uma perspectiva. Pois se confunde com toda a obra de Freud, quer se trate de memória, coletiva ou individual, de censura ou de recalque, de dinâmica, de tópica ou de economia, dos sistemas ICS ou PCS, de percepção, de traço mnêmico” (p.42).

O segundo sentido está ligado à dificuldade de um conceito de arquivo que segundo Derrida Freud não formulou<sup>130</sup>. Mesmo assim, a psicanálise teria, segundo Derrida, formulado uma nova teoria do arquivo. Teoria que está intimamente ligada à pulsão de morte sem a qual não haveria nenhum desejo ou possibilidade de arquivo, mas que também guarda “um certo peso de impensado” (p.44). O arquivar carrega todas as aporias que Derrida denuncia desde o início de seu trabalho de desconstrução do logocentrismo. Como evocar um arquivado cujo ato de arquivar instaura uma *différance*? Como evocar um arquivado que porta em seu seio um silêncio destruidor? Uma queima de arquivo no próprio momento do arquivar! A introdução de um enigma indissolúvel na origem do arquivamento! Sem que se possa efetivamente separar arquivamento, arquivo e arquivado!

Um terceiro sentido para a palavra impressão estaria articulado ao próprio nome Freud, “a impressão *deixada* por Sigmund Freud, a partir da impressão *deixada* nele, inscrita nele a partir de seu nascimento e sua aliança, a partir de sua circuncisão, através da história, manifesta ou secreta, da psicanálise, da instituição e das obras, passando pela correspondência pública ou particular, incluindo-se aí a carta de Jakob Shelomoh Freud à Shelomoh Sigmund Freud em memória dos signos ou penhores da aliança que acompanhava a “pele nova” de uma Bíblia” (Derrida, 1995/2001, p. 45). Recusar, por repressão ou recalque, *Unterdrückung* ou

---

(Laplanche e Pontalis, 1991/1967, p. 457). A tradução para o português, fornecida pelo *Vocabulário de Psicanálise*, é repressão. Derrida não aprofunda a questão em seu trabalho, mas aponta sua relevância: “Este é um dos muitos temas que não poderemos tratar aqui. Como será que os arquivistas ou historiadores clássicos consideravam, em sua epistemologia, em sua historiografia, em suas operações, assim como em seus objetos, esta distinção entre recalque e repressão? Entre *repression* e *répression*, entre *Verdrängung* e *Unterdrückung*, entre *repression* e *supression*? Se esta distinção tem alguma importância, bastaria para revolucionar a paisagem tranquila de todo saber histórico, de toda historiografia e até mesmo de toda “*scholarship*” consequente” (Derrida, 2001/1995, p. 43).

<sup>130</sup> Derrida afirma que tampouco ele o formulou.

*Verdrängung*, a marca deixada por Freud, sua impressão, já é endossar a psicanálise e arquivá-la num arquivo que não se esgota num conceito científico como estabelecido pelo paradigma moderno ou pelo logocentrismo, ambos fundados na filosofia, na metafísica. E essa contradição está no cerne da própria psicanálise como teoria e prática.

Derrida propõe pensar as possibilidades que a psicanálise acarreta em termos de uma discussão sobre as formas de arquivo. O psicanalista encontra arquivos onde o historiador nada vê porque encontra rastros que a consciência não pode acessar ou evocar e que compõem, nas diferentes manifestações do inconsciente, um arquivo que para o “historiador comum” – termo de Derrida – não serve. Segue-se a isso um debate com o historiador Yerushalmi sobre o assassinato de Moisés tal qual construído por Freud. Para a psicanálise a simples intenção de matar Moisés já deixaria um arquivo. O fato de não haver evidências materiais não exclui o arquivo desse desejo de assassinar - recalçado, suprimido - nem seus efeitos. Essa é a diferença apontada por Derrida entre Freud e o historiador comum. E, a partir disso, Derrida articula a lógica do inconsciente com a questão da realidade virtual:

A intenção de matar [Moisés] foi efetiva, a passagem ao ato também, e isto deixou um arquivo e, mesmo que não houvesse ocorrido a passagem ao ato, o inconsciente teria podido preservar o arquivo da pura intenção criminosa de sua suspensão ou de seu recalque. (...) Chegará o momento de aceitar um grande remanejamento em nosso arquivo conceitual e cruzar uma “lógica do inconsciente” com um pensamento do virtual que não seja mais limitado pela oposição filosófica tradicional do ato e da potência (Derrida, 1995/2001, p. 86 e 87).

Ou seja, existe todo um arquivamento que escapa ao factual, ao historiográfico, ao resto efetivo e concreto, escapa a todo um pensamento que supõe um fora objetivamente acessível, que possa ser registrado sem confusão, sem *différance*, sem alteração, sem mal de arquivo. Esse arquivado é, levando-se a sério Freud e Derrida, um resto de outra ordem que indica a origem impossível, o cerne do desejo ou, com sérias ressalvas, *uma outra forma de verdade não factual, efetiva ou objetiva* que está no cerne da nossa construção cultural. A poesia, como

re-velação, acessa arquivos que permaneciam virtuais e possibilita re-escrever a história, mas como novo envio, nova remessa a chegar, outro mesmo impossível. A poesia redescreve caminhos já percorridos e arquivados, porém inexistentes para uma efetividade positivista, para uma presença. O que emerge é re-lançamento, mas é também lançamento originário da vida, mesmo que esse ponto zero permaneça impossível como um presente localizável no passado. A poesia denuncia que toda letra é um envio que porta uma *différance*, mas também um arquivo virtual a ser re-velado a seguir, quando chegar, no futuro. Contudo, quando o futuro chegar ele não será um presente, tampouco o passado será totalmente iluminado, a iterabilidade, isto é, a repetição diferida e fundante da disseminação continua. A poesia sempre esfregou isso nos olhos arrogantes que pretendiam tudo ver – e arquivar em seguida - através das luzes miraculosas da fé, no âmbito do divino ou da ciência. Contudo, fora do niilismo, a poesia é grito, emergência pulsional em processo primário, palavra que é ato fundante, traço a seguir viagem, amor perdido desde sempre que ainda pode causar amar, repetição diferida do principiar e seu arquivamento caleidoscópico e palimpséstico.

Derrida mostra então como Yerushalmi não pode ler Freud sem, na cena dessa leitura, se imiscuir, sem inscrever-se no próprio texto de Freud. Ao tentar fazer um arquivo do arquivado faz isso se misturando com o novo arquivado. Derrida aponta a própria cena da escritura de Yerushalmi como um performativo disso que ele gostaria de evitar. “Não há meta-arquivo” (Derrida, 1995/2001, p. 88). Essa possibilidade do que seja **meta** é vedada pela *différance*, pela estratégia da escritura que permeia nossa produção da vida. Não existe, a rigor, a leitura de um texto se um texto é entendido como algo que em algum momento chega em definitivo. Derrida afirma, portanto, que a designação é consignação. “O arquivista produz arquivo, e é por isso que o arquivo não se fecha jamais. Abre-se a partir do futuro” (Derrida, 1995/2001, p. 88). Todo símbolo é um depósito, um envio, uma garrafa que segue chegando e, em momento algum, como dissera Crátilo, existe o mesmo rio, nem por uma vez. O instante poético é a recusa do mesmo rio conforme estabelecido num determinado contexto, mas a re-velação poética, não é

revelação da coisa e sim um momento especial na deriva do traço, da marca, do risco, da letra no seu trajeto inantecipável. Um momento de re-velação e prazer.

Derrida discute a seguir, não sem mostrar os caminhos percorridos por Yerushalmi, por que este, para interrogar as relações entre Freud, a ciência e a judeidade, inova e pede ao espectro de Freud “uma resposta confidencial cujo arquivo ele [Freud] não desvelará nunca” (Derrida, 1995/2001, p. 110). E o filósofo responde que é porque a estrutura do arquivo é espectral, “nem visível nem invisível, traço remetendo sempre a um outro cujo olhar não saberia ser cruzado (...), pois o motivo espectral põe bem em cena esta fissão disseminante que afeta desde o princípio, o princípio arcôntico, o conceito de arquivo e o conceito em geral” (Ibid., p. 110 e 111). Ora, o que Derrida vai indicar a seguir é a problemática do conceito na obra de Freud, o mal de arquivo em Freud, articulado a uma contradição que não posso deixar de apontar como parte efetiva da importância da obra freudiana:

As teses freudianas são fendidas, divididas, contraditórias como os conceitos, começando pelo conceito de arquivo. Assim se passa com todos os conceitos: sempre se deslocando, porque não fazem nunca um consigo mesmo. O mesmo acontece com a tese que dispõe destes conceitos, da história destes conceitos e sua formação, assim como seu arquivamento (Derrida, 1995/2001, p. 110).

Como uma grande poesia que vai atravessando gerações, a obra de Freud segue causando os mais diferentes e interessantes desdobramentos conforme o seu entrelaçamento com outros. Ou seja, conforme o seu rearquivamento, processo incessante de um mal, nomeado por Derrida como mal de arquivo e que, ininterruptamente, emerge no seio da psicanálise. Ora, Freud trata de arquivos que são fantasmagóricos, sem objetividade efetiva, mas que são absolutamente reais. Como pode Freud, se o situamos como um cientista, tratar de fantasmas, de arquivos cujo rastro não pode ser historicizado? Ora, a minha resposta está na poesia como lugar privilegiado para o registro dessa experiência humana, do seu mais importante aspecto, que vem sendo enclausurado pelo pensamento logocêntrico. Esse arquivamento poético dá voz aos fantasmas, aos delírios, aos sonhos, com força de verdade, como envio ao futuro, como postergação da

plenitude, como posteridade, mas acima de tudo como desejo de continuar buscando a parte estranha, a parte perdida, a parte queimada, recalçada, suprimida, do arquivo. O mal de arquivo é esse processo virulento e apaixonado:

A perturbação do arquivo deriva de um mal de arquivo. Estamos com mal de arquivo (*en mal d'archive*). Escutando o idioma francês e nele, o atributo “*en mal de*”, estar *com mal de arquivo*, pode significar outra coisa que não sofrer de um mal, de uma perturbação ou disso que o nome “mal” poderia nomear. É arder de paixão. É não ter sossego, é incessantemente, interminavelmente procurar o arquivo onde ele se esconde. É correr atrás dele ali onde ele se anarquiva. É dirigir-se a ele com um desejo compulsivo, repetitivo e nostálgico, um desejo irreprimível de retorno à origem, uma dor da pátria, uma saudade de casa, uma nostalgia do retorno ao lugar mais arcaico do começo absoluto. Nenhum desejo, nenhuma paixão, nenhuma pulsão, nenhuma compulsão, nem compulsão de repetição, nenhum “mal de”, nenhuma febre, surgirá para aquele que, de um modo ou de outro, não está já com o mal de arquivo. Ora, o princípio da divisão interna do gesto freudiano e portanto do conceito freudiano do arquivo é que no momento em que a psicanálise se formaliza as condições do mal de arquivo e do arquivo ele próprio, repete a mesma coisa à qual resiste ou que faz objeto (Derrida, 1995/2001, p. 118 e 119).

O que está em jogo é o desaparecimento do arquivado no ato de arquivar, e ninguém mais do que Freud desdobrou num pensamento as diferentes formas de “memorizar esquecendo”, em diferentes graus, profundidades, tempos e espaços. E ao mesmo tempo, dentro de um projeto de buscar arqueologicamente esses arquivamentos, sabendo ou sentindo essa contradição em seu objeto. Objeto estranho a uma ciência positiva, a uma historiografia factual, a uma realidade cuja verdade é a efetividade. A psicanálise porta em seu seio essa contradição, esse estranhamento e, *talvez*, por isso, as pessoas em análise esbarrem<sup>131</sup> na poesia. A poesia como possibilidade mais fértil para re-velar o que do arquivado segue chegando como questão, como estranho, como enigma, como sintoma, como assombração. Casas mal assombradas não são habitáveis e é poeticamente que podem vir a ser habitadas. Mas, esse trabalho é sem fim, a poesia, psicanalítica ou não, é interminável.

Segundo Derrida (1995/2001), Freud buscou incessantemente tornar os fantasmas compreensíveis cientificamente, mas esse trabalho mostrou-se

---

<sup>131</sup> Perguntava-me na introdução desse trabalho por que as pessoas em análise aproximam-se ou esbarram no poético, na poesia.

interminável, pois na seqüência de arquivos, a estrutura arquivante destrói e questiona as próprias possibilidades de uma efetividade total. A pulsão de morte é o conceito para o que não se pode parar de tentar entender e, talvez por isso mesmo, seja um conceito fundamental mas fantasmagórico, e cuja destinação é aberta, inclusive, na mais funesta repetição. A poesia dá voz a esse impossível que Freud tanto quis teorizar e que, desde cedo sabia, estava, em seu tempo, nas mãos dos poetas, dos poetas de todo dia, especialmente das crianças. O esforço freudiano por abordar cientificamente essa origem impossível de todo desejo cujo arquivo no ato de arquivar já porta uma diferenciação, uma novidade, mas também um apagamento; talvez, em termos epistemológicos, esse esforço tenha como grande desdobramento a urgente necessidade de se incluir os fantasmas e desejos dos cientistas naquilo que se chama, ainda, ciência. No caso do presente trabalho, *poesia* é, antes de todos os achados teóricos e históricos sobre a poesia, uma palavra e uma ação muito especiais para mim, como modalidade especial e frutífera, a mais frutífera, para arquivar e re-velar o meu desejo por conhecer a origem da vida e suas repetições. Nos diz Derrida,

Freud quer exumar uma *impressão*, quer exhibir uma *marca* mais arcaica do que aquela com a qual se ocupavam outros arqueólogos de todos os tipos, os da literatura e os da ciência objetiva clássica, uma marca singular a cada vez, uma impressão que não fosse quase um arquivo, mas que se confundisse com a pressão do passo que deixa sua marca ainda viva sobre um suporte, uma superfície, um lugar de origem. Quando o passo ainda é um com o subjetível. No momento em que o arquivo impresso não se destacou ainda da impressão primeira em sua origem singular, irreproduzível e arcaica. No instante em que a marca ainda não foi deixada abandonada pela pressão da impressão. No instante da pura auto-afetação, na indistinção entre o ativo e o passivo, o que toca e o que é tocado (Derrida, 1995/2001, p. 126).

Esse lugar ideal, no qual impressão e arquivo são uma única e mesma coisa, é justamente a utopia filosófica presente na pergunta “o que é?”. Freud, desbravador do inconsciente, complexifica a investigação, a pesquisa, a busca de conhecimento, mostrando, através de bem elaborada e complexa teoria, porém e por isso calcada na contradição, como o processo de viver e arquivar, isto é, a construção do viver e da memória na história, porta um umbigo, um desconhecido, um interminável em toda análise que a consciência pode fazer. O lugar do poético

é um ponto de pasmo e perplexidade, de estranheza, e, portanto, lugar que exige um re-arquivamento, alterando arquivo e arquivado e chegando mais perto, por uma re-revelação no uso da própria linguagem, desse ponto impossível onde impressão, sensação, vivência e arquivo seriam UM. Contudo, esse um é a nostalgia da verdade, o sonho de uma origem, a miragem de um sentido maior, o medo, enfim, da morte absolutamente desconhecida. Arquivar é queimar arquivos e segue chegando o segredo interminável do que o fogo não deixou sequer as cinzas. Por fim, remetendo aos segredos de Freud, os segredos secretos para ele mesmo, Derrida afirma:

Perguntar-nos-emos sempre o que foi possível, neste mal de arquivo, queimar. Perguntar-nos-emos sempre, para partilhar com compaixão este mal de arquivo, o que queimou de suas paixões secretas [de Freud], de sua correspondência, de sua “vida”. Queimar sem ele, sem resto e sem saber. Sem resposta possível, espectral ou não, aquém ou além de uma repressão, na outra borda do recalque, o originário ou o secundário, sem um nome, sem o menor sintoma e nem mesmo uma cinza (Derrida, 1995/2001, p.129).

Desta forma, não existe texto – ou fala - que seja pleno, pois toda escritura, todo arquivamento, toda memória implicam numa perda, numa diferença, num envio e num desdobramento imprevisíveis. É por isso que a marca inaugural é situada por Derrida como arqui-origem ou arqui-rastro, um momento suposto de um presente efetivamente presente, contudo, o enigma dessa origem segue se relançando através dos segredos – recalcados, suprimidos, queimados – que todo arquivo, que toda memória, que toda história, portam. Em *Análise Terminável e Interminável*, de 1937, Freud nos diz o seguinte, numa metáfora para o processo de recalçamento:

Imaginemos o que poderia ter acontecido a um livro, numa época em que os livros ainda não eram impressos em edições, mas redigidos individualmente. Suponhamos que um livro desse tipo contivesse afirmações que, em épocas posteriores, fossem consideradas indesejáveis (...) Nos dias de hoje, o único mecanismo defensivo de que a censura oficial poderia valer-se seria o de confiscar e destruir todos os exemplares da edição inteira. Naquela época, contudo, diversos métodos eram utilizados para tornar inócuo o livro. Uma das maneiras seria riscar cerradamente as passagens ofensivas, de modo a ficarem ilegíveis. Nesse caso, elas não poderiam ser transcritas, e o copista seguinte do livro produziria um texto inatacável, mas com lacunas em certas passagens, e,

assim, nestas, ele poderia ser ininteligível. Outra maneira, contudo, se as autoridades não se satisfizessem com isso, mas desejassem ocultar também qualquer indicação de que o texto fora mutilado, seria, para elas, passar a deformar o texto. Palavras isoladas seriam deixadas de fora ou substituídas por outras, e novas frases seriam interpoladas. Melhor do que tudo, toda a passagem seria apagada e colocadas em seu lugar outras novas dizendo exatamente o oposto<sup>132</sup>. O transcritor seguinte poderia então produzir um texto que não despertaria suspeita, mas que seria falsificado. Ele não mais conteria o que o autor desejara dizer, no sentido da verdade (Freud, 1937a, p.269).

O que Derrida acentua é que a memória é inaugurada pela diferença entre os traços originários – a *Bahnung* freudiana - e que cada novo traço desdobra a memória/história de forma a que algo seja queimado e retranscrito. Freud aponta diferentes modos para o psiquismo “esquecer”, “misturar” ou “confundir” esses traços. Indica também que o trabalho do analista começa com uma reconstrução do passado do paciente que contenha alguma “verdade histórica<sup>133</sup>”, mas não toda a verdade. Mesmo que Freud (1937b) considere que todo elemento ou acontecimento essencial está registrado, arquivado, de alguma forma, mesmo que submetido a complexos processos de negação e disfarce, ele reconhece que o objeto da psicanálise possui uma complexidade maior que o do arqueólogo com quem, algumas vezes, comparou o trabalho do analista:

Todos os elementos essenciais estão preservados; mesmo coisas que parecem completamente esquecidas estão presentes, de alguma maneira e em algum lugar, e simplesmente foram enterradas e tornadas inacessíveis ao indivíduo. Na verdade, como sabemos, é possível duvidar que alguma estrutura psíquica possa realmente ser vítima de destruição total. Depende exclusivamente do trabalho analítico obtermos sucesso em trazer à luz o que está completamente oculto. Há apenas dois outros fatos que pesam contra a extraordinária vantagem que assim é desfrutada pelo trabalho de análise [em relação ao trabalho do arqueologista], a saber, que os objetos psíquicos são incomparavelmente mais complicados do que os objetos materiais do escavador, e que possuímos um conhecimento insuficiente do que podemos encontrar, de uma vez que sua estrutura mais refinada contém tanta coisa que ainda é misteriosa (Freud, 1937b, p.294).

<sup>132</sup> Na literatura recente quem melhor exemplifica isso é José Saramago no seu excelente *História do Cerco de Lisboa*. Por motivos que não se esclarecem totalmente, o revisor de um livro sobre a História de Portugal decide inserir um “não” numa passagem crucial sobre o auxílio dos cruzados europeus aos portugueses na expulsão dos mouros da Península Ibérica. Esse “não” que se refere ao auxílio dos cruzados altera toda a História de Portugal, todo arquivo dessa história.

<sup>133</sup> Indica também, em *Construções em Análise*, que a força do delírio estaria na sua relação com um traço de verdade histórica. É nítido que o que seja “verdade histórica” é posto em questão por toda teoria psicanalítica da memória.

A complexidade de uma história que é escrita e reescrita incessantemente, sujeita aos mais variados modos de recalque e negação, sujeita ao próprio jogo da escritura e a *différance* que insere um espaçamento e uma temporalidade que eliminam qualquer possibilidade positiva de uma afirmação estável, presente e definitiva, fazem com que a investigação do inconsciente envolva uma gama infinitamente complexa de rearticulações do que é vivenciado. Não existe linearidade nem lógica – no sentido tradicional do termo - nesse processo porque, como mostrou Freud em sua obra, especialmente na sua *Traumdeutung*, os caminhos pelos quais um material pode ser deformado, misturado, mascarado são infundáveis. Além disso, o silêncio da pulsão de morte, o arquivo daquilo que recusa arquivamento, daquilo que mesmo após toda re-velação segue como destino maléfico e inexplicável, esse fogo que arde, todo esse processo exige não apenas uma perscrutação analítica entendida no sentido mais racional, mas uma grande poesia, tanto singular como coletiva, uma poesia que re-vele, que lance ao futuro a semente impossível de novas poesias como os futuros amantes<sup>134</sup> de Chico Buarque que se amarão com o amor outrora recusado pela amada do poeta.

Derrida (1976), em *Fors*, prefácio escrito ao livro *Le Verbier de L'Homme aux Loups* de Nicolas Abraham e Maria Torok, empreende um exercício poético, ficcional, tentando exemplificar a complexidade da tessitura desses desdobramentos e retranscrições na constituição de uma cripta<sup>135</sup> no psiquismo, nesse exercício, a partir do famoso caso clínico de Freud, o Homem dos Lobos. A cripta é uma estrutura que sepulta em segredo, um desejo inconciliável com o eu, transmitido inconscientemente por um outro, no caso de Sergei, o homem dos lobos, pela sua irmã. Todavia, esse encriptamento se faz numa escritura específica cuja arquitetura extremamente complexa, atravessada por ângulos, quebras, ziguezues, na articulação das partes de palavras dos diferentes idiomas falados pelo

---

<sup>134</sup> Ver epígrafe.

<sup>135</sup> Cripta é um conceito introduzido na psicanálise por Abraham e Torok, discípulos de Fénénczi. Sucintamente, a cripta é um enclave no seio Eu, oriunda de uma incorporação, cuja arquitetura resultante sepulta e preserva um gozo clandestino e interditado. O mais importante no presente trabalho é a imagem com que Derrida figura a cripta, como um complexo poliedro que articula uma série de cacos em ziguezues-zagues, angulações e fronteiras extremamente complexas.

paciente russo, enquista-se no eu como um hieróglifo – a cripta - absolutamente estranho ao seu portador. A constituição da cripta constitui um fórum - *fors* - único, marcado por uma complexa retranscrição, marcada por um arquivamento que não pode ser meramente traduzido numa substituição metafórica, muito menos desvelado por uma reconstituição histórica. Esse enquistamento no seio do eu constitui um *puzzle* e caracteriza-se por uma arquitetura inacessível a todo esforço analítico que fique restrito ao lógico-racional e factual histórico. As palavras do vocabulário do homem dos lobos são estilhaçadas e reconfiguradas nesse poliedro hieroglífico cuja decifração só pode ser poética.

Independentemente de todas as questões metapsicológicas que a noção de cripta coloca à teoria psicanalítica, o importante, aqui, é que ela apresenta mais uma forma de arquivamento que porta um impossível cujos efeitos seguem chegando na vida do sujeito. Quanto mais estranho, quanto mais clandestino, quanto menos cabível dentro das arquiteturas pedominantes na ordenação de tal e qual mundo ou grupo social, mais fundamental será o papel da poesia como possibilidade de abrir-se algo dessa cripta, desse arquivo, desse estrangeiro visceral, sem que uma catástrofe aconteça na vida de seu portador, indivíduo ou grupo. Derrida frisa com veemência que o desmonte da cripta, a re-construção de seus ângulos, escansões, recortes e colagens de palavras estilhaçadas, é absolutamente poética, e que a verdade poética assim erigida nada perde ao romper com a verdade científica que ingenuamente acredita-se objetiva ou realista. Elogiando Nicolas Abraham o filósofo afirma que este “n’a cesse d’éprouver la necessite, pour le nouveau type de scientificité et de vérification requis par la psychanalyse, du texte mytho-poétique” (Derrida, 1998/1976, p.37). Assim, a cripta, com suas passagens secretas, seus ziguez-zagues, toda uma circulação clandestina, numa arquitetura caleidoscópica, poliédrica, disseminatória, num cruzamento de diferentes línguas e transmitindo um gozo inaceitável do inconsciente do outro, sepulta uma catástrofe que só pode ser abordada por caminhos poéticos, para a qual não existe outra possibilidade de investigação que não seja a criativa.

Numa conferência mais recente, proferida em 1997, em Cerisy, intitulada *L'Animal que donc je suis. (À suivre), O Animal que logo sou (A seguir)*, Derrida joga o tempo inteiro com as palavras nu e nudez. Ele abre sua conferência dizendo que gostaria de se entregar a palavras nuas e avisa que falará do nu em filosofia desde a Gênese. O filósofo presta agradecimentos e, dentro da idéia de que o homem é um animal autobiográfico, traça um histórico de sua produção até esse momento. Valoriza, no seu percurso, o inantecipável, o que só se compreende retroativamente (influência ou encontro com o *Nächtraglichkeit* de Freud).

Derrida então traz uma cena marcante, o instante em que, nu, percebe que é olhado por um animal, seu gato. “Freqüentemente me pergunto, para ver, *quem sou eu* – e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo, os olhos de um gato, tenho dificuldade, sim, dificuldade de vencer um incômodo” (Derrida, 1999/2002, p.15). O homem sente vergonha, nu diante do gato que o olha para ver. Mas, sente também vergonha da sua vergonha.

A partir dessa cena ele levanta a questão de que a nudez é um dos próprios do homem. O animal sendo nu desconhece a nudez e logo, conclusão metafísica, o Bem e o Mal. “Assim, nus sem o saber, os animais não estariam, em verdade, nus. Eles não estariam nus porque eles são nus” (Ibid., p.17). Portanto, o vestuário, consequência da nudez, seria outro dos próprios do homem, mesmo que se fale menos disso “do que da palavra ou da razão, do lógos, da história, do rir, do luto, da sepultura, do dom etc” (Derrida, 1999/2002, p.17).

Por ser nu, sem existir na nudez, o animal não se sente nem se vê nu. Já o animal homem, conhecendo a nudez, confecciona roupas, pois se tornou um ser pudico. Derrida aponta uma relação entre vestimenta e técnica, entre o pudor e a técnica. A tecnologia seguiria a nudez e o pudor<sup>136</sup>.

Diante do gato que me olha nu, teria eu vergonha *como* um animal que não tem o sentido de sua nudez? Ou, ao contrário, vergonha *como* um homem que guarda o sentido da nudez? Quem sou eu então? Quem é este que eu sou? A quem perguntar, senão ao outro? E talvez ao próprio gato?” (Derrida, 1999/2002, p.18).

---

<sup>136</sup> Que imprevisível seguirá os avanços tecnológicos mirabolantes desse início de século XXI?

Derrida faz questão de pontuar que está falando de um gato real e não de uma figura de gato. Cita Montaigne como um grande anticartesiano (p.19). “Montaigne zomba da “impudência humana sobre os próprios animais” e da imaginação do homem quando este pretende, por exemplo, saber o que se passa na cabeça dos animais” (p. 20). Depois da crítica de Montaigne ao pensamento que se atribui um saber sobre o animal, sobre o que se passa com o animal e o destitui de uma possibilidade de pensamento e respostas próprios, Derrida segue evocando gatos da poesia como os de Baudelaire, de Rilke ou de Buber. “Literalmente, ao menos, esses gatos de poetas e filósofos não falam” (p.21). E depois afirma algo precioso:

Pois o pensamento do animal, se pensamento houver, cabe à poesia, eis aí uma tese, e é disso que a filosofia, por essência, teve de se privar. É a diferença entre um saber filosófico e um pensamento poético. O ouriço de *O que é a poesia?* não herdava apenas um pedaço do meu sobrenome. Ele respondia também, à sua maneira, ao chamado do ouriço de Alice” (Derrida, 1999/2002, p.22).

O que Derrida aponta é que a filosofia – e também a religião – concedem ao ser humano um lugar privilegiado, seja designado por Deus ou derivado de sua *racionalidade superior*, que o faz apto a nomear e entender os animais a partir de seu domínio, de seu lugar especial na natureza, como bicho racional e superior. Sentir-se olhado pelo gato, estando nu, entregando ao animal nossa ignorância de bicho humano, e ao aceitá-la, poder sentir-se olhado pelo bicho gato absolutamente outro, que escapa a todas as designações científicas e bíblicas, exige do bicho homem usar suas faculdades de forma mais humilde e poética, sem a arrogância típica do saber. O que fica claro com essa intervenção de Derrida é que existem diferenças irreduzíveis entre o bicho homem e o bicho grilo e entre o bicho grilo e o bicho cigarra. Efetivamente, o homem não sabe como um gato, um grilo ou um outro ser humano o olha. E, por isso, muitas vezes, restringe a capacidade de olhar a si mesmo; para evitar o contato com sua ignorância, para sentir-se com algum controle, tentando ordenar – **Ordem e Progresso** bradavam os positivistas – e acreditando prever, a partir de seu estreitamento do campo visual, o futuro.

Se essas diferenças, entre o animal humano, o grilo, a cigarra e o gato, não são da mesma ordem, nem podem ser vistas a partir de uma mesma ordem sem o risco de uma violência, é preciso reconhecer, como afirma Derrida que, se deus ou a ciência concedem ao bicho homem um lugar hierárquico superior, essa é uma das maiores besteiras – e bestialidades – próprias do homem<sup>137</sup>. Justamente, perceber-se olhado pelo gato é reconhecer o irredutível e o desdobramento desse impossível do outro e da própria nudez sem buscar um lugar especial que nos conceda a verdade sobre o outro, a partir da própria nomeação e esquadramento científico desse outro e limitação de si próprio. A soberba do *logos* em relação aos animais aponta para uma insensibilidade que todo aquele o qual se permite alimentar um traço de poesia em seu ser percebe como bestialidade.

A poesia não pode oferecer uma verdade objetiva ou efetiva sobre o que vê o animal, mas ao criar a partir da possibilidade de ser visto, nu, pelo gato, ela costura o que o *logos* recusa, a própria *différance* que a existência do gato ou do grilo ou do ouriço nos apresentam numa rede complexa onde assinaturas e queimas de arquivo cruzam-se caleidoscopicamente. Mais uma vez, a poesia ameaça o lugar privilegiado do discurso oficial do conhecimento ao nos remeter uma carta que re-vela e não apenas repete. Re-vela o olhar do gato e, adiante, o impossível desse olhar que desnuda a própria questão da vida e seu mistério no qual estamos inseridos, segundo os modos humanos e com a importância da dimensão simbólica, mas ainda assim pertencentes a *physis*.

---

<sup>137</sup> Esta concordância do senso filosófico e do senso comum para falar tranquilamente do Animal no singular genérico é talvez uma das maiores besteiras, e das mais sintomáticas, daqueles que se chamam homens. (...) Pode-se perguntar por que o último baluarte de um próprio do homem, se existe um, a propriedade que em nenhum caso seria atribuída ao animal ou ao deus, nomear-se-ia assim a besteira ou a bestialidade (Derrida, 2002/1999, p.77). Talvez, a grande bestialidade do Homem seja separar-se radicalmente da Natureza...

### 4.3

#### Estados-da-Alma da Psicanálise: O Além do Para Além...

Em julho de 2000, durante os Estados Gerais da Psicanálise, em Paris, Derrida fez uma intervenção com o seguinte título: “Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade”. O filósofo franco-argelino começa sua fala nesse evento apontando que tanto para Freud como para Nietzsche a crueldade não tem termo, ela é sem fim. “Pode-se estancar a crueldade sangüinária (...), mas, segundo Nietzsche ou Freud, uma crueldade psíquica aí restará para sempre inventando novos recursos. Uma crueldade psíquica será, então, certamente, uma crueldade da psique, um estado da alma” (Derrida, 2001, p.07). Assim sendo, Derrida interroga se não é justamente a psicanálise o campo do discurso que lida ou deveria lidar com essa crueldade inestancável.

Hipótese sobre uma hipótese: se existe alguma coisa de irredutível na vida do ser vivo, na alma, na psique e se essa coisa irredutível na vida do vivo é bem a possibilidade da crueldade (a pulsão se preferirem do mal pelo mal, de um sofrimento que jogaria o jogo do gozo de sofrer de um fazer sofrer ou de um fazer-se sofrer *pelo prazer*), então nenhum outro discurso saberia abrir-se para tal hipótese (Derrida, 2001, p.08).

Derrida coloca que a causa da crueldade psíquica cabe à psicanálise e depois interroga se haveria algo para além da pulsão de morte ou de posse soberana, portanto, o além de uma crueldade que não teria nada a ver com as pulsões, nem com os princípios? “É nomeando o além do além do princípio do prazer, o para além da pulsão de morte, o para além da pulsão de poder soberano, portanto a maneira outra impossível, impossível outro, que eu gostaria de saudar os Estados Gerais da Psicanálise” (Derrida, 2001, p.12). Desta forma, o filósofo impede uma clausura e propõe ir além de uma noção que já se fez como além do princípio que seria organizador da vida segundo a teoria psicanalítica. Ele propõe o além do além como desdobramento do discurso freudiano e impede assim sua dogmatização, a sua paralisia, o seu fim.

Analisando a questão das resistências, especialmente no que diz respeito à relação da psicanálise com a Globalização, o filósofo aponta que se a psicanálise

se opõe aos modelos fiscalistas e espiritualistas soberanos, por outro lado eles resistem a ela que nem mesmo os desconstrói: “De fato, no mundo e nas comunidades analíticas, esses modelos positivistas ou espiritualistas, esses axiomas metafísicos de ética, de direito e de política ainda não afloraram, nem sequer foram desconstruídos pela revolução psicanalítica” (Derrida, 2001, p.17). Desta forma, Derrida aponta uma resistência da psicanálise a ela mesma, já que poderia desconstruir esses discursos soberanos, mas vem se esquivando disso. E, peremptório, afirma que a psicanálise deveria ser “sem álbi”, não podendo deixar de cumprir seu papel subversivo e questionador desses abusos dogmáticos.

Mas, então, se a globalização do mundo, tal como é, dizem-nos, se ela resiste de maneira múltipla à psicanálise, desautorizando-a a tocar nesses axiomas fundamentais de ética, direito e política; se, inversamente, a psicanálise resiste de maneira múltipla e auto-imunitária, portanto encalhando ao analisar e ao mudar esses axiomas, será então que o conceito de *resistência*, mesmo lá onde ele não está tão estratificado e complicado como tentei demonstrar, não é assim tão problemático quanto aqueles de soberania e crueldade? (Derrida, 2001, p. 20 e 21).

A seguir, Derrida comenta a correspondência entre Einstein e Freud sobre a guerra: “Por que a Guerra?” O que fazer com essa pulsão de poder ou pulsão de crueldade anterior a qualquer um dos princípios – do prazer e da realidade que para Derrida – seguindo as indicações freudianas - se articulam em brisura, sem uma substituição plena ou subsumição total de um pelo outro. Nenhuma política poderá erradicar essa pulsão anterior e que escapa à lógica dos princípios?

Derrida abre um parêntesis para saudar o evento e fala sobre a chegada do chegante (p.38). O que chega, chega sob a forma do impossível! Assim, o filósofo elabora uma crítica a uma psicanálise enclausurada a modelos como a diferença sexual pensada a partir de uma oposição binária simples entre o masculino e o feminino. O chegante, ele, filósofo, traz uma diferença que interroga o conceito que dentro do grupo psicanalítico está reificado – sem que se tenha consciência? Também faz um trocadilho no sentido de salvar/saudar os psicanalistas/psicanálise. O chegante, com sua diferença, com seu impossível, com sua causa, pode salvar. Nesse sentido, o outro ao chegar oferece espaço para a poesia e não apenas para a agressão, especialmente o outro que não sabe, o outro

que se sente também olhado e interroga, o outro que, sem álibi, sem apelos, depara-se com o indecível em devir, com o além do além...

Desta forma, na sua fala, Derrida interroga a sua presença nos Estados Gerais da Psicanálise, ele um filósofo, por que está ali? E interroga-se sobre o tema de sua fala, a crueldade, a pulsão de morte. Mas, busca apontar uma auto-análise dos Estados Gerais da Psicanálise. Ao lembrar que os últimos estados gerais foram convocados pelo rei Luiz XVI<sup>138</sup> em 1788, Derrida interroga se essa convocação, que resultou no parri-regicídio, era uma tentativa de salvar o reino ou não? E esses Estados Gerais de Psicanálise, quem convoca, quem convida, para que? (p. 50 e 51). De qualquer forma, perder ou salvar a cabeça do rei estavam indissociáveis!

Nesse sentido, Derrida vem convocar os psicanalistas a participarem de um debate do qual são excluídos devido a uma resistência que é interna aos seus grupos e instituições. A própria resistência da psicanálise a investigar o que lhe cabe: a crueldade e suas manifestações, a soberania, a pena de morte... existe uma resistência do mundo à psicanálise, mas existe uma resistência da psicanálise a ela mesma. (p.55). O que a psicanálise teria a nos dizer sobre um conceito de crueldade? E sobre a pena de morte? E sobre outros temas atuais e controversos? Como a psicanálise se relaciona com o Estado e a sociedade civil?

Em razão de sua própria excepcionalidade, as relações da psicanálise com o espaço público da sociedade civil e do Estado sempre foram criticadas. A transformação profunda dessas duas dimensões do espaço público cria um novo dado. Ela pede análises inéditas, novos axiomas e invenções estratégicas. Se posso confiar a vocês o sentimento de um observador estrangeiro, parece-me que resta tudo por fazer e que não há, nem haverá jamais, o mínimo consenso à vista de qualquer desses assuntos, nem entre os psicanalistas do mundo inteiro, nem entre seus interlocutores sociais, políticos, jurídicos. Mas não excluo que assim deva ser, e que *o dissenso deva continuar sendo uma feliz fatalidade* (Derrida, 2001, p.48 – grifos meus).

---

<sup>138</sup> Que terminou guilhotinado nos desdobramentos da Revolução Francesa. É preciso sublinhar que toda mono-arquia concentra, na figura do rei, a origem e o real. Guilhotinar o rei é romper com uma ordenação do real e do mundo. Contudo, pode existir uma plural-arquia? E poderia esta ser regulada po-eticamente?

Derrida discorre sobre a relação da crueldade com a pena de morte e o momento nos EUA em que, após uma suspensão da pena de morte, ela retornou em muitos estados desse país quando a injeção letal foi considerada não cruel. Lembra-nos que nos países da Europa, berço da psicanálise, onde ocorreram revoluções sangrentas, especialmente a francesa, não existe mais a pena de morte e que nos EUA ela ainda existe. Qual a responsabilidade da psicanálise em relação à crueldade?

Dispõe-se, dispunha Freud, de um conceito rigoroso dessa crueldade sobre a qual ele tanto falou, assim como Nietzsche (quer se trate da pulsão de morte, da agressão ou do sadismo etc)? Onde começa e onde termina a crueldade? Uma ética, um direito, uma política, poderiam eles pôr um fim nisso – e o que é que a psicanálise teria a nos dizer a respeito disso? (Derrida, 2001, p. 57).

A seguir, o filósofo passa a abordar a questão do secreto, do segredo, nas administrações, nas formações de comunidades, grupos, etc. Relembra o grupo dos anéis de Freud. E toca na questão da relação da psicanálise com a *res publica*, indicando a questão da psicanálise como rebelde à coisa pública, interrogando quem convocou esses Estados Gerais, como se deu esse processo público? Como se ordenou esse processo público? Por que vias institucionais? Sob que princípios organizadores?

É preciso levar a sério, na psicanálise e alhures, essa questão do segredo, em suas implicações éticas e políticas, lá onde ela *delimita* a autoridade mesma e o poder, a legitimidade do político – não somente do político em geral, de seu direito de velar sobre a vida e a morte, a consciência, as trocas (econômicas ou não) das pessoas cidadãs, mas mesmo do político no interior da instituição psicanalítica (p. 61).

A psicanálise supõe no seio de sua própria existência, como condição de possibilidade, “a memória, o arquivo consciente ou inconsciente, da Revolução Francesa e de algumas outras revoluções, todas européias, que se seguiram em fevereiro, depois junho de 1848, logo depois da Comuna, depois 1917” (p. 63 e 64). O que importa aqui, em termos de psicanálise, diante dessa crueldade? Derrida insiste, buscando argumentos no texto de Freud, e afirma que, de fato, as pulsões de morte, agressão e domínio, responsáveis pela crueldade e pela

soberania, permanecem presentes mesmo nas nações “as mais civilizadas”. Existe uma vinculação entre Estado e crueldade?

Derrida então afirma que os Estados Gerais, historicamente, são convocados em momentos de crise. De que crise se trata para a psicanálise? E retoma a questão das resistências à psicanálise, mas também da resistência auto-imunitária da própria psicanálise. Com que crise os psicanalistas estão lidando? Continuando com a resposta a Einstein por Freud, Derrida retoma o uso freudiano da palavra crueldade e sua não ilusão. “Servindo-se por diversas vezes da palavra “crueldade”, de pulsão de agressão, de ódio e de pulsão de morte, Freud denuncia uma ilusão: aquela da erradicação das pulsões de crueldade e das pulsões de poder e soberania.” (Derrida, 2001, p. 74).

Como se combate essa crueldade instalada? – interroga Derrida, buscando então os caminhos apontados por Freud: por uma via indireta. “A palavra *indireta* articula-se como que a charneira dessa progressividade sem ilusão. Freud pensa, como o Nietzsche de a Genealogia da Moral, que a crueldade não tem contrário, que ela está ligada à essência da vida e da vontade de poder” (Ibid., p. 74). A crueldade não teria contrário porque se compõe com o que é da ordem da vida. “Existem somente diferenças de crueldade, diferenças de modalidade, de qualidade, de intensidade, de atividade ou de reatividade na *mesma* crueldade” (Ibid., p. 74 e 75).

Assim, a via para combater a guerra é indireta. “Indireção, astúcia de meandro, nisso consiste o fazer jogar a força antagonista de Eros, o amor e o amor à vida, contra a pulsão de morte” (Derrida, 2001, p. 75 e 76). A “receita” freudiana passa por um deslocamento indireto que alcance uma ditadura da razão. Como Derrida pensa esse posicionamento freudiano e as dificuldades nele? Primeiramente, discutindo esse difícil conceito de *indireção*, de uma certa irretitude, de um não-endireitamento oblíquo, anguloso ou mediatizante. Trata-se de uma descontinuidade radical? O que é essa indireção? E como não ficar errando à deriva?

Quer se trate de pulsão de crueldade ou de soberania, o saber psicanalítico enquanto tal não tem nenhum meio, nem direito, de condená-las. Ele é por esse

aspecto e deve continuar, enquanto saber, na neutralidade do indecível. De onde isso a que chamo “estados-da-alma da psicanálise. Para passar à decisão é preciso um salto que expulse fora do saber psicanalítico enquanto tal. Nesse hiato, diria eu, abre-se a chance ou o risco da decisão responsável, para além de todo saber concernente ao possível. Quer dizer que não há nenhuma relação entre ética, direito ou política e psicanálise? (Derrida, 2001, p. 79).

O que Derrida levanta é como o direito, a ética e a política podem e devem levar em conta a *razão* psicanalítica e como os psicanalistas podem com seu saber contribuir nesse debate! Aponta que Freud defende o direito à vida, “ele [Freud] justifica pela vida, pela vida orgânica, o direito à vida que várias convenções internacionais deste último meio século levantaram contra a crueldade da pena de morte...” (Derrida, 2001, p. 80). Mas, por outro lado, não fecha a questão sobre se “a comunidade não deve ter igualmente um direito sobre a vida do indivíduo” (Ibid., p.81).

Segundo Derrida, Freud afirma que não se pode condenar todas as guerras da mesma forma e, assim, o psicanalista buscaria uma justificativa que não apele nem ao direito nem à ética através de uma razão pura prática ou imperativo categórico. “Ele se volta simplesmente sobre os dados factuais de um gosto pessoal ou de uma natureza biológica, idiossincrática mesmo, sobre a constituição de cada um, em suma, sobre o que cada um é capaz de fazer, na economia do que lhe é possível” (Derrida, 2001, p. 81). É por razões orgânicas, constitutivas que alguém é pacifista. Ou seja, existe, sob esta óptica, um incondicional na disposição ou não de uma pessoa para a guerra.

Contudo, Derrida afirma em seguida que nada é mais “aneconômico” do que a pulsão de morte, do que a destruição e afirma:

Na verdade, essa aneconomia é trabalhada por Freud sem cessar para reintegrá-la, portanto levá-la em conta, dar-lhe sentido, de maneira calculável, numa economia do possível. E não se saberia reprová-lo. É sempre a essa economia do possível que ele conduz o saber e a ética, bem como o direito e a política. Mesmo se se contempla o desvio pelo indireto, e mesmo quando o indireto supõe um hiato, trata-se, se se segue a obliquidade mais visível da interpretação de Freud por Freud, de uma estratégia do possível e, portanto, da condicionalidade econômica. Apropriação possível como poder do “eu posso” (I can, I may), mestria do performático que ainda domina e, portanto, neutraliza (simbolicamente, na ordem do “simbólico”, justamente) o evento que ele produz, a alteridade do evento, a chegada mesma do chegante (Derrida, 2001, p.84).

Derrida afirma que é preciso existir alguma referência para o incondicional, pois “um incondicional sem soberania, portanto, sem crueldade, coisa sem dúvida difícil de se pensar” (Ibid., p.84). Por isso, a indicação desse além do além como um incondicional que origina a vida! A própria *physis*, nomearia, eu, dentro da minha estratégia. Derrida afirma ter estudado esse além do além em outros lugares: a hospitalidade, o dom, o perdão, a imprevisibilidade, o “pode ser” o “e se” do evento, a vinda e a vinda do outro em geral, sua chegada. Assim ele sustenta uma afirmação originária que não é princípio, principado ou soberania! E indica que Freud faz isso sob os nomes de constituição biológica ou idiosincrasia. São as figuras do incondicional no corpo, teórico e real, freudiano.

Já eu, aqui, sustento a força poética como um incondicional da vida humana, uma afirmação originária da vida, anterior a todo principado, subversiva de toda soberania e dogmatismo, ou ao menos fazendo uma articulação primeira do domínio simbólico com esse domínio indecível e enigmático da vida, arqueorigem, arqueafirmação, numa re-velação desse incondicional. Por isso, a articulação com a brincadeira infantil é fundamental, por que ali, nitidamente, algo escapa aos principados, às possibilidades de racionalização, mesmo daquelas que incluem os compromissos enigmáticos de um sintoma com um prazer inconsciente, cruel, masoquista. Por isso, um além do além, realmente sem nome, sem palavra, silêncio que é pura potência, mas que já está sendo escrito, traçado nos neurônios segundo a imagem do *Projeto* de 1895, potência poética anterior a qualquer desdobramento, mas que se desdobra atravessada pelo outro, (des)articulando as marcas mais primevas e arquioriginárias da nossa constituição e seguindo em constante (re)escrever. A poesia segue poetando porque se abre de forma inaugural a esse incondicional, sabe dele, mesmo que esse saber, antes de qualquer conhecimento, se apresente como o que escapa, o que não se deixa enclausurar no conceito, o que está além de todo além teorizável, o mistério que não se submete ao principado dogmático, religioso, metafísico, epistemológico ou político, a própria vida em movimento incessante, a cada nascimento, a cada brincadeira, a cada gracejo ou chiste, no sonho enigmático, na poesia que re-vela,

mas também na crueldade incessante, nos desvarios de nossa violência, nas formas mais nefandas de criatividade e morte.

A psicanálise na sua revolução entra/rá em contato com esse incondicional. Se a psicanálise detém algum privilégio na experiência desse encontro com o chegante, com o imprevisível, isso torna quase obrigatório o seu engajamento numa negociação com o não-negociável, um jogo de xadrez impossível à Bergman<sup>139</sup>, um cálculo com o incondicional, com o que não equaliza. Nesse sentido, posso entender porque a dimensão poética assume importância na vida daqueles que ingressam no discurso analítico que remete a esse além dos princípios. A poesia, nos caminhos de indireção do originário impossível, talvez seja o primeiro, o mais essencial, o mais próprio ao bicho humano. A razão psicanalítica não pôde jamais prescindir do poético e, sendo assim, a psicanálise assume como ciência conspícua um lugar próprio, um lugar de vanguarda, junto aos poetas, na escuta diária dos “além”, na criação de uma morada e na possível habitação dessa casa. Para que a morte seja **(po)ética** é preciso desdobrar poesia e seguir re-velando o impossível além do além.

Finalizando sua intervenção, Derrida lança três ordens, ou melhor, três instâncias, pois, como diz, não ousa referir-se a ordens, articulando-as então com três categorias de atos de linguagem:

de uma parte o constatativo (a saber, a ordem do saber teórico ou da ciência como tal, a ordem da descrição neutra, a consideração do que é *de fato* como tal); de outra, o performativo, que recobriria, aqui, com o poder ou a possibilidade do “eu posso”, ou a obrigação do “eu devo” (fazer o que posso), com a ordem da promessa, da fé jurada e, portanto, da lei, do simbólico, toda a institucionalidade em geral, a responsabilidade ética, jurídica, política e, mais singularmente, psicanalítica (Derrida, 2001, p. 86 e 87).

A terceira instância estaria além do constatativo e do performativo que “continuam ordens do poder e do possível” (Derrida, 2001, p.89). Essa instância aponta para a chegada do outro impossível. O que está além do além e que é a própria força incondicional, dita por Freud, segundo Derrida, orgânica, que nos lança à vida. Essa força que chega, que traz, que faz e que é anterior a todos os

<sup>139</sup> No filme *O Sétimo Selo*, produção de 1956, de Ingmar Bergman, o personagem Antonius Block (Max Von Sidow) joga xadrez com a morte.

princípios. Como uma *arquepulsão* que está enraizada no corpo, no bicho. A partir disso Derrida sugere uma reflexão em três instâncias:

1- considera que, na ordem do constativo, a psicanálise deveria levar em conta, como o próprio Freud prescrevia, a totalidade do saber, “em particular saberes científicos que se mantêm à borda do psíquico supostamente puro (o orgânico, o biológico, o genético com seus poderes teóricos e terapêuticos), mas também as mutações tecnocientíficas que lhe são inseparáveis” (Derrida, 2001, p. 87). E ainda aquilo que da ordem performativa constitui um saber, por exemplo, a história do direito, da moral e da política.

2- “na ordem do performativo mesmo, lá onde não se trata somente de saber ou descrever, mesmo a prescrição, a psicanálise tem de tomar suas responsabilidades” (Derrida, 2001, p.87). Dar conta de pensar sobre seu saber específico e suas instituições, mas também sobre o que se passa no tempo atual. Como as instituições psicanalíticas e o saber psicanalítico interjoga dentro da metrópole contemporânea com as demais instituições e saberes? E dentro da Universidade?

Contudo, mais importante para Derrida é que entre essas instâncias do performativo e do constativo não pode haver um hiato, um fosso que as isola uma da outra. O saber constativo e as instituições performativas devem articular-se, mesmo que de forma indireta, pois disso depende o que se chama a “liberdade da pessoa” que jamais advirá “de um simples ato de saber” (Ibid, p. 88 e 89).

3- Assim, ambas as ordens, do constativo e do performativo são ordens do reapropriável, pertencem ao campo do possível e do poder. Mas, a chegada de um evento, a chegada incondicional de um outro, o acontecimento e o outro que não são reapropriáveis seja pela força performativa seja pela ordem simbólica, a morte mesma, “são irrupções que podem e devem

mesmo pôr em derrota as duas ordens do constativo e do performativo, do saber e do simbólico. Pode ser que para além de toda crueldade” (Derrida, 2001, p.89). O que fazer com o que excede essas possibilidades de reapropriação?

Derrida então diz que os psicanalistas junto com alguns outros sabem disso, sabem algo sobre esse além que escapa aos modos de reapropriação. E afirma que não acredita mais no soberano bem ou no soberano mal, sofre com isso, mas espera sempre “o fazer saber” (Derrida, 2001, p.90). Por fim, Derrida brinca usando como exemplo a língua dizendo que a crueldade é herdada e intraduzível. Isso caracteriza um alibi? Se, apontei anteriormente que a poesia pode salvar um afogado – com o poema de Mário Quintana – parece-me que tanto a responsabilidade pó-ética, como a responsabilidade psicanalítica, estão no próprio fato de que todos nós herdamos a crueldade, mas também a língua que faz poesia e re-vela e re-nova a própria língua. Se existe aí uma oposição, existe também uma articulação de intraduzíveis, indecidíveis, impossíveis de saber que seguem alicerçando o nosso existir. A poesia que cada analisando constrói é uma resposta à crueldade que carrega em-si, no bojo de sua vida, naquilo de mais íntimo e estranho do seu imo. Se não há essa poesia, com ou sem análise, a crueldade toma caminhos mais diretos e sabemos bem aonde ela pode chegar, com grande estupidez ou alto requinte.

Como já lembrei anteriormente, quando trata da feminilidade, Freud diz que, para além da ciência psicanalítica, quem pode nos ensinar algo sobre **isso** são os poetas e a própria vida cotidiana. Se eu penso no ser do “outro” sexo, a “mulher”, naquele momento do desenvolvimento da teoria psicanalítica, como uma modalidade de outro absoluto, o que Freud faz é dizer que existe um ponto no conhecimento desse outro que ele não pode ultrapassar com sua teorização, mas que talvez os poetas e a própria vida possam fazer vislumbrar, possam re-velar. Hoje, eu poderia colocar como outro absoluto qualquer coisa que me olhasse a partir de um inacessível, rocha, inseto, mulher ou homem, afinal, qualquer um desses outros pode apresentar-se como enigma, como além do além, e cada um, no

lugar de observador, pode ter seu corpo como outro absoluto. Derrida, parece-me, recusa à filosofia logocêntrica poder tratar desse outro absoluto, entregando tal tarefa à poesia ou a feixes estratégicos e criativos – que não deixam de ser poéticos e marginais – como a *différance*. Justamente porque quando se pergunta “o que é?”, tal pergunta que é o cerne da clausura metafísica, mata a poesia e nos conduz a um fechamento<sup>140</sup>. Por outro lado, como vivemos nas palavras, não podemos escapar a isso a não ser re-inventando a definição de conhecimento e, por derivação, a de verdade. Re-inventar a verdade envolve revogar a pergunta “o que é?”? Que novas estratégias são possíveis para se buscar conhecer? Pode o *setting* analítico favorecer a criatividade, a poesia, o relançamento das cartas? Parece-me que sim, desde que a teoria possa estar aberta a uma incessante re-velação. Desde que os conceitos sigam abertos a novas chegadas, a outras poesias, a imprevisíveis futuros.

Ali onde os discursos vigentes esbarram num limite à lógica dominante é preciso recorrer ao poético, à criação originária. Justamente o que a poesia guarda é essa primeira resposta ao estranhamento mais visceral. E, com Derrida, essa primeira resposta já é *différance*, isto é, ela é espaçamento e temporalização, ela é outramento que se faz no *a posteriori*. Obviamente, nem todo estranhamento visceral causa poesia e nem todo momento poético desdobra em poesia no sentido restrito do termo. Mas, isso possibilita entender porque Freud coloca a vida cotidiana ao lado da poesia. Não é especificidade da poesia o encontro que arrebatava, isto é, o encontro com o absolutamente outro que escapa às possibilidades de compreensão do sujeito naquele contexto. De qualquer forma, no instante da perplexidade, se é dado à pessoa um espaço onde ela possa narrar a sua própria invenção, buscando responder ou esclarecer algo dessa diferença que se apresenta como enigma, essa narrativa, na sua condição de invenção – use ou não estatísticas, conhecimentos mais ou menos científicos, crenças, valores, etc – será poética. Todavia, se essa invenção transforma-se em ontologia e passa a responder

---

<sup>140</sup> É claro que esses fechamentos, tanto na ordem do conhecimento como da ética trazem frutos ou, pelo menos, podem trazê-los. Mas, por outro lado, os fechamentos podem fazer esquecer o que surge como não reapropriável e que tem, sustento eu aqui, sua possibilidade inaugural de re-velação no âmbito do poético.

ao enigma através de um “é isso” *ad eternum*, então recaímos no fechamento metafísico e o *logos* bestial impera. Trata-se não de perguntar “o que é”, mas de, ao criar, seguir sendo, mesmo que esse ser porte no seu uso o mistério de toda vida.

Se a psicanálise se transformasse em filosofia isso implicaria na perda de seu aspecto poético que a mantém aberta ao absolutamente outro, ao que no bicho humano não se deixa circunscrever pelas formas antropomórficas das quais o *logos* é o grande representante. Quando um pensador extrapola esse limite trata-se de um ato poético mesmo que a proposição almeje um lugar no panteão do saber. Um pensador como Derrida está a todo instante denunciando o ponto onde tal ou qual conceituação esbarra num limite, num absolutamente outro, num chegante absoluto, num além do além. Isso não quer dizer que ele evite a busca do conhecimento, afinal, trata-se para ele – e para mim - não de saber fazer, mas de seguir fazendo saber, sem fim, nessa busca.

Justamente por ser completamente inacessível é que o pensamento dos animais assim como o sentido das compulsões de destino ou das repetições nefandas na vida de uma pessoa, se existir, cabe ao poeta, ao sujeito como poético. Mesmo que, a partir da poesia, seja lançada a semente de uma nova hipótese científica ou de um outro estatuto moral. Como bem coloca Kuhn (1970/2005), novas hipóteses científicas são bem recebidas, ou mesmo recebidas apenas, quando há na comunidade científica espaço para tal, por motivos vários e nem sempre referidos à questão do conhecimento. Ou seja, quando há uma crise no saber, as novas formas de entendimento são objeto de uma disputa onde elementos po-éticos e inconscientes, inevitavelmente políticos, têm papel predominante.

Um processo que é performativo e constativo, que é ato efetivo e criador, pulsão e processo primário que fundam o imaginário e a escritura, disso a psicanálise cuida, e *isso*, o conhecimento científico e a epistemologia, em seu querer saber pelo *logos*, excluem, esquecem, deixam de lado ao entificar a coisa. O avesso da técnica ou o que nenhuma tecnologia pode conceder, o dom de ser humano e criar, é justamente aquilo que a psicanálise coloca em cena para, por

caminhos indiretos e indecidíveis, lidar com o que está além dos princípios entendíveis, além dos princípios do saber.

\*\*\*

Jacques Derrida foi um filósofo que efetivamente interessou-se pela psicanálise e que reconheceu, em algumas noções e momentos do pensamento freudiano, uma ruptura com o pensamento clássico chamado por ele de logocentrismo<sup>141</sup>. A filosofia não pode aceitar Freud, porque a psicanálise questiona as ambições da Filosofia<sup>142</sup> de alcançar um conhecimento puro e/ou pleno sobre o ente e seu ser. A existência do inconsciente elimina a possibilidade de qualquer reflexão pela consciência, em presença, que possa garantir-se como uma, indivisível, portadora de uma correspondência unívoca entre as representações e um suposto real, sob a fiscalização da soberana racionalidade. E mais, a postulação do inconsciente conduz, inevitavelmente, a um questionamento sobre a linguagem e a própria escritura psíquica:

*A différance* derridiana não é o intervalo de tempo necessário à consciência ou ao adiamento de uma ação. Ela é originária no sentido em que apaga o mito de uma origem presente. Desde Freud, a memória é representada pelas diferenças de trilhamento, e não existe trilhamento puro sem diferença. (...) A escritura psíquica é uma produção tão original que a escrita, no sentido mais comum do termo, não passa de sua metáfora: “o texto inconsciente já é permeado de rastros puros, de diferenças que combinam força e sentido, um texto que não está presente em lugar algum, formado por arquivos que *sempre* já são transcrições.” (Major, 2001/2002, p. 16).

Ou ainda:

Toda a escritura de Derrida e seu pensamento sobre a escritura conservarão o rastro, e talvez até o conceito de *super-rastro* do apagamento da origem, dessa [sua] leitura de Freud. Tudo teria começado com o desdobramento e a iterabilidade. A significação será sempre ambígua, múltipla e disseminada. Estes serão, de forma preliminar, os primeiros elementos de uma crítica do estruturalismo em psicanálise e da primazia, quiçá do imperialismo, do

<sup>141</sup> Por mais que também fosse crítico da psicanálise nos seus aspectos logofalocêntricos.

<sup>142</sup> E, num certo sentido, a psicanálise é confrontada com a mesma aporia no seu desejo por ser ciência.

significante e da ordem simbólica tais como desenvolvidos na concepção lacaniana (Major, 2001/2002, p. 17 e 18).

No próximo capítulo, aquele que, na introdução, indiquei como momento do exemplo, desenvolverei a discussão entre Derrida e Lacan, a partir da polêmica envolvendo o conto de Edgar Allan Poe, *The Purloined Letter*. A leitura lacaniana parece-me enclausurar a deriva da escritura ao remeter toda carta a um mesmo destino: a castração. Esse fim do circuito seria como uma síntese definitiva, espécie de verdade transcendental, substancialização daquilo que não pode ser desvelado e que segue sendo relançado pelo inconsciente e suas produções, entre elas a poesia.