

Parte 1 – Mulher, verdade, indecidibilidade

Deslocar-se, diferir

Inverter a hierarquia. Dar voz ao recalcado. Desconstruir para que, no movimento da desconstrução, o que até então estava oculto apareça, aconteça, se revele. Manter-se em vigília para não fazer desse movimento de inversão apenas a afirmação de uma nova hierarquia, na qual o elemento até então subjacente simplesmente toma o lugar do que estava no alto. Para evitar os riscos de uma nova estrutura hierárquica, Derrida chama a atenção de que se deve ter o cuidado de que o pensamento da desconstrução passe muito rapidamente pela fase da inversão. Porque é preciso admitir os riscos de se fixar numa nova dualidade.

Pode-se dizer que é em *Gramatologia* que Derrida dá início a esses movimentos simultâneos de inversão e deslocamento, como pretendo demonstrar aqui na leitura que apresentarei da primeira parte desse livro, em que o filósofo explora a idéia de que a tradição teria promovido o rebaixamento da palavra escrita em detrimento da *phoné*. Esse privilégio, no entanto, não teria sido possível evitar, e serviu para

confinar a escritura numa função segunda e instrumental: tradutora de uma fala plena e plenamente presente (presente a si, a seu significado, ao outro, condição mesma do tema da presença em geral), técnica a serviço da linguagem, porta-voz (porte-parole), intérprete de uma fala originária que nela mesma se subtraía à interpretação (DERRIDA, 2004a, p. 9).

Nessa “fala plena e plenamente presente” estaria aquilo que Derrida problematiza: ao considerar que os sons emitidos pela voz estão diretamente ligados aos estados da alma, enquanto as palavras escritas seriam meros símbolos das palavras faladas, a tradição confere à palavra escrita maior distância da presença – e portanto da verdade – do que a palavra falada, que guardaria relação natural com o logos. Derrida parte desse ponto para mostrar como, em nome dessa ligação entre *logos* e *phoné*, a escritura sempre esteve rebaixada, recalcada, subjugada em relação à verdade da palavra falada, esta amparada no ideal de presença como a verdade.

Tal como foi mais ou menos implicitamente determinada, a essência da *phoné* estaria imediatamente próxima daquilo que, no “pensamento” como *logos*, tem relação com o sentido; daquilo que o produz, que o recebe, que o diz, que o “reúne” (DERRIDA, 2004a, p. 13).

Esse privilégio da voz e da presença do *logos*, do querer-dizer, do sentido, ele chamará de fonologocentrismo. Contra esse centramento na unidade entre voz e *logos*, ele apontará para o primado da escritura, indicando que inexiste o sentido original em nome do qual a escrita sempre foi rebaixada.

Ao valorizar a escrita, Derrida não estaria pretendendo promover uma simples inversão para sobrepor a fala. Derrida vai propor uma inversão, mas não apenas: trata-se de reconhecer o valor do que estava historicamente rebaixado, mas também de fazer da inversão o primeiro ato de uma coreografia cuja cena final é o deslocamento. Como lembra Paulo Cesar Duque-Estrada, esse momento de inversão é “estruturalmente inseparável de um deslocamento com relação ao sistema a que antes pertenciam os termos de uma dada posição conceitual” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 12).

Deslocar-se é, antes de mais nada, não se fixar a identidades. Assim, Duque-Estrada vai pontuar que, quando esse movimento de deslocamento se completa, não é em direção a um novo conceito ou a conceitos com novas identidades, mas a um “multiplicar de identidades”, o que de fato interessa à desconstrução. A desconstrução, para manter-se fiel à tarefa que se propõe, não poderia se agenciar a nenhum tipo de identidade fixa. Nem, como veremos no capítulo final, pode estar a serviço de disputas políticas pela busca ou pela imposição de uma verdade.

O que Derrida chamou de “estratégia geral da desconstrução” seria a neutralização das oposições binárias da metafísica. É por esse caminho que ele vai propor o *quase-conceito* de escritura, que abalaria a oposição entre *logos* e *phoné*, entre significante e significado. Há, como pontua Rafael Haddock-Lobo, um duplo gesto no pensamento da desconstrução, um duplo jogo que impõe dois movimentos: o da inversão e o do deslocamento:

No momento da inversão, aquilo que é recalcado, reprimido, abafado, marginalizado pela filosofia é colocado em destaque. Dá-se, assim, em um primeiro momento um olhar especial à escrita, ao significante, à mulher, à loucura etc., em detrimento de tudo que foi defendido pelo falo-logo-

fonocentrismo: a fala, o falo, a razão, o significado etc. (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 86).

Esses elementos citados por Haddock-Lobo, sobre os quais a inversão joga luz, servem ao questionamento da existência de sentido original. Ao trazer à tona o significante, a mulher e a escrita, Derrida não estaria apenas querendo fazer emergir o recalcado para sustentá-lo no alto, em detrimento dos seus opostos, o significado, o homem, a voz. Ao pensamento da desconstrução seria exigida a tarefa de completar esse duplo gesto e apontar para um deslocamento. Se fosse uma mera inversão, seria de certa forma um gesto único, e não duplo, no qual a tensão do movimento estaria terminada ao fim do ato ou do processo de inverter. Mas por tratar-se de uma permanente posição de deslocamento é que Haddock-Lobo vai falar do pensamento da desconstrução como “um pensamento de eterna vigília, de uma certa prontidão” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 90). Ao pensamento da desconstrução não caberia apenas reproduzir as estruturas dominantes.

A coexistência dos movimentos de inversão e deslocamento é objeto de interesse de Christie McDonald. Numa das perguntas de *Coreografias*, ela defende a idéia de inversão e deslocamento em duas fases sucessivas, não simultâneas. Diz McDonald:

Na primeira fase, deve acontecer uma inversão segundo a qual os termos opostos serão invertidos. Por conseqüência, a mulher, estando anteriormente subordinada, poderia tornar-se o termo dominante em relação ao homem. No entanto, estando dado que um tal esquema de inversão poderia somente repetir o esquema tradicional (dentro do qual a hierarquia da dualidade é sempre reconstituída), ela será incapaz de efetuar uma mudança significativa. Uma tal mudança não poderia acontecer se não através da “segunda” fase, a mais radical da desconstrução, na qual um “novo” conceito será forjado ao mesmo tempo. (DERRIDA, 1992a, p. 104/105)

McDonald estaria defendendo a etapa da inversão como necessária para fazer valer o lugar daquele que até então estava oculto ou recalcado. Com esse argumento, ela defenderá a necessidade de o movimento feminista conferir à mulher um lugar no alto da hierarquia, como uma espécie de compensação pelo lugar invisível ou subjugado que ela sempre ocupou. McDonald está interpretando as seguintes afirmações de Derrida:

Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. Significa, pois, passar muito rapidamente – sem manter qualquer controle sobre a oposição anterior – a uma *neutralização* que, *praticamente*, deixa intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí intervir efetivamente. (...) Quando digo que essa fase é necessária, a palavra “fase” não é, talvez, a mais rigorosa. Não se trata aqui de uma fase cronológica, de um momento dado ou de uma página que pudesse um dia ser passada para podermos ir simplesmente cuidar de outra coisa. A necessidade dessa fase é estrutural; ela é, pois, a necessidade de uma análise interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui. (...) Dito isso, ater-se, por outro lado, a essa fase significa ainda operar no terreno e no interior do sistema desconstruído. É preciso, também, por essa escrita dupla, justamente estratificada, deslocada e deslocante, marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo “conceito”, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior. (DERRIDA, 2001, p. 48/49)

Derrida fala em “passar muito rapidamente” e ainda enfatiza que não se pretenda “manter qualquer controle sobre a oposição anterior”. Já John Caputo vai nos lembrar que nunca foi necessário escolher entre inversão e deslocamento – os dois são movimentos simultâneos da desconstrução. Assim, ele elimina a idéia de que primeiro seria preciso inverter – e portanto conferir às mulheres papel superior – para depois promover o deslocamento que enfim eliminaria a inversão. Manter-se num movimento permanente de deslocar-se seria o que o pensamento da desconstrução ao mesmo tempo propõe, instiga e desafia. Como conjugar deslocamento e política é uma pergunta que atravessa esse trabalho.

O problema da linguagem, o problema da verdade

No signo haveria uma essência, indicada na *unidade natural* entre significante e significado. Em nome dessa unidade natural o significante foi rebaixado em relação a um significado transcendental, alcançável por algum caminho, seja o da hermenêutica, o da filosofia analítica ou o da fenomenologia. Na linguagem também haveria uma essência, indicada na *unidade natural* entre voz e sentido. Em nome dessa unidade, a escritura sempre foi rebaixada em relação à palavra falada, que teria o privilégio de estar mais próxima do sentido do que a escrita.

O signo seria, segundo a teoria lingüística que Derrida começa a questionar em *Gramatologia*, o portador de uma *unidade natural* entre significante (palavra) e significado (sentido). Toda a tradição metafísica estaria, portanto, implicada nessa idéia de que a linguagem carrega a possibilidade de expressão de uma verdade transcendental. Ao desfazer a estrutura binária significante/significado Derrida aponta para o “caráter arbitrário do signo” e questiona a existência dessa *ligação natural* entre significante e significado. O signo, diz Derrida, carrega nessa ligação arbitrária as oposições sensível/inteligível, dentro/fora, presença/ausência, voz/escrita, homem/mulher. A idéia de um significado transcendental por trás de todo significante dá ao signo o que Geoffrey Bennington chama de “privilégio”¹ de ligar os dois mundos.

Quando afirma que não existe significado, só significantes, Derrida vai desprivilegiar não apenas o significado como o elemento que carregaria a dimensão transcendental do signo, como também desconsiderar o signo como portador dessa pretensa “unidade natural” significante/significado. Para Derrida, o significado não é mais transcendente, mas aquilo que se dá dentro de uma cadeia de significantes. O filósofo questiona a existência do *logos* do signo, do significado por trás do significante, demonstrando que os significantes só são compreensíveis a partir de uma cadeia de significantes, num jogo de referências em que um significante depende do seu anterior e do seu posterior, como no jogo de remetimentos de um dicionário, em que cada significante aponta para pelo menos mais um significante, numa sucessão infinita de remessas. Ou, como explica Bennington:

No sistema de diferenças que é a língua, todo significante funciona remetendo a outros significantes, sem que se chegue nunca a um significado. [...] Um significado não é mais do que um significante posto numa certa posição por outros significantes: não existe significado ou sentido, só há “efeitos” (BENNINGTON; DERRIDA, 1996, p. 34).

Esses efeitos seriam vestígios, rastros desse movimento permanente de deslocar-se, de diferir, de promover diferenças que escapam à oposição binária da

¹ “[...] O signo tem o privilégio – e corre portanto todos os riscos – de religar os dois mundos. Esteja ele a serviço da idealidade ou da materialidade, dos conceitos ou das coisas, da *theoria* ou da *praxis*, o signo deve compor com o reino adverso: o idealismo deve se arriscar a falar ou a escrever (é a famosa tirada de Marx e Engels) e portanto confiar o espírito, por pouco que seja, a um suporte material; por mais evanescente que este seja (M.94, sg.), e o materialismo deve de fato recorrer a idealidades para significar” (BENNINGTON; DERRIDA, 1996, p. 30).

metafísica na medida em que não instituem novas oposições, mas propõem um permanente deslocar-se, uma produção de diferir que se denominará como a própria *différance* (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 29).

Quando Derrida afirma que não há “significante em si”, não estaria apenas rebaixando o significado para propor uma inversão ou uma estratégia de alçar o significante ao lugar privilegiado que a tradição metafísica conferia ao significado. Ao se opor ao rebaixamento da escritura presente em Saussure, Derrida promove mais um deslocamento: da polissemia, que para ele ainda estaria no primado do logocentrismo, na idéia de que há um sentido original, que se espalha de formas diversas, para a disseminação, onde não há mais um querer dizer inicial. É assim que a escritura poderia ser entendida como referencialidade aberta, repetição, deslocamento de presença, não-origem, não-essência.

Ao dizer que tudo é escritura, Derrida também considera a palavra falada como escritura, esta também incapaz de transmitir *a verdade*. Desloca-se da idéia de que a voz, como sinal de presença viva de quem fala, é garantia de verdade ou expressão de essência. O deslocamento servirá, então, para questionar o ideal de presença inscrito na tradição:

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

Derrida estaria apontando aí para a metafísica da presença, que dá à voz indicação de presença a si do sujeito. Derrida está afirmando que, se não há nem significado em si nem significante em si, o que existe é um sistema de diferenças em função do qual o “sentido” se estabelece². Vejamos como esse jogo aparece, na explicação de Duque-Estrada:

² “Fora da frase, fora do sistema lingüístico a que pertence, um significante resta de todo indeterminado, não aponta para significado algum. O que vale dizer que, dentro da frase, no interior do seu sistema lingüístico, um significante só existe ou só desempenha a sua função enquanto tal em virtude das diferenças com os outros significantes da frase ou do próprio sistema

no lugar do paradigma da presença – presença do signo falado ou escrito/presença a si do sentido como “o que” tal signo quer dizer –, já se pensar agora num jogo de “presença” e “ausência” (com aspas, já que, como logo veremos, não se trata nem de presença nem de ausência), este sim constitutivo de tudo que se manifesta (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 27).

Ele toma como exemplo uma distinção clássica da tradição, a oposição entre natureza e cultura. Qualquer outra oposição clássica se prestaria a demonstrar o argumento, mas essa utilizada por Duque-Estrada é particularmente interessante porque servirá para a discussão sobre sexo (natureza) e gênero (cultura). Duque-Estrada explica que o signo “cultura” só consegue alcançar seu objetivo de querer-dizer respeito a um certo campo quando se contrapõe ao signo “natureza”. O mesmo vale para o signo “natureza”, cuja estrutura de significação também não existe “enquanto tal”, mas se manifesta no confronto com o signo “cultura”. Nas palavras de Duque-Estrada, “‘natureza’ e ‘cultura’ só se manifestam enquanto estruturas de significação por comportarem, reciprocamente, uma o rastro da outra” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 27).

Nesse jogo proposto por Duque-Estrada, cada elemento só adquire identidade em sua diferenciação com os outros elementos do mesmo sistema, o que faz com que cada elemento esteja sempre *marcado por aquilo que não é*. O rastro seria a indicação da ausência de um outro que nunca pode estar presente. Em *Gramatologia*, quando apresenta a idéia de rastro, Derrida propõe o que ele chama de *rastro instituído* como substituto ao signo arbitrário de Saussure – instituído ao invés de *natural* (como o signo), indicação de não-presença ao invés de indicação de presença do significado.

No prefácio da edição norte-americana de *Gramatologia* Gayatri Spivak diz que, para Derrida, “a estrutura do signo é determinada pelo traço ou pelo rastro desse outro que está sempre ausente” (SPIVAK, 1976 p. XVIII). Nas palavras do filósofo,

Uma vez que o rastro não é uma presença, mas o simulacro de uma presença que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar, o apagamento pertence a sua estrutura. Não apenas o apagamento que sempre deve poder surpreendê-la, sem o qual ela não seria rastro, mas indestrutível e monumental

lingüístico a que pertence. Deste modo, se não há significado em si, também não há significante em si, já que este último só é o que é em função de um *sistema de diferenças*” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 19).

substância, mas o apagamento que desde o início o constitui como rastro, que o instala na mudança de lugar e o faz desaparecer na sua aparição, sair de si na sua posição (DERRIDA, p. 58, 1991a).

No rastro nunca se encontra uma presença. Rastro é apagamento da presença, é algo que nunca *está lá* e que, portanto, não tem significado próprio; só adquire significado a partir de um jogo de remetimentos. O rastro se liga diretamente à *différance*, de tal forma que em *Gramatologia* Derrida identifica os dois, quando diz : “O rastro (puro) é a diferença. Ela não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fônica ou gráfica” (DERRIDA, 2004a, p. 77).

Différance

“Falarei, pois, da letra *a*, dessa primeira letra que pode parecer necessário introduzir, aqui ou além, na escrita da palavra diferença.” É assim que Derrida começa sua conferência³ sobre a *différance*, na qual expõe suas justificativas para a adoção dessa palavra. A letra *a*, que distingue *différance* da palavra francesa que designa diferença (*différence*), só pode ser compreendida pela escrita. As duas palavras são foneticamente indistintas na pronúncia francesa. Essa impossibilidade de distinguir *différence* de *différance* pela linguagem oral, já que as duas palavras têm exatamente a mesma sonoridade, faz com que apenas pela escrita seja possível determiná-las.

Trata-se de um problema que serve aos propósitos derridianos de ressaltar o quanto o fonocentrismo reduz a linguagem escrita como mera representação gráfica do som. Aqui, é como se a apresentação da noção de *différance* estivesse diretamente ligada ao debate proposto em *Gramatologia*, em que a superioridade da fala sobre a escrita havia sido questionada. Derrida fará uma conferência falada utilizando duas palavras que são indistintas pelo som, demonstrando na prática a indecidibilidade da distinção entre *différance* e *différence*.

Esse é só um dos aspectos da *différance* que Derrida aponta. É em *Posições* (DERRIDA, 2001, p. 14, 15) que ele tenta dar conta do que seriam outras quatro características da *différance*. A primeira seria a qualidade de diferir, adiar, prorrogar. Ou seja, remeter também seria uma característica da *différance* –

³Conferência pronunciada na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de janeiro de 1968, publicada no Brasil em *Margens da filosofia* (DERRIDA, 1991a).

voltando ao exemplo de Duque-Estrada, na remessa do signo natureza para o signo cultura a *différance* aconteceria. É através de uma análise semântica do verbo diferir (do latim *differre*, em francês *différer*) que Derrida chega à idéia de *différance* como temporalização, adiamento. Sobre esse aspecto da *différance*, vale recorrer à explicação de Christopher Johnson:

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

Ou seja, *différance* pode ser atrasar, adiar, pode ser “a ação de remeter para mais tarde” (DERRIDA, 1991a, p. 38). Nesse sentido, a *différance* pode ser entendida como algo que nunca acontece, como aquilo que sempre posterga, empurra para depois, desloca para o futuro, para um futuro que nunca chega. Nesse deslocamento poder-se-ia afirmar que a *différance* supõe um constante processo de diferenciação. A *différance* está no jogo de remetimentos com o outro, jogo a partir do qual as referências são constituídas, num devir permanente em que a identidade fixa é substituída pelos efeitos de um processo contínuo de deslocamento. Essa perspectiva de movimento Derrida pontua em muitas das vezes que é chamado a explicar *différance*:

[...] A *différance* não é uma distinção, uma essência ou uma oposição, mas um movimento de espaçamento, um “devir-espaço” do tempo, um “devir-tempo” do espaço, uma referência à alteridade, a uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, como *différance* (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 34).

Derrida trata da *différance* como um enigma, como “relação com a presença impossível” (DERRIDA, 1991a, p. 52). Essa presença impossível, que no meu entendimento é a marca a partir da qual o pensamento da desconstrução se diferencia da tradição filosófica, será associada, por Derrida, com a noção de alteridade. Se o que a *différance* nos diz é que não há presença possível, então essa alteridade radical está sempre lá, parte integrante de todo ser, de todo sujeito. Nas palavras de Derrida,

Uma certa alteridade – Freud dá-lhe o nome metafísico de inconsciente – é definitivamente subtraída a qualquer processo de apresentação pelo qual o chamaríamos a se apresentar em pessoa. Nesse contexto e com esse nome, o inconsciente não é, como se sabe, uma presença a si escondida, virtual, potencial. O inconsciente difere-se, o que significa sem dúvida que ele se tece de diferenças e também que envia, que delega representantes, mandatários; mas não há nenhuma hipótese de que o delegante “exista”, seja presente, seja “ele-mesmo” em qualquer parte e menos ainda de que ele se torne consciente (DERRIDA, 1991a, p. 53).

Derrida vai trabalhar com a idéia de que o inconsciente freudiano é um dos sinais de que o sujeito não está presente nem a si mesmo. Há nesse sujeito um inconsciente que elimina a possibilidade de se assegurar da sua total presença a si. Diz Derrida:

Graças ao impulso do *pontapé inicial* freudiano, pode-se por exemplo relançar a questão da responsabilidade; em lugar de um sujeito consciente de si mesmo, respondendo soberanamente por si mesmo perante a lei, pode-se utilizar a idéia de um ‘sujeito’ dividido, diferenciado, que não seja reduzido a uma intencionalidade consciente e egológica. E de um ‘sujeito’ que instala progressivamente, laboriosamente, sempre imperfeitamente, as condições *estabilizadas* – quer dizer, não naturais, essencialmente e para sempre *instáveis* – de sua autonomia: sobre o fundo inesgotável e invencível de uma heteronomia (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 211).

A aproximação de Derrida com o pensamento de Freud será a outra maneira de contestar o valor da presença, de atestar a ausência da presença-a-si como algo de que o sujeito possa dar conta. O inconsciente seria essa impossibilidade de assegurar a presença a si do sujeito. A *différance* apareceria, assim, no pensamento de Derrida, como uma espécie de correlato, na filosofia, ao inconsciente que Freud teria indicado na psicanálise: a impossibilidade da presença.

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

portanto, de relação com a alteridade)” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 51). Em outras palavras, a *différance* nada é em si mesmo, tudo só existe num processo de diferenciação. Essa matriz de diferenciação por oposição possibilita a produção das diferenças estruturais das quais se utiliza a metafísica, como nos exemplos citados por Derrida (sensível-inteligível, intuição-significação, natureza-cultura).

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

Isto não significa que a *différance* que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A *différance* é a ‘origem’ não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante das diferenças. O nome de ‘origem’, portanto, já não lhe convém (DERRIDA, 1991a, p. 43)⁴.

Derrida parece estar querendo marcar essa idéia de jogo, de movimento de um sistema de reenvios, sem no entanto fundar uma *différance* inaugural de todas as diferenças. A *différance* vai aparecer como a produção dessas diferenças, que seriam um “efeito da *différance*”. Aqui poderia aparecer o outro sentido do verbo diferir: não ser idêntico, ser outro, não ser o mesmo, dessemelhar-se, diferenciar-se, distinguir-se. Contra uma estrutura binária de suposição de oposições já dadas, um movimento de diferenciação permanente. Contra a totalidade da experiência, rastros que produzem efeitos.

Derrida está propondo, assim, que a idéia de significado seja substituída por um “movimento de significação”, no qual não há presença possível:

A *différance* é o que faz com que o movimento de significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do

⁴ Aqui, optou-se por manter *différance* no original, apesar de no texto citado os tradutores utilizarem *diferença* para traduzir *différance*.

elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro [...] (DERRIDA, 1991a, p. 45).

Ausência de presença, ausência de significado seriam outras hipóteses de compreensão desse quase-conceito de *différance*.

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

Alteridade, o todo outro

Trabalhar com os indecíveis é necessariamente discutir a noção de alteridade. Para isso, pretendo discorrer sobre um texto derridiano no qual a alteridade aparece como uma questão a ser enfrentada pela filosofia. Embora se possa afirmar que a idéia da alteridade está presente em praticamente toda a obra de Derrida, é em *O monolinguismo do outro* que o tema aparece mais explicitamente. O livro é construído a partir de um diálogo imaginário entre o filósofo e um interlocutor, a princípio, inexistente, que funciona na estrutura narrativa como esse outro inexoravelmente presente. Na discussão sobre a ausência de uma língua da qual o sujeito possa se apropriar completamente, Derrida fala dessa separação absoluta do sujeito em relação à sua língua para mostrar que há sempre um outro. A língua do outro sempre pede por uma tradução, há sempre algo de intraduzível nessa língua alheia. Nesse texto ele tensiona o que seria uma aporia máxima da questão da linguagem: eu só tenho uma língua, e eu não tenho essa língua. Ou, nas palavras de Derrida,

Ora, jamais essa língua, a única a que me devoto a falar, tanto que falar me será possível, na vida e na morte, essa única língua, veja você, jamais será minha. Jamais foi minha em verdade (DERRIDA, 1996a, p. 14).

O paradoxo que Derrida explora está numa afirmação que, a princípio, se contradiz: é possível ser monolíngue e, ainda assim, falar uma língua que não é a sua. Nessa divisão dentro da língua estaria a alteridade radical que o filósofo propõe: “Só se fala uma língua, jamais se fala uma só língua”, diz ele (DERRIDA, 1996a, p. 25).

Derrida vai afirmar que a experiência de ser “monolíngue não é jamais de pertencimento, de propriedade, de poder de matriz, de pureza, de ipseidade de qualquer tipo” (DERRIDA, 1996a, p. 44). E vai articular essa impossibilidade de pertencimento e de pertencer a uma língua com a alteridade, ao dizer: “Não falamos senão uma língua – e ela é dissimetricamente, a ele regressando, sempre, do outro, do outro, guardada pelo outro. Vinda do outro, permanecendo do outro, ao outro reconduzida” (DERRIDA, 1996b, p. 57). É no paradoxo dessa língua nunca própria, nunca assimilável, que Derrida coloca a questão da alteridade, desse outro fantasmático, espectral. O filósofo vai se referir a uma estrutura fantasmática, a um duplo que “é o que somos”. Nas palavras do filósofo,

Tal como a falta, essa alienação originária parece constitutiva. Mas ela não é nem uma falta nem uma alienação, não tem falta de nada que a preceda ou a siga, não aliena nenhuma ipseidade, nenhuma propriedade, nenhum si que tenha alguma vez podido representar a sua véspera (DERRIDA, 1996a, p. 47).

Aqui está em jogo a idéia de esse outro, essa alteridade radical, não representar a decretação, pelo pensamento da desconstrução, do fim de um “si” que alguma vez já esteve lá, mas apenas reconhecer que este “si” nunca pôde se representar, se fazer presente. Se fosse possível ter uma língua e apropriar-se dela seria também viável ter uma identidade própria, inabalável, centrada. No entanto, para dar conta dessa impossibilidade, Derrida propõe substituir o conceito de identidade pelo de identificação, noção mais próxima de processo, de movimento, de um devir permanente que nunca se dá completamente. Ter uma língua, nessa analogia com a impossibilidade de ter uma identidade, pode ser também sempre ter apenas uma promessa, promessa que sempre se anuncia na fala, mas que nunca se completa. Nas palavras de Derrida,

Uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação (DERRIDA, 1996b, p. 43).

A partir da discussão sobre a ausência de uma língua da qual o sujeito possa se apropriar completamente, Derrida fala dessa separação absoluta do sujeito em relação à sua língua para mostrar que há sempre um outro, em relação ao qual temos responsabilidade, ao qual sempre teremos de responder, receber, acolher. Se reconhecemos uma alteridade radical no sujeito, precisamos reconhecer também que o sujeito é um totalmente outro de si, é alguém que está repetindo – no sentido de não poder dar conta da origem daquilo que é objeto de sua fala. A afirmação de ausência de origem, fundamento, totalidade ou essência promove esse jogo do nem/nem que terá consequências em diversos campos, inclusive numa área sobre a qual o pensamento de Derrida exerceu forte influência, os estudos de tradução. Afinal, se a impossibilidade da língua própria já indica um outro, o que dizer da tarefa da tradução, de transposição de uma língua a outra? Derrida vai responder a essa questão com uma aporia que lança a tradução no jogo do nem/nem: “Eu não creio que nada seja jamais intraduzível – nem traduzível” (DERRIDA, 2005, p. 20).

Como podemos ousar dizer que nada é traduzível, tanto quanto nada é intraduzível? A que conceito da tradução é necessário apelar para que esse axioma não seja simplesmente ininteligível e contraditório: “nada é traduzível ou nada é intraduzível”? Na condição de uma certa economia que aproxima o traduzível do intraduzível, não como se aproxima o mesmo do outro, mas o mesmo ao mesmo ou o outro ao outro. “Economia”, aqui, significaria duas coisas, propriedade e quantidade: por um lado, aquilo que concerne à lei da propriedade (oikonomia, a lei, nomos, daquilo que é próprio, apropriado a si, em casa – e a tradução é sempre uma tentativa de apropriação que visa transportar para casa, na sua língua, o mais decentemente possível, o sentido mais próprio do original, mesmo se for o sentido mais próprio de uma figura, de uma metáfora, de uma metonímia, de uma catacrese ou de uma indecível impropriedade) e, por outro, à lei da quantidade: quando se fala em economia, fala-se sempre de quantidade calculável. Conta-se e presta-se conta, “one counts and accounts for”. Uma tradução relevante é uma tradução cuja economia, nesses dois sentidos, é a melhor possível, a mais apropriante e a mais apropriada possível (DERRIDA, 2000, p. 19).

A aporia derridiana da tradução estaria nessa apropriação de uma língua, uma língua que já de partida não é nossa. Derrida explora ao máximo essa aporia quando afirma: “Nada é intraduzível num sentido, mas em outro sentido, tudo é

intraduzível, a tradução é o outro nome do impossível” (DERRIDA, 1996a, p. 103). Para ele, isso que chamamos de língua materna – aquela na qual supostamente deveríamos nos sentir em casa – não será jamais puramente natural, própria ou habitável. A ausência dessa naturalidade que emerge na tradução estaria presente, também, naquilo que convencionamos chamar de “texto original”. Mas, se como vimos acima, Derrida problematiza a questão da língua própria, se não há língua própria na qual se possa “se sentir em casa”, então todo original seria desde sempre uma tradução. A tradução que não é nem uma imagem nem uma cópia situa-se nessa indecidibilidade do texto traduzido em relação ao seu “original”. Aqui, vou recorrer à explicação de Lima e Siscar para o interesse do pensamento da desconstrução no problema da tradução, que está ligada ao interesse derridiano nas tradicionais oposições metafísicas:

A desconstrução não é a lógica do mesmo, a existência do outro é deflagrada na tradução, não só como outro texto, mas especialmente como outra língua dentro da própria língua, evidenciando o problema da reconciliação entre as línguas. Questiona-se, dessa forma, a hierarquização entre língua materna e língua estrangeira, essa tradicionalmente vista como secundária, derivada, que vem de acréscimo, aquela como única, interiorizada, a mãe, não havendo pontos de contato entre elas (LIMA; SISCAR, 2000, p. 108, grifo dos autores).

Nos EUA, Spivak, tradutora de *Gramatologia* para o inglês, aponta para a dificuldade de tradução dos textos de Derrida indicando uma aporia da tradução:

Comecei esse prefácio informando aos meus leitores que a teoria de Derrida admite – como também nega – um prefácio questionando a absoluta repetição de um texto. É tempo agora de informar que esta teoria admite – como também nega – a tradução, questionando o privilégio absoluto do original (SPIVAK, 1976, p. lxxxvi).⁵

A tradução como aquilo que afirma e nega ao mesmo tempo, a aporia entre original e tradução que Spivak indica, são elementos dos indecidíveis no pensamento da desconstrução. O incômodo do problema da tradução em Derrida estaria ligado aos seus indecidíveis na medida em que ambos indicam a ausência de origem, de original. O intraduzível seria parte integrante de toda experiência de linguagem, sempre que percebemos que a chamada língua materna – essa que

⁵ As citações de *Éperons* são apresentadas em tradução minha e de Rafael Haddock-Lobo. Os trechos de outras obras em língua estrangeira (inglês, francês e espanhol) são apresentados com a minha tradução.

seria a nossa língua primeira – nunca esteve lá, presente, como algo dado e disponível enquanto tal. A língua se faz, se dá e se apresenta como os indecíveis, sem referência fixa, sem fundamento ou ponto de apoio. Para Derrida, estamos desde sempre numa promessa de tradução que não se completaria, denunciando toda a precariedade do sentido e da origem, estranhos mesmo na língua materna, aquela que deveria ser-nos própria, próxima, apropriada. O problema de tradução se articula com a questão da alteridade na medida em que aponta para a nossa condição de outro, esse outro que aparece no pensamento da desconstrução através de uma série de indecíveis, tema que vou explorar a seguir.

Indecíveis: o jogo do nem/nem

O chão no qual vamos nos mover é movediço – e esse movimento de mover-se ora para baixo, ora para cima, sem nunca nos dar o conforto de uma base sólida, é indicativo das pretensões de Jacques Derrida ao cunhar a expressão *indecível*. Derrida afirma ter extraído a idéia de indecível de um termo do matemático Kurt Gödel e de seus teoremas da incompletude, a partir do qual Gödel constata a possibilidade de construir uma afirmação que ao mesmo tempo não pode *nem* ser comprovada *nem* refutada. É em *La double séanse* que Derrida vai a Gödel para apresentar sua proposição de indecível:

Uma proposição *indecível*, Gödel a demonstrou como possibilidade em 1931, é uma proposição que, estando dado um sistema de axiomas que domina uma multiplicidade, não é nem uma consequência analítica ou dedutível dos axiomas, nem em contradição com eles, nem verdadeiro, nem falso do ponto de vista destes axiomas (DERRIDA, 1971, p. 271).

Derrida vai trabalhar a partir dessa idéia para afirmar que a indecidibilidade pode ser encontrada numa série de signos que têm duplo valor, em palavras que admitem um jogo de contradição e não-contradição: *hymen*, *différance*, suplemento, *pharmakon* e *khôra* são algumas dessas palavras que teriam pelo menos duas significações incompatíveis.

Nem preto nem branco – matizado. Nem dia nem noite – crepúsculo. Nem fora nem dentro – entre. Nem seco nem molhado – úmido, segundo a tese de Rafael Haddock-Lobo (2007). Os *indecíveis* de Derrida parecem fazer questão

de nos lançar não no cinza – o que seria apenas um novo lugar –, mas nos inúmeros matizes que existem entre o preto e o branco, em um deslocamento permanente que obriga a cada vez a nova tomada de posições, que interpela a cada outro. Esse não-lugar é, segundo Haddock-Lobo, “esta linha invisível da dobra, o entre-dobra que não permite que nenhum indecível se decida: isto é, se represente, se apresente, se presente” (HADDOCK-LOBO, 2007, p. 286).

Com os *indecíveis*, Derrida está problematizando as suposições de oposição da metafísica, nos lançando num jogo entre o que não é nem falso nem verdadeiro. Segundo a interpretação de Mônica Cragolini, o pensamento da desconstrução torna patente a nossa insegurança, deixando em suspenso as noções de verdadeiro e falso e as oposições de forma e conteúdo, desmontando as bases sólidas sobre as quais a tradição teria construído o edifício da metafísica:

O pensamento do nem/nem assusta, já que nos coloca nesse lugar (não-lugar) indiscernível, inidentificável do ‘entre’. Diante da metafísica opositiva, caracterizada pelo binarismo, o pensamento da desconstrução se colocou no ‘entre’ das oposições: nem verdade nem falsidade, nem presença nem ausência, se não ‘entre’. O ‘entre’ está apontando para um âmbito de oscilação do pensamento, e Derrida previne para a comodidade metodológica de convertê-lo num novo lugar do pensamento, ou num recurso que assente bases para o pensamento (CRAGNOLINI, 2007)

Demonstrar a ausência de bases sólidas para o pensamento pode ser uma das explicações para aquilo que Derrida chama de “tarefa da desconstrução”. Ao invés de tentar criar fundamentos que se apresentem como alicerces, o trabalho do pensamento da desconstrução seria o de aceitar essa indecibilidade dos conceitos como parte integrante do pensamento. Cragolini chama isso de “pensamentos que tremem” porque são pensamentos que assumem a incerteza, correm os riscos, aceitam a instabilidade. Na chancela de “pensamentos que tremem” ela inscreve três autores: Nietzsche, Blanchot e Derrida. É sobre este último que nos interessa refletir. Na interpretação de Cragolini, o pensamento do rastro assinala que sempre há deslocamentos em relação ao que seria a fonte doadora de sentidos, sempre promovendo remetimentos, de rastro em rastro, sem nunca fornecer nem descanso nem segurança.

É nesse permanente deslocamento que os *indecíveis* estariam diretamente ligados à desconstrução. A indecibilidade se articula com a desconstrução na medida em que

a desconstrução começa com a elucidação sistemática de contradições, paradoxos, inconsistências e aporias constitutivas da conceitualidade, argumentação e discurso da filosofia (GASHÉ, 1987, p. 135).

A desconstrução nos lança no terreno movediço de conceitos que estão incompletos, estão *quase* definidos, mas permanecem como indicadores de fundamentos menos rígidos, mais instáveis.

Os *quase-conceitos*, denominação também utilizada por Derrida para tentar nos manter nesse jogo do nem/nem, seriam outra possibilidade de compreensão dos *indecidíveis*. O que estaria sendo sinalizado nessa prática do nem/nem é a noção de alteridade, de um outro que sempre se faz demonstrar nesse espaçamento, nesses intervalos, nessa distância que se abre *entre*. Para Cragnolini, nos *indecidíveis* está a chance de não converter o outro ou os outros no mesmo e “deixar o pensamento entregue à intempérie, sem resguardo, oscilante e tremendo diante da estranheza não apropriável do outro” (CRAGNOLINI, 2007).

Khôra

Esse texto é um diálogo de Derrida com o Timeu, de Platão, em que Derrida vai discutir o que chama de “o embaraço” de Timeu diante do fato de que “algumas vezes a khôra não parece ser isso nem aquilo, outras simultaneamente isso e aquilo” (DERRIDA, 1995, p. 10). O embaraço viria do fato de que, dentro do texto de Platão, mesmo na mais canônica tradição, as possibilidades de ruptura com a tradição, como diz Derrida, já se apresentam:

Isso pode ser sempre demonstrado (eu tentei fazê-lo, por exemplo, em relação à khôra, de Timeu), que os motivos mais radicalmente desconstrutivos estão dentro do que se chama de platonismo, cartesianismo e kantismo (DERRIDA, 1992b, p. 53).

A leitura desconstrutiva de khôra serviria, assim, a dois propósitos: 1) mostrar que a desconstrução é algo que acontece no interior dos textos; 2) discutir como, mesmo na tradição, aparece essa oscilação que não se dá entre dois pólos, mas entre dois tipos de oscilação – a dupla exclusão, que seria esse jogo do nem/nem e a participação, ou seja, a possibilidade de ser isto e aquilo ao mesmo tempo (como o pharmakón, que é remédio e veneno) (DERRIDA, 1995, p. 13).

Para Derrida, khôra desajusta as polaridades, na medida em que ela mesma não se encaixa em nenhuma inversão. “Khôra não é sensível nem inteligível”, sublinha ele. Isso que o filósofo chamará de *mise en abyme* seria um “movimento de cratera sem fundo, de sorvedouro abissal, de um abismo dentro de outro que regularia o discurso sobre khôra” (DERRIDA, 1995, p. 32). Derrida vai explorar a associação platônica entre khôra e receptáculo para afirmar que

ela [khôra] não ‘é’ nada além da soma ou do processo daquilo que vem se inscrever ‘sobre’ ela, a seu respeito, diretamente a seu respeito, mas ela não é o *assunto* ou o *suporte presente* de todas essas interpretações, se bem que, todavia, não se reduza a elas (DERRIDA, 1995, p. 25).

Khôra, para Derrida, seria a constatação do abismo entre todos os pares de oposição.

Aqui, parece importante pontuar que, na leitura que faz de khôra, John Caputo pretende demonstrar que, para Derrida, khôra funcionaria como uma espécie de alegoria para demonstrar a *différance* (CAPUTO, 1997a, p. 75). Esta, como vimos anteriormente, Derrida associa a um movimento de produção de diferentes, a uma espécie de raiz comum das oposições metafísicas (DERRIDA, 2001, p. 14, 15). Na leitura de Caputo, khôra serve como um exemplo do que ele chama de “impureza” dos conceitos filosóficos.

Khôra se inscreveria nesse jogo de remetimentos que caracteriza a *différance*. Derrida opera com esses remetimentos quando associa khôra como receptáculo de narrativas e diz:

Cada narrativa é, então, o *receptáculo* de uma outra. Somente há receptáculos de receptáculos narrativos. Não esqueçamos que receptáculo, lugar de acolhimento ou de hospedagem (*hypodokhè*), é a determinação mais persistente (não digamos essencial, por razões já evidentes) de khôra (DERRIDA, 1995, p. 55).

Primeiro, Derrida associou khôra a um “por em abismo”, a uma cratera abissal e sem fundo. Depois, coloca nesse abismo o que chama de “receptáculo narrativo”, relacionando khôra a um receptáculo que “dá lugar a todas as histórias” (DERRIDA, 1995, p. 55). Essa idéia de khôra como o que recebe, como aquilo que dá lugar sem ser um lugar, está ligada ao sentido que o texto de Platão dá a khôra. No entanto, Derrida vai problematizar essa idéia de khôra com

receptáculo para que não a tomemos como um lugar físico. Nas palavras de Derrida,

Ela [khôra] não é e esse não-ser só pode se anunciar, isto é, igualmente não se deixar tomar ou conceber, através dos esquemas antropomórficos do *receber* ou do *dar*. Khôra não é, sobretudo não é, um suporte ou um sujeito que daria lugar, recebendo ou concebendo, ou até mesmo se deixando conceber (DERRIDA, 1995, p. 21).

Esse jogo entre ser e não-ser de que fala o filósofo estaria diretamente ligado à concepção de que “há khôra, mas *a* khôra não existe” (DERRIDA, 1995, p. 22). Se tomarmos essa estrutura poderíamos repeti-la em diferentes momentos do pensamento da desconstrução: há estilos, mas *o* estilo não existe; há verdade, mas *a* verdade não existe; há mulher, mas *a* mulher não existe, como se verá mais adiante, na leitura de *Éperons*.

Caputo lembra que é difícil dizer o que é khôra: uma aporia, um enigma? Ele afirma que khôra é uma “terceira coisa” que chamou a atenção de Derrida (CAPUTO, 1997a, p. 84). Essa “terceira coisa”, nem certo nem provável, nem inteligível nem sensível, nem logos nem mito, participaria de ambos os predicados do sensível e do inteligível:

Khôra não é universal (lugar abstrato em geral), nem particular (um determinado lugar), mas alguma coisa radicalmente singular: que se coloca entre cada múltiplo lugar que foi descrito. Como cada singularidade (CAPUTO, 1997a, p. 95).

Caputo também avalia que, para Derrida, khôra é como a *différance*: “um grande receptáculo sobre o qual todo rastro constituído ou marca é impressa pré-originariamente” (CAPUTO, 1997a, p. 97). Ambas, khôra e *différance*, não teriam nenhum significado em si. Essa aproximação entre *différance* e khôra Caputo vai levar ao extremo na reflexão sobre os incalculáveis sexos, proposta por Derrida na entrevista *Coreografias*, como ainda se discutirá neste trabalho. Na associação que Caputo faz entre khôra e *différance*, ele vai apontar em ambas essa característica de “receptáculo capaz de receber o incontável, o inumerável, o incalculável, ‘a invenção do outro’” (CAPUTO, 1997a, p. 105). Para ele, a *différance* seria o nome dessa abertura, desse jogo de rastros, e khôra seria o sobrenome (CAPUTO, 1997a, p. 105).

Esporas – os estilos de Nietzsche

Não-compreender, não-entender, não-saber: essa idéia de não-verdade associada à mulher está em *Éperons*, texto no qual Derrida dialoga com Nietzsche e com a interpretação heideggeriana de Nietzsche. É em *Éperons* que o filósofo vai trabalhar a idéia da mulher como um *indecidível* – aquela que carrega a não-verdade, em oposição ao homem da verdade. Ao macho triunfante, ao que compreende, Derrida vai opor a mulher que carrega a não-verdade, o não-entender. Novamente aparece a idéia do abismo que estava presente na discussão sobre khôra quando Derrida diz que a mulher “talvez seja não-identidade, não-figura, simulacro, o abismo da distância” (DERRIDA, 1979, p. 48). A imagem do “mise en abyme” usada em Khôra reaparece em *Éperons*: “Ela [a mulher] engole, vela pelo fundo, sem fim, sem fundo, toda essencialidade, toda identidade, toda propriedade” (DERRIDA, 1979, p. 50).

Na abordagem derridiana, a mulher vai aparecer como aquela que “talvez não seja alguma coisa” (DERRIDA, 1979 p. 48). Nessa proposição encontro mais ecos de Khôra, que não podia, como vimos acima, ser definida como alguma coisa, porque mesmo se pensada como receptáculo – o que também corresponde a uma imagem feminina – Khôra é sempre o receptáculo de narrativas que se desdobram em novas narrativas. As semelhanças entre esses *indecidíveis* se ampliam quando Derrida vai acrescentar que “não há verdade da mulher, mas é porque esse afastamento abissal da verdade, esta não-verdade é a ‘verdade’. Mulher é o nome desta não-verdade da verdade” (DERRIDA, 1979, p. 50).

Antes de seguir adiante parece útil pontuar que, quando Derrida está afirmando que “há verdade na mulher”, está de fato apontando para mais uma contradição: a mulher, entendida na tradição como não-ser, não-lugar, receptáculo vazio à espera de um preenchimento que lhe forneça sentido, a mulher é, no pensamento de Derrida, aquela que sabe que não há verdade e que a verdade não tem lugar. É desse saber que surge a possibilidade de a mulher ser a verdade – porque a verdade não está em lugar nenhum.

Também seria importante pontuar que, nesta afirmação de que “é no afastamento abissal da verdade que está a ‘verdade’”, pode-se encontrar ecos do pensamento heideggeriano em Derrida. Para Heidegger, o ser – ou a verdade, que para ele são o mesmo – só se mostra se ocultando, num movimento em que a

aproximação impediria o desvelamento. A distância, essa distância que Derrida atribui à mulher, seria, em termos heideggerianos, a *entfernung*, ou “o enigma velado da proximidade”, indicando essa relação entre desvelamento e ocultamento, no movimento daquilo que só se mostra se escondendo. Nesse movimento estariam tanto a verdade quanto a mulher, ambas impossíveis de serem apanhadas. Nas palavras de Derrida,

Isto que não se deixa conquistar é – feminino, isto que não se deve se apressar a traduzir por femininidade, a femininidade da mulher, a sexualidade feminina e outros fetiches essencializantes que são justamente o que se crê conquistar quando se permanece na tolice do filósofo dogmático⁶, do artista impotente ou do sedutor sem experiência (DERRIDA, 1979, p. 54).

Para ele, é esse distanciamento da verdade que levará Nietzsche a escrever colocando a verdade entre aspas. Derrida vai associar o homem ao logos e a mulher à escritura, de tal forma a transformá-la em mais um de seus *indecidíveis*. Esse terreno movediço em que ele coloca a mulher, o terreno do *indecidível*, seria o mesmo solo em que estaria a “verdade”, não como base sobre a qual estaria construído o edifício da metafísica, mas como turfa, uma espécie de argila de consistência macia, formada quase totalmente por matéria orgânica. É nesse tipo de terreno que ele nos joga quando afirma que

a ‘mulher’ se interessa, deste modo, tão pouco pela verdade, ela acredita tão pouco nela, que a verdade a respeito de si não mais lhe diz respeito. É o ‘homem’ que acredita que seu discurso sobre a mulher ou sobre a verdade – tal é a questão topográfica que eu esboçava, que se esquivava também, como sempre, há pouco, quanto ao contorno indecível da castração – diz respeito à mulher. (DERRIDA, 1979, p. 62).

Derrida apontará para diversos textos de Nietzsche nos quais o filósofo alemão associa mulher e verdade, como em *Além do bem e do mal*:

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até

⁶ Aqui, cabe reproduzir a explicação de Rosana Suarez para a expressão “filósofo dogmático” na obra de Nietzsche: “Dogmático, para Nietzsche, é quem impinge aos outros o seu ponto de vista e se proclama juiz da humanidade; quem pensa que o seu desejo é uma ordem; quem defende a sua posição contra “o mal em si”, em prol, evidentemente, do “bem em si”, representado pelo seu saber, a sua verdade. Em suma, o dogmático é um messiânico, um metafísico e um moralista.” (SUAREZ, 2007, p. 37)

agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? (NIETZSCHE apud DERRIDA, 1979, p. 7).⁷

Derrida está explorando a idéia nietzschiana de que a mulher – assim como a verdade – não se deixa conquistar. Ao associar mulher e não-verdade, Derrida vai querer apontar para a manutenção do pressuposto de oposição binária entre homem e mulher, entre verdade e não-verdade. A partir do momento em que a mulher suspende, como diz Derrida, “a oposição decidível do verdadeiro e do não-verdadeiro” (DERRIDA, 1979, p. 32), abre espaço para instalar-se a ausência de fundamentos. A mulher deixa de ser algo, definível a partir da oposição ao homem, e o feminino deixa de ser entendido como oposição ao masculino. O que se abre é uma chance de pensar *mulher* como indecível inscrito nessa ordem do nem/nem, do nem isto nem aquilo. Geoffrey Bennington propõe a distinção entre duas maneiras de pensar o feminino:

A primeira consiste em derivá-lo de uma neutralidade anterior que se teria, na verdade, sempre marcado como o masculino e que portanto é determinada em posterioridade por aquilo que se supõe que ela explique, e a segunda, em marcar como as “qualidades” tradicionalmente atribuídas às mulheres inutilizam a oposição mesma na qual elas foram apreendidas (BENNINGTON; DERRIDA, 1996, p. 152).

Bennington nos lembrará de que, na oposição binária, o termo excluído – o significante, a escritura, a mulher – retorna para assinar o ato de sua exclusão. Poderíamos afirmar que, nesse retorno, a desconstrução acontece.

Derrida vai explorar ainda, nos diversos fragmentos que cita de Nietzsche, o que chama de “tipologia variada”. São mães, filhas, irmãs, solteironas, esposas, governantas, prostitutas, virgens, avós, jovens que ele usa como exemplo para dizer que, assim como não há uma mulher, não há, também, “uma verdade da mulher em si” (DERRIDA, 1979, p. 100). Para Derrida, a mulher eliminaria a possibilidade de decidir entre o verdadeiro e o não-verdadeiro, de certa forma suspendendo, colocando entre aspas, os conceitos que fazem parte do que ele chama de “decidibilidade filosófica” que está inscrita na tradição e jogando por terra a pretensão hermenêutica de encontrar o sentido de um texto. De certa forma,

⁷ Aqui optei por utilizar a tradução brasileira publicada em NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

poderíamos dizer aqui que a mulher, como o indecível que suspende a possibilidade de decidir entre verdade e não-verdade, reforça a operação de desconstrução da presença, tal como foi discutida no capítulo anterior. Há mulheres, nessa tipologia infinita dos fragmentos de Nietzsche, e portanto há verdades, mas não há a verdade que se faz presente por meio do *logos*.

Derrida vai propor a mulher como estilos – aqui, é preciso dar atenção ao detalhe do plural. O filósofo marca que, para que haja isso que Nietzsche nomeia como estilo, simulacro e mulher, é preciso que não exista o estilo, o simulacro, a mulher, nem a diferença sexual, num singular que ele questiona porque ainda apontaria para essência, substância ou fundamento: “Se há estilo, eis o que nos insinua a mulher (de) Nietzsche, deve haver mais de um”, dirá Derrida ao fim de *Éperons* (DERRIDA, 1979, p. 138), quando ele retoma a idéia de abismo ao propor que haja pelo menos duas esporas e, entre elas, um abismo onde se arriscar, perder a âncora. Aqui, no meu entender, o embate final é com a tradição que ainda estaria ancorada, presa, fixada na busca de uma verdade, recusando a lançar-se nesse abismo que o pensamento da desconstrução toma como integrante, íntimo, condição de possibilidade para que haja filosofia.

Outra consequência desse diálogo que Derrida estabelece com Nietzsche diz respeito ao feminismo, que Derrida vai classificar como uma tentativa de transformar mulheres em homens. Ou seja, como um movimento – e a palavra aqui se aplica ao que se convencionou chamar de movimento feminista – que busca instaurar “a verdade”, equívoco dos equívocos, segundo ele:

[...] as mulheres feministas, contra as quais Nietzsche multiplica seu sarcasmo, são homens. O feminismo é a operação pela qual a mulher quer parecer com o homem, com o filósofo dogmático, reivindicando a verdade, a ciência, a objetividade, quer dizer, toda a ilusão viril, o efeito de castração que a isto se junta (DERRIDA, 1979, p. 62).

Esta é, sem dúvida, uma discussão pertinente a este trabalho, mas que será travada na segunda parte, em que vou discorrer sobre quais são as possibilidades e as tensões de uma aliança entre o pensamento da desconstrução e a teoria feminista.

Ilusões topográficas

A crítica de Nietzsche às feministas –ampliada por Derrida – faz pensar nessa dualidade justamente porque as feministas são “acusadas” de tentar se tornar homens, o que só reforçaria essa oposição binária. Deixar o lugar da submissão feminina em busca de emancipação é instalar-se no tradicional lugar masculino? Ou esse movimento pode pretender o impossível e inaugurar o lugar fora de lugar, a dança evocada na reivindicação da feminista anarquista [maverick feminist] do século 19 Emma Goldman: “De nada me serve a revolução se eu não puder dançar”.

A dança de Goldman é apresentada por McDonald como símbolo da liberdade que o movimento feminista não conseguiria oferecer, na medida em que se propõe a proteger e demarcar “o lugar da mulher”. O desejo da dança em Goldman indicaria algo menos topográfico, mais solto, aspiração compartilhada por Derrida quando resiste a fixar a mulher em um local, mesmo que especificamente seu – o que significaria, para ele, o mesmo que encarcerá-la numa prisão domiciliar⁸. Derrida aponta os riscos dessa determinação topográfica:

A senhora [McDonald] não teme que uma vez engajada no caminho dessa topografia nós nos reencontremos forçosamente de volta ao “em casa ou na cozinha”, ou na direção das prisões domiciliares, como se diz em francês na linguagem penitenciária – o que finalmente daria no mesmo? Por que seria necessário que houvesse um lugar para a mulher? E por que um só, um essencial? (DERRIDA, 1992a, p. 99).

Caputo sugere que o mais radical gesto derridiano é o deslocamento em relação a esse “desejo topográfico” (CAPUTO, 1997). Para ele, a reivindicação do movimento feminista de criar lugares para as mulheres nas instituições ou nas estruturas sociais – como o mercado de trabalho, a universidade, a política etc. – representa um “importante mas incompleto feminismo”, apenas o reverso da determinação de confinar as mulheres em casa. Ainda segundo ele, fixar a mulher num lugar seria uma forma de violência: a da classificação, da categorização, do estereótipo.

Caputo questiona também quem estaria autorizado a falar em nome das mulheres e lembra que tudo que é dito em nome da mulher pode ser usado contra

⁸ No original, *assignations à résidence*, expressão que Derrida lembra ter tomado emprestada da linguagem penitenciária (DERRIDA, 1992a, p. 99).

ela, “pode ser posto a serviço das mulheres ou contra as mulheres” (CAPUTO, 1997, p. 142). O perigo de identificar o próprio das mulheres é o risco de aceitar uma definição essencialista para o feminino – separá-las, defender um diferencial, alocar uma distinção ao feminino, estabelecer uma identidade e um lugar fixo para a mulher.

Derrida desconcerta as feministas – para usar uma expressão de Caputo – quando afirma que prefere pensar a mulher como *indecidível*, promovendo uma dança incalculável entre lugares que se deslocam. Nesse movimento, Derrida afirma que se recusar a estabelecer um lugar para a mulher é um pensamento *nem anti-feminista nem feminista*, retomando aqui o jogo do nem/nem que desponta nos *indecidíveis* como a linha de tensão e de significação possível. Pretender não ser nem anti-feminista nem feminista é situar-se no âmbito do que não é nem falso nem verdadeiro, numa tentativa de desorganizar as oposições sem chegar a instituir um terceiro termo, uma “solução”. A indecidibilidade aparece não como indeterminação, mas como “competição entre duas possibilidades ou opções determinadas” (DERRIDA apud CAPUTO, 1997, p. 45).

Em entrevista à filósofa feminista Cristina Perreti, Derrida discorre sobre as complexidades dessa tensão quando afirma que, ao apontar para o feminismo como uma “tradução invertida do falocentrismo”, ele aposta numa dupla estratégia. Nessa duplicidade ficaria, portanto, mantida a tensão da indecidibilidade. Nas palavras de Derrida,

Um trabalho duplo, uma postura dupla, às vezes, supõe contradições, tensões, mas creio que estas contradições devem ser assumidas. Quer dizer que no discurso, na prática, há que se tentar acentuar ambos os níveis, acentuá-los no discurso, no estilo, na estratégia (DERRIDA, 1989, p. 102).

Quando, na mesma entrevista, ele afirma que “toda crítica ao falocentrismo é desconstrutiva e feminista, e toda desconstrução comporta um elemento feminista”, Derrida estaria apontando para uma “aliança” que não se dá sem tensão (DERRIDA, 1989, p. 102).

Derrida incomoda as teóricas feministas que enxergam nessa idéia de “não-verdade da verdade”, presente em *Éperons*, a tradicional associação entre feminino e falta – de identidade, de sujeito, de referências, de fundamentos. Vale a pena considerar que faltas são elementos valorizados – e não desqualificados – no

pensamento da desconstrução. Por isso, sublinho a distinção que Caputo faz entre indecível e ausência. Ele lembra que, na leitura de Spivak para *Éperons*, mulher é o nome da indecibilidade, mas não da ausência⁹.

Assim, o feminino inscrito no campo do não-lugar, do *indecível*, seria pensado fora da condição do fetiche que a *doxa* atribui à feminilidade. A mulher seria aquela que, livre da obrigação falocêntrica de se apresentar como “a verdade”, carregaria na condição de não-verdade a possibilidade de significação (DERRIDA, 1979, p. 86). Essa não-verdade da mulher, que a manteria no âmbito do *indecível*, seria apenas mais um exemplo com o qual o pensamento da desconstrução indicaria a ausência de bases sólidas para o pensamento.

Ao contrário do desejo das feministas de atribuir uma identidade à mulher, seria preciso passar a lidar com a idéia de *identificação*, com a qual Derrida trabalha como forma de deslocar e, assim, escapar do conceito fixo de identidade, deslocamento que terá importantes conseqüências na esfera política.

No entanto, se a hipótese de a mulher ser vista como indecível aparece como um problema para as ativistas políticas, para Caputo é nessa idéia que está a “pequena chance” para que surja algo diferente ou novo, ainda não programado ou coreografado:

É importante ver que esse passo (pas) não é apenas um passo numa dança nietzschiana, mas um quase-chamado levinasiano pelo outro, o chamado por alguma coisa diferente, para o “contrário sexual”, com novas possibilidades de gênero e de diferença sexual. É um chamado pela invenção do outro, por novas possibilidades que vão abrir alternativas entre as atuais armadilhas de gênero, as tentações que nos atraem a repetir de novo e sempre os velhos papéis sexuais e estereótipos sexuais que formam e nos conformam a regulamentar padrões e expectativas (CAPUTO, 1997, p. 154-155).

Gêneros inumeráveis em *Coreografias* incalculáveis seriam a chegada da indecibilidade no arraigado campo das identidades, o que traria conseqüências políticas, como tento demonstrar na segunda parte deste trabalho.

⁹ “(...) mulher é o nome não para o ser e para identidade (o significado transcendental), mas para dissimulação, estilo e talento artístico” (CAPUTO, 1997, p. 158, nota 6).

Força, direito, lei e justiça

Sola singularia existunt

O objetivo aqui é refletir sobre a pergunta formulada por Jacques Derrida: o pensamento da desconstrução tem algo a dizer sobre a justiça? A tentativa de pensar sobre esta questão terá como fio condutor o livro *Força de lei – o “fundamento místico da autoridade”*, em que Derrida discute a diferença entre direito e justiça, o que pretendo demonstrar para, ao final, problematizar esta diferença no âmbito do debate sobre direitos. Tomemos a afirmação derridiana de que “não há direito que não implique a possibilidade de ser aplicado pela força” (DERRIDA, 2007, p. 8). Esta será minha primeira tarefa: demonstrar a conexão existente entre direito e força segundo Derrida. Para isso, pretendo explorar a primeira parte de *Força de lei*, o texto “Do direito à justiça”, apoiado na interpretação de John Caputo em “Justice, If such a thing exists” (CAPUTO, 1997).

Com seu apreço pelo que há de singular na linguagem, Derrida começa a discutir a expressão inglesa “to enforce the law”, inigualável seja no francês, seja no português em que ora escrevo. Para ele, esta expressão nos lembra que “o direito é sempre uma força autorizada”. A aplicabilidade da lei, a possibilidade de que ela seja posta em prática, estaria, para ele, implicada no conceito de justiça como direito. Derrida está problematizando esta ligação “natural” entre justiça e direito. A desconstrução sofre, afirma Derrida. Sofre por não poder encontrar “critério seguro” para diferenciar justiça e direito:

[...] não há direito que *não implique, nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito*, a possibilidade de ser “*enforced*”, aplicado pela força. Kant o lembra desde a *Introdução à doutrina do direito*. Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica –, coercitiva ou reguladora etc. (DERRIDA, 2007, p. 9).

O problema, para Derrida, está em como separar a força implícita no direito, a “força de lei” que dá título ao livro, da violência injusta. Até chegar a apontar para o caráter desconstruível do direito, Derrida vai explorar os

fundamentos do direito e o caráter indeseconstruível da justiça, buscando uma distinção entre direito e justiça, como explica Caputo:

Há uma abertura ou uma distância necessária e estrutural entre a lei e a justiça, e é aí que a desconstrução se situa, nesse abismo ou *khôra*, prestando atenção nas flores da justiça que crescem entre as rachaduras da lei (CAPUTO, 2007, p. 132).

É interessante observar como Derrida promove uma ligação tão indissociável entre desconstrução e justiça que se torna tarefa impossível abordar sua idéia de justiça sem explorar as mais diferentes maneiras pelas quais ele explica o pensamento da desconstrução, que assume os contornos de uma “estratégia de ruptura” ao contestar os protocolos constitucionais sem nunca esquecer que esta ruptura nunca é pura. A ruptura, quando acontece, se dá sempre de forma negociada com estes mesmos protocolos com os quais pretende romper (DERRIDA, 2007, p. 89). Até porque, como ser verà ao final, a resistência não estaria do “lado de fora” daquilo que combate.

Caputo fala em *gap* – palavra que optei por traduzir como *abertura* – e Derrida fala num “intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a deseseconstrutibilidade do direito” (DERRIDA, 2007, p. 27) e explora esta distinção quando lembra que a história dos sistemas legais, dos direitos e das leis é uma história da transformação das leis. As leis são passíveis de aprimoramento, revisão, aperfeiçoamento, crítica, construção e desconstrução (CAPUTO, 2007, p. 16). No entanto, Derrida entende que a justiça não pode ser reduzida à lei nem ao sistema das estruturas jurídicas; ele afirma que a “desconstrução é um chamado à justiça”.

Lembro aqui o contexto desta afirmação. O livro *Força de lei* é constituído por duas conferências realizadas por Derrida nos EUA. A primeira, “Do direito à justiça”, foi proferida num colóquio organizado pela filósofa feminista Drucilla Cornell na Cardoso Law School. O tema do encontro era “A desconstrução e a possibilidade de justiça”, um diálogo com os representantes dos Critical Legal Studies, que no final dos anos 1980 chegavam ao fim de uma década de florescimento. O objetivo dos CLSs era demonstrar que a lei é política, não neutra nem destituída de valores, e o sistema jurídico sustenta os interesses de determinados grupos sociais, formando um conjunto de preconceitos e injustiças. As possíveis contribuições do pensamento da desconstrução para os CLSs

estavam em debate no colóquio do qual participavam juristas, filósofos e teóricos da literatura.

Por isso, é preciso entender o tom de defesa presente no texto de Derrida, que está rebatendo velada ou explicitamente as críticas à desconstrução como um pensamento incapaz de dar conta das exigências do direito e da justiça, na medida em que problematiza as possibilidades do direito e afirma a impossibilidade da justiça. Derrida vai afirmar que a desconstrução quer ter conseqüências, e não permanecer “fechada em discursos puramente especulativos”. Por trás desta afirmação estaria a tal defesa da desconstrução como um pensamento responsável que nos levará a entender, talvez com maior facilidade, o caminho que Derrida percorre para explorar os dois pontos que nos interessam aqui: a afirmação de que a desconstrução é a justiça e a discussão sobre a força de lei.

A mística da justiça

Derrida recorre a um fragmento em que Pascal associa força e justiça:

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

As conexões que Derrida vai fazer a partir dos pensamentos de Pascal o farão a afirmar que “a necessidade da força está pois implicada no justo da justiça”, o que leva a laços indissolúveis de união entre força e justiça. Ainda em Pascal, Derrida vai encontrar uma expressão de Montaigne que integra o subtítulo do livro – o fundamento místico da autoridade:

O costume faz toda equidade, pela simples razão de ser recebida; é o *fundamento místico da autoridade*. Quem a remete a seu princípio a anaquila. (PASCAL apud DERRIDA, 2007, p. 20, grifo meu).

Derrida vai problematizar a idéia de fundação da verdade da justiça e mostrar como o pensamento de Pascal reúne justiça e força e “faz da força uma espécie de predicado essencial da justiça”. Para Derrida, Montaigne recorre a Pascal para

diferenciar direito de justiça, na medida em que Montaigne afirma que não se obedece a leis porque sejam justas, mas porque são leis, porque a autoridade das leis está carregada deste caráter místico citado por Pascal. Derrida toma como exemplo o seguinte trecho de Montaigne:

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

Na associação entre força e justiça Derrida vai ressaltar o problema da violência da lei, demonstrando que nesse caráter místico da autoridade está uma força que já é intrinsecamente violenta desde a sua fundação. Ou, dito em outras palavras, aquilo que funda a lei – a força de lei – só existe a partir de uma violência que se oculta na lei para que esta possa se apresentar como “justa”.

Quero ressaltar uma explicação de Derrida que, me parece, está diretamente endereçada – para usar sua própria expressão no início do texto – a um diálogo com os CLSs. Diz o filósofo:

A justiça – no sentido do direito [*right or Law*] – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo econômico, político, ideológico, que existiria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, segundo a utilidade (DERRIDA, 2007, p. 24).

Se Derrida, num colóquio com representantes dos CLSs, está apontando para o fato de que a justiça não está simplesmente a serviço de uma determinada força social me parece que tem a intenção de problematizar a possibilidade de reivindicação de uma “lei justa”, combinação que ele terminará por nos demonstrar ser uma contradição. Nenhuma lei pode ser justa porque ser justo não é uma mera questão de determinação teórica. Em entrevista com Caputo, ele afirma:

Eu não posso saber se sou justo. Eu posso saber que estou certo. Eu posso ver que um ato meu está de acordo com as normas, com a lei. Eu paro no sinal vermelho. Eu estou certo. Não há problema. Mas isso não significa que sou justo. Falar de justiça não é uma questão de conhecimento, de julgamento teórico. Por isso não é uma questão de cálculo. Você pode calcular o que está certo. Mas o fato de isso estar corretamente calculado não significa que seja justo (CAPUTO, 2007, p. 17).

Ou seja, se na ordem do cálculo é possível, como almejam os CLSs, aprimorar o sistema de leis, torná-lo mais abrangente ou menos discriminatório em relação a determinados grupos, como negros, mulheres ou homossexuais, é preciso também, me parece que está implícito nas afirmações de Derrida, reconhecer que a lei ou o direito nunca serão justos. Se a justiça é, como a desconstrução, a experiência do impossível, e se a lei é sempre violenta, então se trata de discutir as possíveis mudanças nas leis tendo neste pano de fundo a dimensão da tensão que esta tarefa propõe. Perder de vista a violência da lei, a força necessária para sua aplicabilidade, seria também *aderir* a esta violência, abandonando qualquer perspectiva crítica. Manter-se no lugar de tensão – intervindo naquilo que é calculável e desconstruível na lei e reconhecendo o impossível da justiça – seria a tarefa do pensamento da desconstrução, um pensamento que, como diz Derrida, se pretende conseqüente. Não promovendo uma mudança ingênua que fique restrita à ordem do cálculo, mas uma mudança “no sentido da intensificação máxima de uma transformação em curso” (DERRIDA, 2007, p. 14).

Aqui se torna relevante destacar que, propondo esta “intensificação máxima”, Derrida está reconhecendo o valor do cálculo, mas ao afirmar que a desconstrução é a justiça, e que a justiça é impossível, ele não pretende que a simples transformação calculável e calculada seja suficiente. Nas palavras de Caputo:

O que ele quer dizer por Justiça e sua impossibilidade, na forma tipicamente não-ortodoxa e exorbitante da desconstrução, é o singular, a abraâmica exceção da lei, o resto e o fragmento não como uma omissão ou um defeito meramente factual de leis existentes, mas necessariamente estrutural. O singular não é um caso que possa estar subsumido ao universal, não é um espécime de uma espécie, mas o irrepetível, a idiosincrasia irreproduzível (CAPUTO, 2007, p. 135).

É de Caputo, também, a idéia de que a desconstrução surge do amor pela singularidade (CAPUTO, 2002, p. 32):

A desconstrução surge de um amor pela singularidade, de um respeito infinito pela singularidade, que é a primeira marca ou traço do que estou aqui chamando de hiper-real. A desconstrução é um trabalho de diferimento com relação às demandas da singularidade (CAPUTO, 2002, p. 32).

Segundo ele, o que há (“*il y a*”) são somente singularidades (CAPUTO, 2002, p. 37). Nesta valorização da singularidade estaria a chance de compreender

a afirmação derridiana de que a desconstrução é a justiça. Na medida em que a justiça só poderia ser alcançada em respeito a esta singularidade irreduzível, e na medida em que a desconstrução é este amor à singularidade, como explica Caputo, a desconstrução é a justiça por ser a desconstrução uma promessa constantemente renovada de encontro com esta singularidade. Retomemos as afirmações de Derrida em *Força de lei*, em que ele distingue o direito como desconstruível e a justiça como não desconstruível, questão que ele apresenta em três proposições (DERRIDA, 2007, p. 27):

1. A desconstrutibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível.
2. A indeconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde.
3. Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está presente, ainda não ou nunca, existe a justiça.

Mais uma vez volto a Caputo, que na leitura deste trecho de *Força de lei* afirma que a maneira de responder à questão do que a desconstrução tem a ver com a possibilidade de justiça é dizer “sim, sim”:

Sim, porque a desconstrução torna a justiça possível, torna possível pontuar a lei com justiça, desconstruir – ou seja, abrir – a lei para a justiça, cada vez que a lei tende a dobrar-se sobre si mesma e se tornar legalista, estando mais ligada ao formal, à legalidade ou à legitimação e retitude do que à justiça. Sim, outra vez, porque a justiça torna a desconstrução possível, porque a indeconstrutibilidade da justiça em conjunção com a desconstrutibilidade da lei faz a desconstrução trabalhar, é o que desconstrucionistas fazem para viver, como eles preenchem seus dias, para que a justiça seja o que a desconstrução é. Sim, sim, não só a ‘desconstrução e a possibilidade de justiça’, como o título da conferência, mas também ‘justiça e a possibilidade da desconstrução’ (CAPUTO, 1997, p. 133).

Este “sim, sim” a que Caputo se refere é sempre uma resposta ao singular, à alteridade, àquilo que está fora da ordem do cálculo e da regra. Este “sim, sim” seria a responsabilidade inicial, original – se é que se pode usar esta palavra sem cair no risco de buscar uma origem – à qual estamos submetidos desde sempre, da qual não seria possível estar “fora”.

Será preciso aqui tentar compreender a justiça e a desconstrução como uma experiência do impossível, que Caputo explica como a tensão, a aporia, um devir radical, como uma abertura dos horizontes de possibilidades (CAPUTO,

1997, p. 134). Articular justiça e singularidade é, lembra Caputo, o que Derrida chama de “aporias da justiça”. Só existe justiça se existir aporia, onde o caminho está bloqueado. Se o caminho está livre, então se está apenas seguindo a lei, aplicando a lei em seus horizontes possíveis, programáveis e calculáveis. Esta distinção entre justiça e lei Derrida quer marcar ao longo de toda a conferência. Ao diferenciar justiça e direito, Derrida confere à justiça as características de “infinita, incalculável, rebelde às regras, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica”, enquanto coloca o direito como “um dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, um sistema de prescrições regulamentadas e codificadas” (DERRIDA, 2007, p. 41), problema imenso na discussão, por exemplo, dos direitos das mulheres ou na defesa dos direitos humanos.

Aqui, é preciso aceitar que a distinção que Derrida faz entre justiça e direito não é opositiva ou metafísica, mas uma forma de distinguir aquilo que, para a *doxa*, está intrinsecamente e naturalmente ligado. Derrida inscreve a distinção entre direito e justiça num campo em que não se pode fazer distinções, na medida em que o direito pretende ser exercido em nome da justiça e que a justiça exige a força de instalação para exercer o direito (DERRIDA, 2007, p. 43).

Mais uma vez ele vai problematizar categorias metafísicas ao tentar demonstrar que a “*decisão* entre o que é justo e o que é injusto nunca é garantida por uma regra”. Ou seja, voltamos ao ponto da ausência de fundamentos que nos permita afirmar que algo é justo ou que é injusto. Na medida em que, para Derrida, o direito está apenas ligado a uma regra, é possível dizer que tal decisão está em conformidade com esta regra, mas não é possível recorrer a um fundamento que nos garanta que tal regra é justa. A impossibilidade de afirmar que “sou justo” é apontada por Derrida como um dos aspectos inerentes à alteridade, na medida em que a justiça está sempre ligada ao outro:

Justiça, se ela deve ser feita com o outro, na infinita distância em relação ao outro, é sempre desigual em relação ao outro, é sempre incalculável. Você não pode calcular a justiça. Levinas diz em algum lugar¹⁰ que a definição de justiça – que é pequena, mas que eu amo, que eu penso que é realmente rigorosa – é que justiça é a relação com o outro. Isso é tudo. Só se você se relaciona com o outro como outro, então alguma coisa incalculável aparece, alguma coisa que não pode ser reduzida à lei ou à história das estruturas legais (DERRIDA apud CAPUTO, 1997, p. 18).

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa : Edições 70, 2000.

Essa relação com o outro em que aparece algo de incalculável seria o que Duque-Estrada chama de Lei da *différance*, segundo a qual “as coisas nunca se mostram em si mesmas, mas segundo um regime de diferenças”. Esta Lei é a que nos coloca *diant de*. Nas palavras de Duque-Estrada:

(...) trata-se de uma condição de estar diante e, ao mesmo tempo, paralisado, sem ter acesso ao que se está diante de; condição de estar relacionando, numa relação impossível (‘relação sem relação’, diz Derrida), ao que é tão legível quanto ilegível. Condição, enfim, de estar diante: do texto, da lei do texto, do querer dizer do autor, de um acontecimento, das leis do direito, de um objeto, de si mesmo etc. (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 52)

Esta que seria a Lei da singularidade aparece, por exemplo, na leitura que Derrida faz de um texto de Kafka, *Diante da lei* (KAFKA apud DERRIDA, 1985, p. 100). No texto de Kafka, um camponês se apresenta “diante da lei” ao se colocar diante de uma porta, a porta da lei, a qual ele jamais atravessará.

- Será possível entrar mais tarde?, pergunta o camponês diante da recusa do guarda em deixá-lo passar.
- É possível, diz o guarda, mas não agora. (KAFKA apud DERRIDA, 1985, p. 100)

O camponês decide esperar e, acomodado pelo guarda próximo à porta, ele espera durante anos. Em todas as inúmeras tentativas que faz de entrar, ouve do guarda a mesma negativa. Por vezes o guarda submete o camponês a perguntas sobre sua pátria, mas são questões feitas com indiferença, “à maneira dos grandes senhores”, descreve Kafka. Até que, depois de toda a espera, o camponês está prestes a morrer quando pede para fazer uma última pergunta:

- Se cada um aspira pela lei, o que há para que eu tenha esperado durante tantos anos e ninguém tenha me chamado a entrar?

E o guarda responde:

- Aqui, nenhum outro além de você poderia ter entrado, já que esta entrada não foi feita para outro além de você. Agora, eu me vou e eu fecho a porta. (KAFKA apud DERRIDA, 1985, p. 101)

Um dos interesses de Derrida no texto de Kafka é o que ele chama de o “paradoxo” ou de o “enigma” de estar diante da lei (DERRIDA, 1985, p. 104). Na leitura deste texto, Derrida parte da idéia de que a paralisia do camponês diante da

lei é a demonstração da inacessibilidade da lei, a mesma inacessibilidade da literatura:

Isso que nos mantém parados diante da lei, como o camponês, não é também o que nos paralisa e nos retém diante de uma narrativa, sua possibilidade e impossibilidade, sua lisibilidade e sua inlisibilidade, sua necessidade e sua interdição, que são também as da relação, da repetição e da história? (DERRIDA, 1985, p. 114)

Essa lei inacessível é a lei da singularidade, a que nos coloca na condição de “estar diante daquilo que se quer invadir, penetrar, apropriar, fazer seu, ter a experiência, entrar em contato, tornar próprio, unívoco” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 52). A lei, como tal, é inacessível, e a lei é definida pela sua inacessibilidade, a lei está interdita mesmo quando, no texto de Kafka, as portas estão abertas. “A lei não é para ser vista ou tocada, mas para ser decifrada”, diz Derrida (DERRIDA, 1985, p. 115).

Esta ligação da lei com a alteridade vai aparecer na leitura que Derrida faz do texto de Kafka quando ele sublinha que a permissão do guarda, que aparentemente foi recusada, de fato foi “retardada, adiada, diferida” (DERRIDA, 1985, p. 102). Neste movimento, neste deslocamento, está não uma interdição, mas uma *différance*¹¹. Nesta idéia de espaçamento podemos vislumbrar, também, a questão derridiana da lei como ausência de fundamento, como aquilo que se dá como *différance*, como movimento, como *indecidível* – a indecidibilidade da lei que Derrida compara à indecidibilidade do texto¹².

Essa porta que estaria endereçada ao camponês, mas pela qual ele nunca chega a passar, seria a porta da lei da singularidade, sobre a qual Derrida afirma:

¹¹ Aqui vale lembrar que, para Derrida, *différance* remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva. (DERRIDA, 2001, p. 14). É através de uma análise semântica do verbo *diferir* (do latim *differre*, em francês *différer*) que Derrida chega à idéia de *différance* como temporalização, adiamento. *Différance* pode ser atrasar, adiar, pode ser “a ação de remeter para mais tarde” (DERRIDA, 1991a, p. 38). Nesse sentido, a *différance* pode ser entendida como algo que nunca acontece, como aquilo que sempre posterga, empurra para depois, desloca para o futuro, para um futuro que nunca chega. Neste deslocamento se poderia afirmar que a *différance* supõe um constante processo de diferenciação.

¹² Aqui sinto necessidade de repetir o gesto de Duque-Estrada e esclarecer do que Derrida está falando quando fala de texto: “Gostaria de recordar que o conceito de texto que eu proponho não se limita nem à grafia, nem ao livro, nem mesmo ao discurso, menos ainda à esfera da semântica, representativa, simbólica, real ou ideológica. O que eu chamo de ‘texto’ implica todas as estruturas ditas ‘reais’, ‘econômicas’, ‘históricas’, socioinstitucionais, em suma, todos os referenciais possíveis. Outro modo de recordar, uma vez ainda, que não há extratexto” (DERRIDA apud DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 49, nota 19).

(...) sua porta não olha senão para você, ela é única e singularmente destinada, determinada para você. No momento em que o homem chega ao seu fim – ele vai morrer em breve – o guarda lhe indica que ele não chega à sua destinação ou que sua destinação não chega até ele (DERRIDA, 1985, p. 128).

Nessa impossibilidade de chegar à destinação estaria a singularidade de cada texto, de cada outro, e ao mesmo tempo a inacessibilidade de cada texto, de cada outro. Reconhecer esta impossibilidade seria, para o pensamento da desconstrução, a forma de responder “sim, sim”, a maneira de esgarçar a responsabilidade até o seu extremo.

“É a um acréscimo de responsabilidade que a desconstrução faz apelo”, diz ele (DERRIDA, 2007, p. 38). Seria importante discutir como se dá este aumento, esta ampliação da responsabilidade que a desconstrução propõe, na medida em que ela tem sido freqüentemente criticada por ser niilista ou de não levar a nenhuma atitude conseqüente. No entanto, Derrida diz que a desconstrução não se deve deixar levar por nenhum “sono dogmático” (DERRIDA, 2007, p. 38), mas manter-se naquilo que ele chama de “exigência de um aumento ou de um suplemento de justiça” (DERRIDA, 2007, p. 39). Aqui, me arrisco a dizer que Derrida estaria fazendo um chamado para que o pensamento da desconstrução possa, ao admitir e tomar como dado as aporias do direito, escapar ao mesmo tempo das ingenuidades e das violências que hoje pautam os discursos em defesa de “direitos”, sem que se problematize a força necessária para a instauração destes “direitos” nem muito menos se questione o interior do sistema jurídico, ao qual os movimentos de direitos se dirigem com demandas de legitimação de causas que são, elas também, impossíveis de ser justas.

É preciso “ser justo com a justiça” (DERRIDA, 2007, p. 37). E de que forma ele defende que o pensamento da desconstrução pode fazer justiça à justiça? Questionando os limites do aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça. Esta atitude de questionamento seria uma espécie de ampliação de reivindicação de justiça e não algum tipo de niilismo que apontaria as imperfeições da lei. Na medida em que Derrida já toma como ponto de partida que a lei é imperfeita para fazer justiça, ele mais uma vez promove um deslocamento quando propõe pensar não na lei, mas na possibilidade de justiça dentro do impossível que é ser justo.

Ao invés do discurso da igualdade – esta sim, impossível – Derrida tomará de Levinas a idéia do totalmente outro e proporá a substituição do cálculo da igualdade pela “dissimetria absoluta”. Troca-se aí, portanto, o que, a meu ver, é uma troca entre a ingênua busca pela igualdade e o reconhecimento desta impossibilidade, ponto de partida, também, para a possibilidade de que algo de justo aconteça. Quero discorrer aqui sobre o que Derrida chama de três exemplos de aporias da justiça e do direito, entre as quais o pensamento da desconstrução se encontra e se desloca (DERRIDA, 2007, p. 43).

As três aporias do direito

1. A regra

Para Derrida, a regra está fora do âmbito da justiça; está inscrita na ordem do cálculo. Ele começa o debate sobre a aporia da regra problematizando a noção de liberdade e contestando a idéia corrente de que, para ser justo ou injusto, devo ser “livre e responsável por minha ação, por meu comportamento, por meu pensamento, por minha decisão” (DERRIDA, 2007, p. 43).

A questão passa a ser, numa primeira abordagem, saber qual tipo de liberdade de que estamos tratando quando a premissa para que a decisão do que é ou não justo é a de que esta decisão tenha seguido algum tipo de prescrição ou de lei. O que Derrida vai afirmar é que o simples ato de aplicar uma regra em nada tem a ver com tomar uma decisão justa. “Simplesmente porque não houve, nesse caso, decisão”, diz (DERRIDA, 2007, p. 43). Ou seja, aplicar a lei, agir em conformidade com a regra, decidir se um ato está ou não dentro da lei, não é fazer justiça. Aqui, ele retomará o tema da singularidade ao defender que a decisão de um juiz, para ser justa, não pode se limitar a seguir uma regra, mas a “reinstaurar” a lei, como se a cada julgamento o juiz reinventasse a lei, garantindo o “frescor da justiça” a cada vez que a lei fosse aplicada. Derrida começa a antecipar o que será a segunda aporia, a questão do indecidível:

Para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio (DERRIDA, 2007, p. 44).

Novamente o tema da responsabilidade vai aparecer. Desta vez, Derrida vai apontar para o papel do juiz. Sua possibilidade de ser livre, justo e responsável diz respeito não ao fato de ele ter sido correto no cálculo em relação à regra ou à lei. Derrida também não vai considerar uma decisão responsável aquela que acontecer de forma improvisada ou estiver fora de qualquer tipo de regra ou princípio. É da tensão entre uma decisão que é tomada não apenas com base na lei, mas também não à margem da lei que Derrida vai situar a justiça como mais um indecível. Segundo ele, o paradoxo entre estas duas posições que parecem inconciliáveis – nem estar restrito ao cálculo da lei nem estar à margem da lei – reside na impossibilidade de afirmar que alguma decisão é justa.

No lugar de “justo”, podemos dizer legal ou legítimo, em conformidade com um direito, regras ou convenções autorizando um cálculo, mas com um direito cuja autoridade fundadora apenas faz recuar o problema da justiça (DERRIDA, 2007, p. 45).

2. O indecível

Em *Força de lei* Derrida apresenta aquela que me parece a melhor explicação para seus *indecíveis*:

Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve entretanto – é de dever que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável (DERRIDA, 2007, p. 47).

Derrida propõe a indecidibilidade como uma prova a ser atravessada, sem o que não há uma decisão “digna desse nome”. Ele sublinha o fato de que, uma vez superada a indecidibilidade, o indecível torna-se uma espécie de espectro, de fantasma que se mantém assombrando toda e qualquer certeza que pudesse garantir a justiça de uma decisão. Na medida em que se admite a indecidibilidade como parte integrante de toda decisão que se pretenda ser justa, admite-se também a assombração que impede de afirmar que uma decisão foi justa.

É em Caputo que localizo uma leitura para este paradoxo da indecidibilidade. Para ele, este fantasma da indecidibilidade mostra-se como condição de possibilidade para agir e decidir: “A única coisa que pode ser

chamada de justa é uma ação singular numa situação singular, e isto somente no instante da decisão” (CAPUTO, 1997, p. 138).

Aqui talvez seja possível localizar um dos traços desta responsabilidade hiperbólica que Derrida atribui à desconstrução. Embora muitos de seus críticos afirmem que a desconstrução é irresponsável, na medida em que retira os fundamentos e a verdade e não teria nada a oferecer em troca, é Caputo quem faz a defesa do pensamento da desconstrução ao afirmar que a desconstrução é a responsabilidade em si, oferecendo aí uma visão do que seria o lugar da desconstrução na filosofia:

Ele [Derrida] não quer que a filosofia seja como um juiz sentado, mas sim como um nômade vagabundo, sempre em movimento, sempre indo a algum lugar, sem condições, sem possibilidade de ficar parado. Ele corre sempre que, a qualquer momento, recebe um chamado do “outro” que o intima a agir (CAPUTO, 1997, p. 51).

Neste movimento, que a muitos pode parecer apenas errante, está a chance de “afirmação da alteridade irreduzível”, para usar uma expressão de Caputo. Esta afirmação do outro, esta invenção do outro como um chamado ao qual só se pode dizer “sim, sim”, é o que está no cerne da questão da indecidibilidade da justiça. Ouvir o clamor do outro é sair da ordem do cálculo e admitir a indecidibilidade de uma decisão que se pretende justa.

Quando Derrida aponta para a aporia da indecidibilidade do direito, cujo objetivo final é decidir com justiça, sabendo desde o início que esta justiça é inalcançável, defende uma idéia de justiça infinita. “A desconstrução é louca por essa justiça. Louca por esse desejo de justiça”, diz ele (DERRIDA, 2007, p. 49).

3. Terceira e última aporia

A justiça incalculável manda calcular (DERRIDA, 2007, p. 55). Quem leu Derrida convocando a desconstrução a ser uma estratégia de ruptura (DERRIDA, 2007, p. 88) pode achar estranho que ele reconheça o cálculo como parte da justiça, embora inúmeras vezes ele afirme que o cálculo é necessário e dele se deve valer. No entanto, ele também diz que só há justiça quando o acontecimento ultrapassa a ordem do cálculo e das regras. Aqui se trata de reconhecer que, mesmo no limite do incalculável da justiça, há cálculo. Sobretudo o que nos

interessa aqui é trazer a defesa que Derrida faz de que este cálculo que se impõe como impedimento à justiça não sirva de pretexto para justificar qualquer tipo de não-engajamento nas lutas políticas e jurídicas.

Vale relembrar o contexto do debate dos CLSs: no final da década de 1980, nos EUA, quando Derrida proferiu a conferência “Do direito à justiça”, o que estava em debate era a associação do sistema jurídico com um conjunto de preconceitos e injustiças contra grupos como negros, mulheres e homossexuais. Derrida vai pontuar que todos os avanços emancipatórios vão impor a reconsideração e a reinterpretação dos fundamentos dos direitos. No entanto, aqui vale apontar para mais uma tensão com a qual Derrida trabalha. De um lado, ele afirma a positividade dos ideais emancipatórios. De outro, propõe uma permanente reavaliação destes ideais:

Nada me parece menos perempto do que o clássico ideal emancipador. Não se pode tentar desqualificá-lo hoje, de modo grosseiro ou sofisticado, sem pelo menos alguma leviandade. É verdade que também é necessário, sem renunciar a esse ideal, pelo contrário, reelaborar o conceito de emancipação, de franqueamento ou de libertação, levando em conta as estranhas estruturas que descrevemos neste momento (DERRIDA, 2007, p. 57).

O jogo do nem/nem reaparece aqui como um problema – não renunciar às lutas emancipatórias, mas sempre reelaborar este conceito. Esta seria a responsabilidade do pensamento da desconstrução: apontar para a necessidade de manter-se dentro desta aporia, do cálculo do incalculável como o âmbito no qual a justiça, esta justiça impossível que acontece no clamor do outro, torna-se um indecidível sobre o qual se deve decidir.

Hipérbole da responsabilidade

Como tentei mostrar, o pensamento da desconstrução propõe uma hipérbole da responsabilidade, uma espécie de excesso neste “sim, sim” à alteridade radical, ao todo outro – para ficar com os termos levinasianos que Derrida termina por incorporar. No entanto, talvez ainda falte discutir como esta responsabilidade se dá. Há um caráter afirmativo neste “sim, sim” que confere ao singular a qualidade de unicidade, de apelo a cada vez, a cada outro. Como manter esta hipérbole da responsabilidade quando se trata de atuar no campo político?

Derrida, me parece, está promovendo aqui um encontro de singularidades. Quem pode dizer “sim, sim” é um sujeito já afetado por uma alteridade intrínseca, na qual ele está desde sempre inserido. Este sujeito, que não é o sujeito da tradição Iluminista, deverá responder ao singular, reconhecendo que ele também carrega o traço desta singularidade. Teríamos, portanto, um encontro de singularidades que destitui o campo da universalidade como lugar para respostas. Em outras palavras, seria possível afirmar que o pensamento da desconstrução estaria, em certa medida, propondo o fim da *pólis*, o fim do campo político, a ser substituído pelas singularidades?

Quando vier a discutir a aliança entre desconstrução e feminismo, pretendo refletir sobre como o pensamento da desconstrução pode manter-se neste jogo do nem/nem ao aceitar bandeiras políticas como as do movimento feminista, sem nem aderir ingenuamente a elas nem deixar de reconhecer seu valor. Desta tensão surgirá a idéia de uma responsabilidade hiperbólica, que está sempre por se dar, que é uma promessa do que ainda virá, e que se sustenta na linha tênue em que a manutenção desta tensão não permita que o pensamento da desconstrução seja simplesmente apropriado por ativistas, transformando-se em “um conjunto disponível de procedimentos regrados, práticas metódicas, caminhos acessíveis” (DERRIDA, 2007, p. 73). Ou seja, se não é possível discorrer sobre quais seriam, para o pensamento da desconstrução, os atos ou as práticas desta responsabilidade hiperbólica, é justamente porque Derrida pretende manter a desconstrução como “uma certa experiência do impossível” (DERRIDA, 2007, p. 73). É no reconhecimento desta impossibilidade que está a chance de aparecimento das singularidades.

O sujeito como fábula

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

Jacques Derrida

Ao pensamento da desconstrução – ainda que não apenas a ele – atribui-se a liquidação do sujeito, um gesto que, entre outros “relativismos”, contribuiria para o desmantelamento de valores e a ausência de um projeto que dê conta dos

desafios do mundo contemporâneo. A suspeita que recai sobre as filosofias críticas do sujeito, entre as quais está incluído o pensamento da desconstrução, quem explica é Paulo Cesar Duque-Estrada:

Suspeita-se que estaríamos hoje, e cada vez mais, sendo levados a concluir, constrangidos pela própria realidade dos fatos, que as chamadas filosofias críticas do sujeito, compreendendo-se aí a própria desconstrução, no seu compromisso de promover um descentramento ou uma desconstrução do sujeito, acaba não tendo, efetivamente, nada de substancial ou significativo a oferecer; quando se tem em vista o exercício de uma política coerente, ou quando se quer construir uma teoria da ação capaz de atender às necessidades de mudança, atualmente urgentes, para não dizer dramáticas, no âmbito da política (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 247).

O autor nos remete a uma das questões centrais deste trabalho: se todos os ideais modernos de emancipação foram construídos tendo como base uma razão centrada no sujeito, e se o pensamento da desconstrução abala, rompe, desloca e abre uma fenda nessa base que deixa de ser sólida, o que esse pensamento teria a oferecer diante dos inúmeros desafios do mundo contemporâneo? O que se pretenderá discutir no próximo capítulo é que contribuição o pensamento da desconstrução pode oferecer diante dessas questões políticas, uma contribuição que, ao contrário do que afirmam muitos dos seus críticos, está fora do âmbito do niilismo ou de uma atitude conservadora. Por ora, pretendo demonstrar como Derrida encara a acusação de que o pensamento da desconstrução teria “liqüidado o sujeito”.

Derrida irá questionar esse pressuposto da existência de um sujeito centrado que teria sido liqüidado. Em entrevista a Jean-Luc Nancy, ele afirma que o sujeito não foi liqüidado porque “nunca esteve lá”. Para ele, o sujeito está reinterpretado, deslocado, reinscrito, mas não liqüidado:

O diagnóstico de liqüidação do sujeito denuncia em geral uma ilusão, ele acusa: se quis liqüidar, se acreditou que fosse possível fazê-lo, e nós não deixaremos fazê-lo. O diagnóstico implica portanto uma promessa: nós iremos fazer justiça, nós vamos salvar ou reabilitar o sujeito (DERRIDA, 1992c, p. 270).

Quando questiona essa “liqüidação” que nunca houve, mais uma vez ele promove um deslocamento da questão. Ao invés de debater com Nancy se o pensamento da desconstrução – numa sequência de pensadores que começaria em Nietzsche, passaria por Heidegger, Freud, Althusser, Lacan e Foucault – teria sido mais um a

promover essa “liquidação”, o primeiro movimento de Derrida é desconstruir as duas premissas, apresentadas em forma de pergunta, com as quais Nancy havia começado a entrevista: 1) quem vem depois do sujeito?; 2) um certo discurso havia concluído pela sua liquidação?

No deslocamento dessas duas perguntas que constavam nos termos do convite feito por Nancy a Derrida, ele contrapõe com duas outras questões: 1) o que advém do problema das pressuposições clássicas do sujeito?; 2) quem ou o que responde à questão do “quem”?

No diálogo com Nancy, Derrida propõe que se “desomogeeinize” a referência a qualquer coisa como o Sujeito: “Nunca houve para ninguém O Sujeito, eis o que eu gostaria de começar por dizer. O sujeito é uma fábula” (DERRIDA, 1992c, p. 279). A colocação da questão do sujeito faria parte de um pensamento que insiste em afirmar a existência de um ser-presente. Como se viu, Derrida parte dessa impossibilidade da presença para apontar para uma fenda, uma abertura inexorável à alteridade.

No diálogo com Nancy, ele aponta para aquilo que estaria ordenado em torno da idéia de um ser-presente: a presença a si, a identidade, a propriedade, a personalidade, o ego, a consciência, a vontade, a intencionalidade, a liberdade e a humanidade. Essas seriam algumas das marcas que a tradição atribuiria a um sujeito estável.

A essas características o pensamento da desconstrução se opõe apresentando *indecidíveis* como *différance*, rastro, iterabilidade e ex-apropriação. É na linguagem que ele localiza esse primeiro movimento de impossibilidade de presença, quando diz:

Primeiro efeito ou primeira destinação da linguagem: me privar ou também me entregar à minha singularidade. Ao suspender minha singularidade absoluta na fala, eu abduco num mesmo golpe da minha liberdade e da minha responsabilidade. Eu não sou mais eu mesmo, só e único, a partir de quando eu falo (DERRIDA, 1999, p. 87).

O papel da linguagem no reconhecimento dessa divisão intrínseca ao sujeito também aparece na entrevista *Posições*, quando, interpelado sobre o desaparecimento do sujeito, ele responde: “Eu nunca disse que *não havia sujeito da escrita*. Também nunca disse que não havia sujeito” (DERRIDA, 2001, p. 96). Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta acrescentaram à entrevista notas de

redator, nas quais pretendem assinalar ou prestar mais esclarecimentos sobre determinadas declarações de Derrida. Nesse ponto grifado em que Derrida se refere ao sujeito da escrita, a NR 47 remete o leitor de *Posições para Freud e a cena da escritura*, no qual o filósofo diz:

O sujeito da escrita não existe, se por isso se entende alguma solidão soberana do escritor. O sujeito da escrita é um sistema de relações em camadas: da lousa mágica, da psique, da sociedade, do mundo. No interior dessa cena, a simplicidade pontual do sujeito clássica é impossível de ser encontrada (DERRIDA, 2002a, p. 222¹³).

Com a condicionante “se por isso se entende alguma solidão soberana do escritor” o filósofo parece querer dizer que não existe um determinado sujeito da escrita, mais uma indicação de que esse sujeito da razão universal, quando lançado no âmbito da linguagem – e ele está desde sempre lançado no âmbito da linguagem –, é o sujeito da alteridade, da *différance*, do rastro.

A aproximação de Derrida com o pensamento de Freud será a outra maneira de contestar o valor da presença, de atestar a ausência da presença-a-si como algo de que o sujeito possa dar conta. O inconsciente seria essa impossibilidade de assegurar a presença a si do sujeito, que passa a ser entendido como um sujeito descentrado, um outro de si, estranho a si mesmo, nem presença nem ausência, lançado na indecidibilidade com que o pensamento da desconstrução incomoda.

Para Derrida, na escritura – seja na fala, seja na escrita –, uma vez lançado na linguagem, o sujeito está “mise en abyme”, para usar uma expressão do próprio filósofo. Esse abismo não está dado pela existência de um determinado outro que me seja inacessível, mas por um outro que me habita e que já me é inacessível antes mesmo que eu possa me dar conta da inacessibilidade dos outros. Essa relação com a alteridade, que procurei discutir, aparece na maneira com que Derrida enfrenta a questão da responsabilidade, como veremos a seguir.

¹³ A página mencionada pelos autores da entrevista é 335, que corresponde à edição francesa. Estou me referindo à página da edição brasileira, conforme bibliografia.

Sim, sim

O sujeito não estaria liquidado porque o sujeito nunca esteve lá. E nunca esteve lá porque haveria, na gênese da sua divisão e do seu descentramento, um “sim, sim” que responde à alteridade, este “sim, sim” com que Derrida trabalha parte de uma resposta que é dada “antes mesmo que se possa formar uma questão” (DERRIDA, 1992c, p. 275). Ou seja, antes mesmo que o sujeito possa pretender ter autonomia, o “sim, sim” já está dado, trazendo para a relação a si a marca da alteridade, do rastro, da *différance*. Essa resposta que aparece antes mesmo de que haja uma questão é, para Derrida, onde alguma coisa como o homem ou como o sujeito pode aparecer. Essa resposta, que é sempre dada ao outro, “precede qualquer tipo de identificação a si porque a este apelo eu não posso não responder, ter já respondido, mesmo se eu acredito que respondi ‘não’” (DERRIDA, 1992c, p. 276).

Este “sim, sim” abalaria qualquer projeto de centramento de um sujeito clássico, na medida em que traz para dentro da compreensão do sujeito esse abalo que o outro, o diferente, o estranho a si – e não o próprio de si – insere uma ferida que impediria a formação de uma identidade estável pela qual o sujeito possa responder. Esta resposta primeira, este “sim, sim” que estaria sempre ligado à abertura ao outro quem explica é Rodolphe Gasché:

O “sim, sim” abre nada menos do que o sonho de uma clausura em que toda a alteridade estaria nela compreendida, uma clausura interna ou externa na qual não haveria nenhum espaço para uma resposta desde que, com esta clausura, o lugar do outro seria, pareceria, totalmente eliminado. E ainda, deve-se tornar a acentuar que, embora a estrutura do “sim, sim” seja a condição de possibilidade de tal projeto, ele próprio não é nem tautológico, nem narcisista, nem egóico. O que esta *proposição* mínima sustenta é que *tudo* “começa com o ‘sim, sim’, com o segundo sim”, o mais antigo sim”. A repetição através de um Outro mantém aberto o círculo que institui (GASCHÉ, 1995, p. 244).

Aqui, me parece importante problematizar essa idéia do “mais antigo sim” para diferenciá-la de qualquer nostalgia de origem a que o pensamento da desconstrução ainda estaria preso. Não é disso que se trata, embora muitos de seus críticos se apeguem a essa idéia de anterioridade para indagar se não estaria aí a filiação deste pensamento à metafísica. O que Derrida discute, neste “sim, sim”, é a inexorável presença do outro, este outro que está sempre lá antes mesmo que

haja um outro externo a si a quem se deva responder. É como ele associa essa idéia do “sim, sim” à alteridade e à singularidade. Há chamado. E a esse chamado só se responde com o “eis-me aqui”,

a única e primeira resposta possível ao chamado do outro, o momento originário da responsabilidade como o que me expõe ao outro singular, ao que me chama. Eis-me aqui é a única auto-apresentação que supõe toda responsabilidade: estou pronto a responder, eu respondo que estou pronto a responder (DERRIDA, 1999, p. 102).

Em *Ulisses Gramophone*, Derrida afirma que a questão do sim perpassou tudo que leu, escreveu, ensinou ou pensou. É neste texto, também, que ele justifica a inexorabilidade do duplo sim, que demandaria, a priori, sua própria repetição: “Não podemos dizer sim sem prometer confirmá-lo e lembrá-lo, para mantê-lo seguro, comprová-lo em outro sim (DERRIDA, 1992d, p. 305)”.

Derrida trabalha com o duplo sim a que James Joyce recorre no monólogo de Molly Bloom¹⁴ para indicar que esse “sim, sim” se confirma a partir do outro, se caracteriza como uma afirmatividade que, como se quer demonstrar nesse trabalho, é uma das marcas do pensamento da desconstrução.

Assim como já havia feito com o direito, como vimos no capítulo anterior, Derrida também percebe o sujeito como inscrito na ordem do cálculo. Já a responsabilidade, essa responsabilidade inaugurada com o “sim, sim”, estaria, como a justiça, para além do cálculo. Por isso, ele afirmará que não há responsabilidade nem decisão ético-política que seja digna desse nome sem que haja o indecidível ou o incalculável. Ou seja, na política, no direito e na moral, aquilo que se relaciona ao sujeito é o cálculo. O que discuto neste trabalho é como qualquer tentativa de defesa de direitos na perspectiva da existência de um sujeito estável que deve ser representado e defendido politicamente estaria presa ao

¹⁴ A primeira palavra do monólogo de Molly Bloom com o qual Joyce encerra *Ulisses* é “Sim”. O duplo sim a que Derrida se refere encerra o monólogo e o livro, como reproduzo a seguir: (...) e o mar o mar carmesim às vezes como fogo e os gloriosos crepúsculos e as figuras nos jardins da Alameda sim e todas as ruazinhas estranhas e as casas rosa e azuis e amarelas e os jardins-de-rosas e os jasmims e os gerânios e cactos e Gibraltar quando eu era mocinha onde eu era uma Flor da montanha sim quando eu pus uma rosa no meu cabelo como as moças andaluzas usavam ou será que eu vou usar uma vermelha sim e como ele me beijou debaixo do muro mouresco e eu pensei bem tanto faz ele como um outro e então eu lhe pedi com meus olhos que pedisse novamente sim e então ele me pediu se eu queria sim dizer sim minha flor da montanha e primeiro eu pus meus braços à sua volta sim e o arrastei para baixo sobre mim para que ele pudesse sentir meus seios todos perfume sim e seu coração disparou como louco e sim eu disse sim eu quero Sim. (JOYCE, 2005, p. 815)

programável, ao calculável, porém fora do âmbito dessa hipérbole da responsabilidade com a qual o pensamento da desconstrução pretende operar. Esse “sim, sim” que responde ao singular me oferece a possibilidade da responsabilidade, abre essa indecidibilidade da minha ligação com o outro. Nas palavras de Derrida,

Desde que eu entro em relação com o outro absoluto, minha singularidade entra em relação com a sua num modo de obrigação e de dever. Eu sou responsável diante do outro enquanto outro, eu lhe respondo e respondo perante ele. Mas bem entendido que isso que me liga dessa forma, na minha singularidade, à singularidade absoluta do outro me joga imediatamente no espaço ou no risco do sacrifício absoluto (DERRIDA, 1999, p. 97).

Este encontro com a singularidade absoluta do outro faz da responsabilidade um desses impossíveis derridianos.

Os fins do homem

Com essa idéia de que a singularidade faz parte de toda a relação com o outro, Derrida apontará para o fato de que a singularidade não é um privilégio do “quem”, esse “quem” do sujeito que está na pergunta de Nancy. Aqui, Derrida vai embaralhar ainda mais a questão do quem, apontando para o fato de que o discurso do sujeito continua ligando o homem à subjetividade (DERRIDA, 1992c, p. 283). É onde aparecerá sua principal crítica a Heidegger: “Jamais a distinção entre o animal (que não tem ou não é um *Dasein*) e o homem havia sido tão radical nem tão rigorosa, na tradição filosófica ocidental, como em Heidegger” (DERRIDA, 1992c, p. 283). É, segundo Derrida, quando Heidegger determina a humanidade do homem que o *Dasein* se torna uma nova insistência no homem, para além do humanismo.

Em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger (1991) apontara para o humanismo como mais uma forma – entre tantos ismos – de ocultar a questão do ser, como mais um pensamento incapaz de dar conta da questão do ser. Para fazer essa afirmação, Heidegger vai ressaltar a “humanidade do homem”, presente no *Dasein* e esquecida em toda a tradição. O primeiro problema que Derrida sublinha é o fato de que, para ele, todos os discursos sobre o sujeito, mesmo os que reconhecem a inadequação ou a abertura, continuam a ligar a subjetividade ao

homem (DERRIDA, 1992c, p. 283). Quem explica esse distanciamento que Derrida pretende criar do pensamento de Heidegger é Duque-Estrada:

[...] a reserva de Derrida recai sobre o fato de a crítica heideggeriana ao humanismo continuar, segundo ele, a insistir *no* homem, não deixar de ser um pensamento *do* homem; apesar das modificações e deslocamentos que introduz, tal crítica heideggeriana não abala a estrutura referencial da presença a si, intrínseca ao conceito e ao valor de homem (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 251).

Esse que será o tema de Derrida em *Os fins do homem* e que aparece como questão relevante na medida em que o filósofo irá discutir o centramento *no* homem, ainda presente no pensamento de Heidegger, como parte do problema da pretensa estabilidade do sujeito. Derrida vai demonstrar que o *Dasein* ainda estaria preso à presença a si na medida em que essa presença, essa proximidade do ente a si mesmo, essa familiaridade – que o pensamento da desconstrução vai colocar em suspenso quando Derrida problematiza o “quem” – seria uma espécie de condição de possibilidade, de porta de acesso à compreensão do ser. Nas palavras de Derrida,

É a proximidade a si do ente questionante que faz com que ele seja escolhido como ente interrogado por privilégio. A proximidade a si do questionante autoriza a identidade do questionante e do interrogado. Nós que estamos próximos de nós mesmos, nós nos interrogamos sobre o sentido do ser (DERRIDA, 1991b, p. 166).

O filósofo estaria, assim, problematizando o fato de que, se o *Dasein* não é homem – como afirmara Heidegger –, o privilégio dessa proximidade para a compreensão do ser faz com que o *Dasein* não seja “outra coisa que não o homem” (DERRIDA, 1991b, p. 167). Essa insistência no homem, presente no pensamento de Heidegger apesar de seu rompimento com as filosofias tradicionais do sujeito, estaria marcada, segundo Derrida, por um primado da presença a si, presença essa que Derrida estaria questionando como pressuposto em toda a filosofia. Quando problematiza, também em Heidegger, esse privilégio da presença a si como parte da arquitetura do valor do homem, Derrida passa a responder a uma dupla acusação: “de liquidação do sujeito e de hostilidade ao homem”, como explica Duque-Estrada (2005, p. 253). É neste mesmo autor que vou buscar uma explicação para aquilo que é um problema da *doxa* em relação a essas duas acusações feitas ao pensamento da desconstrução: marcar distância em

relação a essa insistência no homem não é aderir a um pensamento inumano. Nas palavras de Duque-Estrada,

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

É por esse caminho que, ao invés de responder sobre este “quem” sobre o qual indaga Nancy, Derrida vai discutir não a suposta liquidação do quem, mas as conseqüências ético-políticas dessa redução do “quem” ao homem. Por isso, ele declara sua intenção de “analisar sem fim e dentro dos seus interesses toda a maquinaria conceitual que permitiu falar do sujeito até aqui” (DERRIDA, 1992c, p. 288).

O conceito de sujeito, lembra Derrida, faz parte de uma estrutura falocêntrica. Nesse esquema, ele vai identificar o que chamou de “virilidade carnívora” (DERRIDA, 1992c, p. 294), discussão de que se servirá a teoria feminista. Vejamos como Derrida aponta para esse “esquema”:

A autoridade e a autonomia (mesmo se se submetem à lei, este assujeitamento é liberdade), são, por este *esquema*, mais próximos do homem que da mulher, e mais próximos da mulher do que do animal. E, bem entendido, mais próximos do adulto do que da criança. A força viril do macho adulto, pai, marido ou irmão pertence ao esquema que domina o conceito de sujeito (DERRIDA, 1992c, p. 295).

Aqui, creio que seja útil antecipar muito brevemente o que Derrida vai discutir com as feministas: um movimento de emancipação da mulher não deveria ser cúmplice desse esquema, mantendo suas reivindicações no âmbito da afirmação das mulheres como “sujeito de direitos”, sob pena de simplesmente aderir a um esquema cuja estrutura é feita de recalques, de eliminação da alteridade e de desprezo pela singularidade. Como veremos depois, embora Derrida proponha que “se chegue cada vez mais longe” em relação aos direitos das mulheres, ele cria uma tensão quando desafia a política feminista a não se incluir dentro desse esquema carnofalocêntrico que denuncia.

Sobretudo, interessa ao filósofo discutir o que ele chama de “instituição violenta do ‘quem’ como sujeito” (DERRIDA, 1992c, p. 297), que estaria posta, por exemplo, na histórica exclusão dos animais, que Derrida identifica na tradição

filosófica e mesmo em autores como Heidegger e Levinas, que pretenderam romper com essa tradição mas se mantiveram, segundo ele, presos a essa exclusão. A questão das mulheres é paradigmática e interessa ao filósofo não apenas pelas suas características específicas, mas também por simbolizarem essa estrutura violenta que afirma o *nós* como “os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios” – para retornar à epígrafe que abre este texto – e deixa de fora todo o diferente, todo o outro que não esteja enquadrado nesse esquema que estaria implícito no “conceito de sujeito”.

Mulher, mulheres, sujeitos de direitos

A questão do sujeito me interessa na medida em que se articula com a questão da mulher como sujeito de direitos, reivindicação do movimento feminista a ser problematizada neste trabalho. A ausência de estabilidade ou de identidade articula-se com a discussão, que já vai para quase duas décadas, sobre a categoria “mulher”, na qual a teoria feminista havia se apoiado. Uma entre as muitas autoras que problematizam a questão da identidade da “mulher” na política é Judith Butler, que aponta para a possibilidade de haver política sem que seja necessária a constituição de uma identidade fixa, de um sujeito a ser representado para que essa política se legitime. Para ela, é um problema político que tanto a teoria quanto a militância feministas tenham se baseado no termo “mulheres” como algo que designe uma identidade comum. A autora propõe uma crítica radical à necessidade de a política feminista se fundamentar numa base única e permanente, que só funcionaria dentro da idéia de identidade. “A desconstrução da identidade não é a desconstrução da política; ao invés disso, ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada”, diz Butler (2003. p. 213.), apontando para um problema a ser enfrentado pelo movimento feminista: se a reivindicação da emancipação não é feita pelo sujeito feminino, a quem emancipar? (BUTLER, 1992a, p. 79).

Butler não estaria, com isso, fazendo um chamado pela volta ao sujeito de forma a justificar a emancipação, mas problematizando a idéia do sujeito feminino como alvo da política feminista. A autora chama a atenção para o que seria um paradoxo: consequência do movimento de emancipação e de reivindicação de direitos, as mulheres começaram a assumir o lugar de sujeitos. E,

justamente nesse momento, as posições pós-modernas anunciaram que o sujeito está morto. Segundo a filósofa, embora muitos vejam nisso que seria a “liquidação do sujeito” uma conspiração contra as mulheres, Butler prefere buscar aí uma oportunidade. Penso que é possível enxergar essa “liquidação” como oportunidade de aproximar o pensamento de Butler do de Derrida, na medida em que, assim como o filósofo, Butler também defende a hipótese de que o sujeito do feminismo não desaparece, mas passa a ser entendido como imprevisível e indeterminado (BUTLER, 1998, p. 23).

Segundo ela, na luta pela emancipação e democratização “podemos adotar modelos de dominação pelos quais fomos oprimidas, não percebendo que um modo da dominação funcionar é mediante a regulação e produção de sujeitos” (BUTLER, 1998, p. 23). Ou seja, ela estaria sustentando aquilo que Derrida também afirma: a mera inversão em nada modifica as estruturas do edifício da metafísica.

Parafraseando a pergunta “mas quem, nós?”¹⁵, Butler questiona esse “nós, feministas” e interroga sobre qual seria o “objetivo das mulheres”. Quando pergunta sobre o “nós, mulheres” Butler estaria fazendo eco às indagações derridianas sobre quem ou o que responde à questão “quem?” e estaria indicando que, sempre houve O sujeito, este sujeito foi masculino, e que constituir-se em sujeito de direitos reproduzindo esse modelo não é um objetivo das feministas (BUTLER, 1992b, p. 9).

Assim, a autora estaria propondo alguma coisa que pode soar como impossível – que o sujeito feminino venha a deixar de ser o motor da política feminista. No entanto, se entendermos o pensamento da desconstrução como o pensamento do impossível, poderemos vir a entender também que, ao defender uma distinção entre recusar a existência de um sujeito identificável e classificável como premissa e recusar completamente a noção de sujeito, Butler estaria propondo deslocar o feminismo do campo do humanismo como prática política que pressupõe o sujeito como identidade fixa, paradoxo que exige fixar os sujeitos em categorias restritas para poder “libertá-los”. Sua crítica enfatiza que a exigência de sujeitos estáveis para fazer política cria um pressuposto fixo a uma realidade instável.

¹⁵ Esta é a pergunta com a qual Derrida encerra *Os fins do homem* (DERRIDA, p. 177, 1999b).

Butler abriria, assim, a possibilidade de problematizar o papel do movimento feminista. Pode-se dizer que um dos objetivos do movimento feminista seria instituir a mulher como sujeito de direitos. No entanto, de que serviria a instituição de um sujeito de direitos inscrito na mesma lógica que se pretende combater? Uma hipótese de resposta em Butler:

A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento. Talvez, paradoxalmente, a idéia de “representação” só venha realmente a fazer sentido para o feminismo quando o sujeito “mulher” não for presumido em parte alguma (BUTLER, 2003, p. 23).

A outra necessidade a ser conciliada, seria, então, a de combinar a política representativa – feita a partir da categoria “mulher” como identitária – com a aceitação da hipótese de que esse “sujeito mulher” a que Butler se refere não é uma premissa com a qual se possa contar.

As proposições de Butler e de Derrida apontam para o que chamo aqui de “violência do humanismo”. Ao forjar a instituição do “quem” a responder pelo sujeito e, sobretudo, ao centrar no ser humano – homem ou mulher – o privilégio de ser esse “quem”, o pensamento humanista é violento na medida em que – e, de um modo ou de outro, de uma forma sempre interessada – ignora o fato de este “quem” carregar características de instabilidade e relacionalidade que lhe distanciam da determinação clássica do sujeito da razão, o que nos levaria a uma exigência de formas de fazer política que não dependessem de uma afirmatividade do sujeito de direitos, mas que pudessem reconhecer como pressuposto essa instabilidade do “quem” a que Derrida se refere.

No debate que pretendo empreender a seguir, aparecerá como questão para a política feminista – mas não apenas, na medida em que a política feminista está sendo tomada aqui como exemplo de uma política emancipatória centrada no humanismo, mas não a única – a necessidade de questionar esse centramento no ser humano. O paradoxo de se fazer política reforçando a pressuposição do sujeito estável está em se inserir nessa maquinaria que exclui tudo que é diferente, que é outro. Isso constitui um paradoxo para as mulheres na medida em que nossas reivindicações de emancipação estariam, na origem, baseadas na premissa de que, embora diferentes dos homens, deveriam ser igualmente “sujeitos de direitos”. A aporia está em, para afirmar esses direitos, que a política feminista tenha, ela

também, de ignorar a diferença, a alteridade, o todo outro, condições de possibilidade para as aberturas, para a não-violência da verdade falocêntrica que as mulheres reivindicam.