

1

Introdução*

O pensamento de Derrida sobre a filosofia e sua relação com a Universidade é elaborado a partir da seguinte ideia: a filosofia simultaneamente pertence, mas não pertence à Universidade, já que a filosofia vem de “fora” desta. Contudo, a Universidade a usa como um meio, definindo-a. Esta tese de doutorado pensa a Universidade, o ensino e as humanidades no âmbito da desconstrução derridiana. A análise de Derrida não nos levará, como pode parecer, à supressão da Universidade. A análise nos levará a mais perguntas que, ao mesmo tempo, questionam e afirmam a instituição universitária.

Esta tese faz um relato do envolvimento de Jacques Derrida com os debates sobre a Universidade, que o levaram a abordar problemas referentes às seguintes questões: a instituição, a relação entre ensino e desconstrução, a situação da universidade contemporânea, o modo como se organiza a pesquisa universitária e a relação entre aporia e ética. Tratamos desses cinco temas ao longo da tese.

Jacques Derrida foi um dos fundadores do do Group de Recherches sur L’Enseignement Philosophique (Grep) (Grupo de Pesquisa sobre o Ensino da Filosofia), um grupo ativista que se opunha às propostas do governo francês de enfraquecer a presença da filosofia nos currículos. Ele também ajudou a convocar os Estados Gerais da Filosofia, um grande encontro, em 1979, de educadores de toda a França. Também estava intimamente associado à fundação do Colégio Internacional de Filosofia em Paris, além de ligado ao Parlamento Internacional dos Escritores, na década de 1990. Esses fatos ilustram seu interesse em lançar uma série de projetos literários e filosóficos, experimentando com isso novos tipos de instituições que tomavam formas e direções específicas.

Derrida argumenta que o lugar da filosofia na Universidade deve ser explorado tanto como uma questão histórica quanto como um problema filosófico em si mesmo, já que para ele a filosofia simultaneamente pertence e não pertence à Universidade. Questionamos se essa tensão insolúvel entre “pertencer” e “não pertencer” não pode também formar a base do pensamento político de Derrida, que desemboca no que chamamos de “ética da aporia”.

É importante notar o ativismo derridiano em questões mais amplas da realidade contemporânea, como cidadania, direitos, Estado-Nação, Europa, asilo, imigração. Tais questões, embora não tratemos delas especificamente aqui, envolvem os pressupostos para pensarmos a ideia de pertencimento, que implica restrições constitucionais, legais, institucionais. Interessa-nos demonstrar que a questão do “pertencimento” pode ser também localizada nos escritos de Derrida sobre a relação

* As traduções de trechos das edições em inglês das obras de Derrida e outros autores foram realizadas informalmente pelo autor.

entre a Universidade e a Filosofia. Com isso, a tese encara o projeto desconstrutor como algo que se abre para uma questão fundamental: podemos encontrar na desconstrução a base paradoxal e institucional da filosofia, que sugere alternativas a uma série de questões contemporâneas? A questão contemporânea escolhida aqui é a questão da relação entre a Universidade contemporânea e a filosofia, analisada sob vários aspectos por Jacques Derrida.

O trabalho de Derrida, na última fase de sua vida, foi totalmente direcionado para questões de cunho ético-político, abordando desde o *apartheid* sul-africano até a importância da ONU na nova reconfiguração política internacional, passando ainda por questões como o feminismo, as novas formas de tecnologia e o papel da Universidade. Como nota Paulo César Duque-Estrada (2004, p. 1), apesar de alguns estudiosos de Derrida falarem de uma “virada ética”, que teria se dado em seu pensamento, tal caráter “ético” sempre esteve presente no trabalho dele, desde seus primeiros escritos, embora isso surja mais explicitamente na última fase de sua obra. Para nós, o gesto político de Derrida já aparece em suas primeiras obras, pois, ao tentar romper com as velhas dicotomias metafísicas – fala e escrita, por exemplo – , Derrida já desenvolvia sua ética da aporia, ao desestabilizar as hierarquias tradicionais.

Na primeira fase de sua obra, Derrida elaborou quase-conceitos importantes, que, à primeira vista, pareciam não ter nenhuma relação com a ética. Em *Posições*, Derrida mostra que palavras como “grama”, “rastros”, “espaçamento”, “brisura”, “*pharmakon*”, “margem” são quase-conceitos, pois não são operados dentro do esquema dicotômico que sustenta o conceito tradicional, onde sua representação seria um resultado, fruto da dialética. Os quase-conceitos são operados pela *différance*. Como estratégia de compreensão, sugerimos que desconstrução e *différance* dão movimento a esses quase-conceitos.

O termo “desconstrução” foi atribuído à obra de Derrida e, mais tarde, também à de outros autores, como Paul De Man, que, influenciados por Derrida, começaram a pensar a partir desse “modo” inaugurado por ele. A origem do termo “desconstrução” vem de Heidegger, que propôs, no período inicial de sua trajetória, um projeto filosófico chamado “destruição da metafísica”, que procurava libertar os conceitos herdados da tradição em que haviam se sedimentado – marcados pelo hábito de sua transmissão – e retorná-los à experiência de pensamento original. É o que Heidegger anuncia no início de *Ser e Tempo*, ao demonstrar a confusão entre “ser” e “ente” operada pelo pensamento metafísico. Tratava-se, portanto, de um projeto em nada destrutivo, no sentido de um simples aniquilamento, e que Heidegger nomeou de *Destruktion* (Duque-Estrada, entrevista concedida à editora PUC-Rio, p. 1).

Duque Estrada nos mostra que Derrida percebeu que, ao ser traduzida para o francês, é impossível evitar a conotação fortemente negativa da palavra “destruição”.

O termo “desconstrução” lhe pareceu, então, mais apropriado para captar a ideia inicial contida no projeto de Heidegger, o que não quer dizer que a desconstrução seja uma simples repetição do projeto heideggeriano. Para Derrida, ao contrário de Heidegger, o conceito não pode ser restituído, reduzido ou retornar à sua origem, a seu momento inaugural. Toda origem já se encontra referida ou suplementada, como diria Derrida, por um conceito. Ela nunca se mostra como alguma coisa que, como tal, já se encontra presente, em algum lugar, despida de todo e qualquer suplemento. Pelo contrário, ela sempre se deixa representar pelo suplemento de um conceito que, a um só tempo, promete e adia sua presença. E se, efetivamente, é isso o que ocorre, então já não será possível pensar em uma origem. Se há algo de originário, é essa estrutura suplementar que Derrida chamou de “suplemento de origem”, e não propriamente uma origem dada em si mesma. Isso traz uma implicação tanto teórica quanto prática. A partir daí, a desconstrução vai ser marcada por uma permanente vigilância crítica contra a aceitação de toda e qualquer forma de naturalização. O suplemento diz respeito, evidentemente, a alguma forma de construção em que, necessariamente, entram em jogo vários determinantes, de ordem linguística, social, moral, cultural, histórica, institucional, estratégica,,, etc. O termo *suplemento* reconhece a heterogeneidade entre os supostos pares opositivos, característica fundamental da metafísica (Duque-Estrada, 2004, p. 1). Citemos um trecho de *Gramatologia* para compreendermos melhor a ideia de suplemento.

A razão é incapaz de pensar esta dupla infração à natureza: que haja carência na natureza e que, por isso mesmo, algo se acrescenta a ela. Aliás, não se deve dizer que a razão é impotente para pensar isto; ela é constituída por esta impotência. Ela é o princípio de identidade. Ela é o pensamento da identidade a si do ser natural. Ela não pode sequer determinar o suplemento como seu outro, como o irracional e o não natural, pois o suplemento vem naturalmente colocar-se no lugar da natureza. O suplemento é a imagem e a representação da natureza. Ora, a imagem não está nem dentro nem fora da natureza. Portanto, o suplemento também é perigoso para a razão, para a saúde natural da razão (Derrida, *Gramatologia*, p, 183).

Para Derrida, a metafísica se constitui nesse processo da razão, que nada mais é do que um processo de identificação que procura uma resposta autêntica para as questões, o que ele chamou de “metafísica da presença”. Desconcertando a razão, Derrida apresenta a ideia de suplemento, que rompe com a estratégia racional e retira de cena a ideia de origem e matriz. Pensar diferente da maneira que busca uma resposta autêntica é o que faz a desconstrução. Romper com a noção de centramento, onde existe um centro, uma matriz que forma o restante. Por isso, nesse ponto, Derrida e Heidegger se distanciam. A desconstrução deseja ser um pensamento que não seja o pensamento da verdade, pois verdade é a tentativa de apreender o inapreensível. Não nos cabe aqui explorar profundamente o termo, mas é importante observar a tentativa de descentramento proposta pela desconstrução.

Em *Posições*, Derrida destaca duas características importantes da desconstrução: *inversão* e *deslocamento*, além de um outro ponto importante da desconstrução: a tomada de posição. Derrida mostra seu esforço em manter-se no limite do discurso filosófico, o que só é possível a partir do duplo gesto da inversão e do deslocamento.

Na *inversão*, tudo aquilo que foi recalcado, reprimido, abafado ou marginalizado pela filosofia é enfatizado e, desse modo, dá-se, em um primeiro momento, um olhar especial à escrita, ao significante, à mulher, à loucura,,, etc., em detrimento de tudo que foi defendido pela tradição filosófica: a fala, o falo, a razão, o significado e assim por diante.

No entanto, o que a desconstrução pretende é, num primeiro momento, deslocar as oposições para além da dicotomia da metafísica dualista. Mas é um deslocamento provisório, o que não deixa de ser um gesto político. Priorizar o que até então era desprezado pela tradição é um gesto importante na busca pela desestabilização das distinções clássicas. Notemos esta observação de Rafael Haddock Lobo (2007, p. 69-70):

[...] se há antes uma certa “aposta” no feminino, na escritura ou em qualquer um dos polos esmagados pela tradição, isso se dá em razão deste polo ser justamente a possibilidade de se romper com a própria polaridade. O que Derrida chama de feminino, por exemplo, está para além da mulher, está para além da distinção sexual homem-mulher: é o fim da distinção polar e a abertura para uma pluralidade de sexualidades. Enquanto se permanecer preso a um discurso classificatório, seja nos discursos machistas dos heterossexuais masculinos ou nos discursos libertários das feministas ou dos homossexuais, ainda assim se estará insistindo em divisões dualistas tais como a metafísica tradicional sempre impôs. Sob este prisma, o feminino não é “a mulher”, mas sim a possibilidade de se lidar com a ausência da verdade fálica e masculina; é a possibilidade do desconhecido e do novo e, por isso, a chance de se pensar para-além de qualquer classificação sexual, seja hetero, homo, trans, metro ou mesmo pansexual. Insistindo no exemplo do feminino como fim da distinção sexual, a coisa nunca é tão simples como parece, pois Derrida é criticado por alguns “movimentos” pelo fato de não defendê-los irrestritamente. De fato, o filósofo apoia qualquer movimento das “minorias” até o ponto em que ele se torne realmente um movimento, pois, aí sim, já deve ser alvo de suspeita, logo, de desconstrução (o que quer dizer que só se deve apoiar uma *posição* e nunca uma tomada de *partido*, pois quando uma posição se torna um “partido”, ela já está se fazendo representar nos mesmos moldes do “opressor” que tanto fora combatido pelo recém-formado “partido”). É nesse sentido que a desconstrução só é possível através de tomadas de posições, de um posicionamento frente aos fatos, aos textos, momentânea e singularmente.

Assim todos os quase-conceitos produzidos pelo pensamento desconstrutor funcionam como tentativa de romper com a dicotomia metafísica entre fala-escrita, significado-significante e assim por diante.

Seguimos a orientação de Marko Zlomislic em seu livro *Jacque's Derrida Aporetic Ethics*, o qual considera que Derrida desenvolve uma ética da aporia em todo seu percurso intelectual. Tal ética pode ser mostrada a partir de quatro ideias fundamentais: *indecidibilidade*, *disseminação*, *différance* e *desconstrução* (termo já explicado juntamente com a ideia de “suplemento”). Vejamos, mesmo que de forma sucinta, essas ideias.

Indecidibilidade: Enquanto para a lógica ocidental da significação sempre existe uma essência, um fundamento, uma verdade, na lógica de Derrida, a lógica da aporia, toda significação é uma tentativa de apagar o aspecto indecível. A universidade moderna, idealizada por Kant (veremos isso melhor adiante), quis exterminar ou controlar os conflitos entre a universidade e seu exterior. Esse modelo foi construído com essa expectativa, mas não é o único e nem o melhor dos caminhos. Esse idealismo universitário se concentra no fato de que seus operadores estão inseridos no que Derrida chama de “metafísica da presença”, recheada de dualismos e universalizações. Derrida não sabe muito bem qual é a Universidade atual em que estamos inseridos. No entanto, é falando dessas dúvidas, esmiuçando-as, que podemos fazer uma análise responsável sobre a Universidade. Responsabilidade para Derrida é reconhecer as dúvidas, as dificuldades, e não a eliminação delas na ânsia por uma solução.

O universal aniquila as particularidades em nome de uma estratégia racional. A desconstrução, por sua vez, mostra que tal universalização é fruto de uma decisão, de uma negociação, que sempre é assombrada pelo indecível, por outra opção.

Derrida nomeia esse quase-conceito de “indecível”, ou seja, o que habita as oposições conceituais, como fala-escrita, significante-significado, etc., tornando-as possível, sem, contudo, deixar-se compreender por elas ou através delas, ou vir a constituir dialeticamente um terceiro termo. Nas palavras de Derrida, os indecíveis são

[...] unidades de simulacro, falsas propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender pela oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-se, mas sem nunca constituírem um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa (Derrida, 2001, apud Duque-Estrada, 2002, p. 13).

Porém tal indecidibilidade não leva a um relativismo em que todo comportamento é permitido, já que tudo é indecível. Para nós, Derrida elabora uma ética porque ele não é relativista. Para Derrida, nem todo comportamento deve ser permitido, pois existe uma responsabilidade para com as decisões. Tomar uma decisão com responsabilidade é ter consciência de que essa decisão só foi tomada

porque existe o indecível. Parece estranho, mas é a indecidibilidade que nos faz ser responsável pelas nossas decisões, pois toda decisão se dá no indecível.

Disseminação: É importante observar que Derrida não diz que a escritura gera uma polissemia, o que seria apenas um amontoado de interpretações. A escritura gera a disseminação. Antes de vermos uma citação sobre a disseminação, é importante alertar que escritura para Derrida é a impossibilidade de separar a fala da escrita ou o significado do significante, como tentou Saussure. Há aspectos da fala na escrita e aspectos da escrita na fala, uma só existe por causa da outra.

A polissemia comporta a ideia de uma saída de si – na proliferação de níveis semânticos – e de um retorno a si – em direção à plenitude da palavra integral – , numa espécie de movimento repreenchedor da linguagem e, portanto, numa dialética regulada pelo horizonte do *mesmo*. Na disseminação, ao contrário, o que dissemina, cada momento da disseminação, não se encontra jamais como um momento intermediário, uma variação que, ao se afastar da matriz, prepara o seu caminho de volta. A “lógica” da disseminação introduz algo inteiramente distinto, que não somente rompe com o caminho de volta, mas com a própria ideia de matriz, introduzindo a diferença no interior do mesmo (Duque-Estrada, 2002, p. 14).

Différance: Preferimos não traduzir o termo *différance*, que é uma variação da palavra francesa *différence* (diferença). O “e” trocado por um “a” fornece uma diferença que só se percebe na leitura. Falando, não distinguimos a “*différence*” com “e” da *différance* com “a”. Toda linguagem se dá nessa *différance* que a dissemina.

Se houvesse uma definição da *différance*, ela seria justamente o limite, a interrupção, a destruição da suprassunção hegeliana, onde quer que ela opere... Essa estratégia deveria evitar simplesmente neutralizar as opiniões binárias da metafísica e, ao mesmo tempo, residir no campo fechado dessas oposições e, portanto, confirmá-lo (Derrida, 2001, p. 47).

A escrita da palavra *différance* fornece uma nova palavra que nos remete ao significado comum da diferença. É essa diferença entre “diferença” e *différance* – só percebida na escrita – que mostra o entrelaçamento do aspecto ontológico da escrita com o neologismo, que, ao mesmo tempo que rompe, é dependente do termo tradicional. É essa mistura que o quase-conceito *différance* parece querer ilustrar, discordando da conciliação dos opostos sugerida por Hegel.

*

Procuramos, na medida do possível, captar as especificidades que não podem ser totalmente traduzidas e localizamos na desconstrução uma reflexão fundamental sobre a difícil possibilidade do pensamento crítico em um mundo globalizado. Desconstrução é, em certo sentido, poder ensinar, ainda que esse enigma seja, de fato, a tarefa ética que assombra e inspira todo o ensino genuíno. Nossa pesquisa se baseou nos escritos de Derrida sobre a Universidade, a disciplina Filosofia e a Faculdade de Filosofia, reunidos no famoso livro *Du Droit a la Philosophie*.¹

Ao elaborar esta tese, encontramos duas dificuldades importantes: a primeira, a familiarização com o pensamento de Derrida, já que vínhamos de um trabalho de mestrado sobre a filosofia de Nietzsche, e a segunda, o ineditismo do tema, pouco trabalhado na cena acadêmica. Levamos em frente nossa idéia, ao perceber que o tema é também relevante na obra de Derrida, uma vez que ele fez questão de publicar suas conferências e escritos sobre o tema no livro *Du droit a la Philosophie*. Além de podermos considerá-lo um “cidadão do mundo universitário”, com suas diversas viagens para empreitadas acadêmicas.

Ao nos debruçarmos sobre esses escritos, escolhemos duas estratégias:

A primeira é que a ideia de “contra” é norteadora dos pensamentos de Derrida sobre as instituições e, em especial, sobre a instituição universitária.

A segunda é de que a reflexão de Derrida sobre a Universidade pode ser tomada como um exemplo de sua ética da aporia, que, para nós, está presente em toda a obra do filósofo.

Dessa forma, a hipótese interpretativa que utilizamos nesta tese é a de que a compreensão que Derrida tem da ideia de “contra” é fundamental para percebermos de que modo ele pensa a questão da Universidade e sua relação com a filosofia. A análise caminha na direção de considerar que o pensamento de Derrida sobre a

¹ Utilizamos as traduções inglesas da obra de Derrida. Nas referências bibliográficas colocamos o original da tradução inglesa. O livro *Du droit à la philosophie* foi traduzido para o inglês com o título de *Right to Philosophy*. O livro é dividido da seguinte maneira: 1) Privilege: justificatory title and introductory remarks; 2) Where a teaching body begins and how it ends; 3) The crisis in the teaching of Philosophy; 4) The Age of Hegel; 5) Philosophy and its classes; 6) Divided bodies: responses to la Nouvelle Critique; 7) Philosophy of the Estates General; 8) If there is cause to translate I: Philosophy in its national language (Toward a “litterature français”); 9) If there is cause to translate II: Descartes’ romances, or the economy of words; 10) Vacant chair: censorship, mastery, magisteriality, theology of translation; 11) *Mochlos* or the conflict of faculties; 12) Punctuations: the time of a thesis; 13) The principle of reason: the University in the eyes of its pupils; 14) “In praise of Philosophy”; 15) The antinomies of the philosophical discipline: letter preface; 16) Popularities: On the Right to the Philosophy Right; 17) Who’s afraid of Philosophy? (1980); 18) Letter from François Mitterrand to Greph (1981); 19) Titles (for the College International de Philosophie) (1982); 20) Sendoffs (for the College International de Philosophie) (1982); 21) Report of the Committee on Philosophy and Epistemology (1990).

Universidade é um desdobramento da “ética da aporia”, que, para nós, é marcante em seu desenvolvimento intelectual. A partir desses dois olhares, organizamos a tese da seguinte forma:

Nos capítulos 1 e 2, mostramos como a ideia de contra é importante para percebermos a relação de Derrida com a instituição universitária. Mostramos que, para entendermos melhor a atividade derridiana, é importante percebermos como para Derrida é importante tratarmos a subjetividade de outra maneira, ressitando o homem de forma que ele não seja o centro do pensamento. Para Derrida, pensar não é somente pensar a verdade, mas pensar nos processos que estão sempre em devir e que marcam as posições institucionais. Não tratamos o tema do humanismo de maneira específica,² mas observamos que para Derrida o humanismo é algo metafísico e que para produzirmos um pensamento interessante é necessário escaparmos desse ponto de partida. Para Derrida, pensadores como Heidegger e Nietzsche não deixaram de potencializar a tradição, pois não abrem mão de certa potencialização da presença na ideia de “desvelamento do ser” ou de “super-homem” ou “além-do-homem”. Por isso, a ética de Derrida não é clássica, pois há uma insistência em pensar o singular, o outro, o que resulta em uma aporia – uma vez que somos outros em relação a nós mesmos. A ética de Derrida tenta a impossível missão de fazer justiça ao outro.

No capítulo 3, focamos a relação entre desconstrução e ensino. Mostramos que os estudos culturais³ estão sendo repensados por alguns autores (como o professor Simon Morgan Wortham, que fez algumas sugestões para este trabalho), de maneira que, às vezes, podemos trazê-los para uma interação produtiva com a desconstrução (não apenas com esta, mas também com a psicanálise – Deleuze, entre outros – para ir depressa demais e confiar em “nomes próprios”). Por exemplo, seguindo a leitura de Derrida sobre Mauss, na qual o pensamento da dádiva marca uma mudança da “fria racionalidade econômica” para a simbolização dessa “racionalidade”. Nós questionamos se as condições de possibilidade dos estudos culturais podem ser entendidas como a (im)possibilidade da dádiva, que (ainda inexplicavelmente) abre a possibilidade de todas as trocas, de intercâmbio, em geral, mas que continua a ser superior a todas as economias. Na medida em que os estudos culturais procuram captar as especificidades que não podem ser totalmente traduzidas em uma economia

² Vários termos importantes do léxico derridiano não são tratados neste trabalho. Alguns são abordados superficialmente como *différance*, *disseminação* e *indecidibilidade*.

³ Os Estudos Culturais consideram as estruturas sociais e o contexto histórico fatores essenciais para se compreender a ação dos meios de comunicação de massa e querem constituir um campo de análise da cultura contemporânea conceitualmente relevante e teoricamente fundamentado. Sua abordagem é predominantemente cultural, e o termo *cultura*, nessa perspectiva, não designa “uma prática, nem simplesmente a descrição da soma dos hábitos e dos costumes de uma sociedade. Passa por todas as relações sociais e a soma de suas inter-relações” (HALL, 1981, p. 60). Os Estudos Culturais constituem um campo polifônico e fundamentam-se por um enfoque na cultura e sua articulação com a comunicação e a contextualização.

de troca, tentamos caracterizar os estudos culturais não apenas como um “conceito que serve pra tudo” (como escreveu Derrida em *Universidade sem condição*), e não apenas na cena de uma interdisciplinaridade insípida ou de uma redução falsa de verdadeiros problemas filosóficos, mas, além disso, como um excesso que administra economias. (Em outro lugar, por exemplo, chamamos os estudos culturais de uma espécie de sonho-pensamento). E essa nova concepção dos estudos culturais afeta fundamentalmente a questão do ensino. Ensinar é sempre, inevitavelmente, em algum nível, *dar conta de algo*. Então a ascensão dos estudos culturais como uma economia de troca – e um estilo de prestação de contas, aberto por um pensamento da dádiva – pode obrigar-nos a novas formas de responder à situação aporética do ensino em geral.

Assim, diferentes relações ou reações aos estudos culturais podem ter algo a ver com a história diferente, disciplinar e institucional dos estudos culturais em diferentes países, os diferentes efeitos que produziram, os diferentes modos de recepção que encontraram em lugares diferentes e momentos diferentes. É talvez uma questão muito grande. Por isso, é importante frisar que alguns desses temas serão pesquisados em nossos trabalhos futuros.

No capítulo 4, mostramos como Derrida mantém certa fidelidade à ideia de Universidade. Fidelidade distante da significação comum, pois opera com a lógica do “com-contra”. Mostraremos como os modos do contra e da aporia aparecem em suas reflexões sobre a Universidade, como a palestra proferida na Universidade de Cornell, em que relaciona o fato de Cornell estar situada em um abismo com a situação atual da Universidade, que, para ele, se encontra diante de um precipício em potencial. Esse modo de refletir parece muito estranho para qualquer discurso tradicional sobre a Universidade. Em *Universidade sem condição*, Derrida põe em cheque a concepção usual de profissão. Profissão, em seu verdadeiro sentido, não é dependente ou redutível a um conteúdo específico, conhecimento ou capacidade técnica. No ensaio “Onde começa e como acaba um corpo docente”, Derrida mostra como o performativo é importante para o desenvolvimento da ideia de Universidade, pois o corpo docente é algo espectral, mas essencial para o desenvolvimento burocrático e discursivo da Universidade. Derrida mostra o aspecto religioso da ideia de “corpo docente”. “O corpo que reúne toda a luz”, Derrida ironiza. No texto “*Mochlos* ou conflito das faculdades”, Derrida mostra a importância do texto *O conflito das faculdades*, de Kant, para pensarmos a Universidade atual, pois tem estreita ligação com o projeto moderno de Universidade. Esse projeto moderno aparece, para Derrida, de forma muito clara no escrito de Kant. A Universidade atual está em ruínas porque ela ainda vive sustentada pela exigência do pensamento racionalista moderno, que, para Derrida, não é mais possível.

No capítulo 5, abordamos a Universidade contemporânea a partir de uma ótica desconstrucionista. Por exemplo, podemos pensar que as auditorias feitas nas instituições universitárias para avaliar a qualidade do ensino e da pesquisa se fazem de maneira muito constatativa, apoiadas em “provas”, como certificados que atestem os cursos ministrados, os congressos em que os membros do corpo docente participaram. Essas provas, para Derrida, acabam se desvinculando de seu lado performativo, pois poderiam ser pensadas a partir do “testemunho”. Testemunho e provas andam juntos, mas o pensamento metafísico insiste em separá-los. Derrida encara o testemunho como aquilo que é radicalmente heterogêneo de provas. Provas, é claro, constituem um elemento fundamental tanto do discurso como da prática universitária contemporânea, na era de “garantia de qualidade” e “excelência”, e sustenta o avanço da *técnica* em geral.

Não estamos preocupados ou inclinados a responsabilizar os indivíduos por esse estado de coisas. Mais precisamente, a situação da auditoria é dominada na prática pela ideia de “evidência”, que é aplicada com a ausência quase absoluta do “testemunho”. Isso parece ainda mais irônico em disciplinas como a literatura e a filosofia, quando a questão do testemunho não é apenas inevitável, mas talvez mais “adequada” para a natureza e a possibilidade do “conhecimento” que se quer produzir.

Desse modo, pensamos a situação contemporânea da Universidade a partir da ótica desconstrucionista, analisando os procedimentos de auditoria a partir da relação que Derrida estabelece entre prova e testemunho, em que a prova estaria ligada ao constatativo e o testemunho ao performativo. A tentativa de separação imposta pelo pensamento metafísico tira da prova seu aspecto de “fé, juramento”.⁴ A relação pedagógica e o tipo de “experiência” ou “evento” a que dá origem, sem surpresa, continuam incompatíveis com os objetivos de “evidência”.

No capítulo 6, mostramos, de um modo geral, como a ética da aporia pode ser encontrada na obra de Derrida para além do discurso sobre a universidade. Mostramos como Derrida trabalha com a questão da herança, aproximando-se e

⁴ Derrida trata sobre a questão da fé em vários textos, relacionado-a com a razão – e não separando completamente a fé da razão. Por isto, o filósofo recorre à ideia de fé para falar de questões como “o juramento” (presente nos tribunais), a profissão do professor (tanto a ideia de “profissão” como a de “professor” estão relacionadas com a fé), como veremos adiante. Vejamos a esclarecedora passagem do artigo de Êdênio Valle (resenha do livro *A religião – Seminário de Capri* – organizado por Vattimo e Derrida (2001, p. 1): “Derrida não quer ser um ‘crente’ comprometido em sua vida e pensamento com sistemas dogmáticos. Mas, ele vê a propriedade da ‘fé’, entendida em sua estrutura e dinâmica profundas. Pondo-se em uma perspectiva pós-iluminista, ele pensa que a razão não é nunca só ‘simples razão’ (*‘blosse Vernunft’*); a fé tem a ver com o cerne mesmo da razão. Por isso toca o pensador crítico, que busca entender a religião, conectar e não separar a razão e a fé. A linguagem (o dirigir-se ao outro) e a história (o caráter de *‘événementialité’* da história, para usar a palavra intraduzível de Derrida) têm ambas a ver com fé, expectativa, promessa e futuro. É essa estrutura que Derrida chama de ‘messianicidade’”.

afastando-se dela. Veremos também como a aporia pode ser exemplificada por meio do tempo e da lei, e como a ética de Derrida diferencia-se das qualificações que muitos de seus admiradores a ela conferiram, tornando-se uma ética singular.

*

Como o próprio Derrida expõe em alguns textos que examinaremos neste trabalho, o “contra”, a “oposição”, insinua um movimento “com-contra”, um torneamento acerca de e longe de, uma medida de distância e proximidade. Ao retirar o termo “contra ou oposição” da significação comum do termo, percebemos um movimento contrainstitucional de Derrida em relação às instituições e, mais especificamente, às Universidades. Chamaremos a instituição imaginada por Derrida de “contrainstituição”. Vemos, assim, uma relação complexa e ambivalente com a ortodoxia da academia, com as organizações oficiais de todos os tipos, com o Estado e os partidos políticos, e assim por diante. Essa ambivalência e essa complexidade são marcantes no percurso intelectual de Derrida. Tal aspecto contrainstitucional pode também ser encarado como componente da “ética da aporia”, de que falaremos adiante, sobretudo na conclusão do trabalho. O significado de “aporia” em grego se aproxima de “caminho intransitável”, dúvida e dificuldade. Derrida utiliza o termo para mostrar como toda identidade é perturbada e, conseqüentemente, toda tentativa de definir algo deve ser problematizada – sendo isso mesmo *o direito da filosofia*. Problematizar tais questões não significa respondê-las de forma enfática e acabada.

Como é bem conhecido, durante sua infância, Derrida foi expulso da escola por administradores algerianos que implementavam medidas antisemitas impostas pelo governo. De 1952 a 1956, já em Paris, como estudante da Escola Normal, Derrida começou a trabalhar a questão da gênese em Husserl. Numa entrevista, ele nos fala que Althusser estava pouco disposto a orientar sua tese, pois para este a proposta da tese parecia muito difícil, obscura e também muito inovadora para ser aceita.

– Eu trouxe à tona este episódio porque nos dá a ideia da minha relação com a autoridade acadêmica – que é representada pelo comitê de avaliação (eu não passei no exame no mesmo ano) – e porque no meio disto eu escrevi 400 páginas a partir do estudo de Husserl. Este foi um período em que em alguns círculos (inclusive os círculos marxistas) as pessoas começavam a falar sobre um forte interesse em Husserl – tenho um outro tipo de interesse, diferente do de Sartre e do de Merleau-Ponty. Para a Universidade e para o comitê *agrégation*, Husserl foi fracamente conhecido e recebido (2002, p. 148).

Assim, Derrida começou sua carreira acadêmica introduzindo e inovando, experimentando com Husserl – mas um Husserl complexo, desprezado pela academia. A academia, até então, trabalhava o pensamento de Husserl atrelado a figuras fundamentais, associadas com as principais tendências intelectuais. Derrida leu Husserl na contramão dessa tradição, ainda que na mais tradicional forma acadêmica de uma longa tese (tese que seus mestres acadêmicos se esforçaram para reconhecer e “não souberam” avaliar). Em vários sentidos, o estudo sobre Husserl foi a introdução de Derrida no mundo acadêmico, seu primeiro projeto, e poderia, a nosso ver, ser descrito por si mesmo como contrainstitucional.

Entre 1956 e 1957, Derrida passou um ano em Harvard, depois de ter completado o serviço militar como professor e depois retornou novamente a Paris. Durante quatro anos, ele serviu como professor assistente na Sorbonne e nesse período foi publicada sua introdução à *Origem da Geometria*, de Husserl. Posteriormente, ele voltou a ensinar na Escola Normal, a convite de Jean Hyppolite e Louis Althusser. Derrida ensinou por muitos anos como um *agrège-répétiteur* na Escola Normal, um papel definido várias vezes como difícil no ensaio “Where a teaching body begins and how it ends”. O *agrège-répétiteur*, para Derrida, cumpre a função tradicional de tutela e de “reprodução controlada” do conhecimento recebido dentro da instituição universitária:

Um repetidor, o *agrège-répétiteur* não deveria produzir nada, se pelo menos produzir significar meios para inovar, transformar, provocar o novo. Ele é destinado a repetir e a fazer os outros repetirem; a reproduzir e a fazer os outros reproduzirem: formas, normas e um conteúdo (2002, p. 75).

Ao lado do estudante ou “candidato jovem”, o *agrège-répétiteur* “tem que se fazer representante de um sistema de reprodução” (2002, p. 75) Porém, na década de 1960, durante vários anos, foi dado aos *agrégé-répétiteurs* permissão para conduzir um seminário além dos deveres exigidos. Derrida viu isso como uma “divisão” que na realidade marcou a própria conexão do candidato à instituição, repetindo e reproduzindo conhecimento oficialmente sancionado e, ao mesmo tempo, “introduzindo, como um fluxo longo de contrabando, premissas que já não pertencem ao espaço da *agrégation* geral. Tal divisão abalou a *agrégation* de maneira sorrateira” (2002, p. 77).

Em 1966, Derrida retornou aos Estados Unidos para participar da famosa conferência na Johns Hopkins University, em Baltimore, em que apresentou seu artigo, “A estrutura, o signo, e o jogo no discurso das ciências humanas” (publicado posteriormente no livro *A escritura e a diferença*) – um trabalho que elevou Derrida em termos de carreira e reputação acadêmica na América e em outros lugares do mundo. A partir daí, começa um período (que duraria o resto de sua vida) de viagens

internacionais relacionadas a um número cada vez maior de convites acadêmicos. Em “Stops”, que está no fim de *Counterpath: travelling with Jacques Derrida*, co-escrito com Catherine Malabou, Derrida detalha esses compromissos e visitas, ano a ano. Do final dos anos 1960 em diante, Derrida cumpriu também obrigações regulares, ensinando nas Universidades John Hopkins, Yale, Cornell, Cuny, New York, Irvine UC e NYU, sempre por um período de algumas semanas por ano. Em 1984, tornou-se diretor da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris. Dos anos 1980 em diante, ele recebeu um número significativo de títulos de doutorado de Universidades dos Estados Unidos, Grã Bretanha, Itália e de outros países da Europa e de fora dela. Inclusive foi premiado pela Universidade de Cambridge em 1992, depois do fiasco bem conhecido que envolve uma carta da oposição escrita pelos colegas acadêmicos que estavam à parte do mundo de Derrida (Wortham, 2006, p. 3).

É importante aqui atentarmos à nota escrita por Paulo César Duque-Estrada sobre a rejeição da desconstrução no ambiente tradicional acadêmico, em seus artigos “Derrida e a escritura” e “Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução”. Nesses artigos, Duque-Estrada se refere à carta escrita por uma professora de Yale, na qual esta mostrava sua indignação com o cargo concedido pelo Ministère d’État a Jacques Derrida.

Trata-se de uma carta enviada ao Ministério da Pesquisa e Tecnologia do governo francês por Ruth Barcan Marcus, professora da Universidade de Yale, em protesto contra a indicação de Derrida que, na ocasião, havia sido eleito por unanimidade ao posto de diretor do Colégio Internacional de Filosofia. Ela se apresenta na carta com os seguintes títulos: professora da Universidade de Yale, membro do Instituto Internacional de Filosofia, membro associado da Academia Americana de Artes e Ciências e diretora da Associação Americana de Filosofia, presidente da Associação de Lógica Simbólica. Na carta, a professora diz o seguinte: “Fundar um Colégio Internacional de Filosofia sob a direção de Derrida é uma espécie de brincadeira ou, mais seriamente, levanta a questão de saber se o Ministère d’État é vítima de uma fraude intelectual”. Derrida se refere a essa carta em *Limited Inc.* (Duque-Estrada, 2004, p. 36).⁵

Em 1980, Derrida conduziu com sucesso sua defesa oral para o *Doctorat d’État*. Derrida tece considerações sobre essa tese em um texto que foi publicado posteriormente em inglês, “Punctuations: the time of thesis”. Se deixado de lado o caso de Cambridge e a carta de Ruth Marcus, tudo isso parece indicar uma tendência para a aceitação institucional de Derrida, levando em conta o seu estabelecimento na academia. Em “Punctuations”, ao falar sobre a defesa de sua tese, ele endossa essa lógica do “com-contra”, afirmando que, dos anos 1960 em diante,

⁵ *Limited Inc.* foi traduzido por Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papyrus, 1991.

Isto já estava claro para mim que a virada geral que minha pesquisa estava tendo já não podia ajustar-se às normas clássicas da tese. Esta “pesquisa” não foi apenas uma modalidade diferente de escrita, mas também um trabalho de transformação da retórica, e dos procedimentos particulares discursivos, os quais, altamente determinados historicamente, dominam o discurso da Universidade (2004, p. 120).

Além disso, se “esses modelos escolares e universitários e os discursos prestigiosos provêm das leis que os regulam”, eles, então, são semelhantes à ideia de uma tética.⁶ Assim, o “sistema” passa pelo “questionamento desconstrutivo” (Derrida, 2004, p. 120). Desde o momento em que Derrida escolheu sua banca acadêmica na Sorbonne, ele se achou “convencido da necessidade de uma transformação profunda, chegando até mesmo a um motim contra as instituições universitárias” (Derrida, 2004, p. 121), embora esse “motim” tenha sido rapidamente citado em “Punctuations” como parte de uma “transição” e de uma “negociação”, pois, para Derrida, não pode haver nenhuma suspensão absoluta das várias formas de legitimidade, de competência, ou de tradição (certamente, isso reconstitui formas de poder, mas este pode rejeitar ou negar essas transformações institucionais). Não obstante, Derrida insiste nos laços indissolúveis entre a instituição universitária, o “todo ontológico” e a “onto-enciclopédia logocêntrica” do sistema (Derrida, 2004, p. 121), que estimula a desconstrução. E fala de uma ligação indissociável “entre o conceito moderno da Universidade e a metafísica” (Derrida, 2004, p. 121). Essa ideia aparece nos próprios textos de Derrida sobre Hegel, Nietzsche e Heidegger, a respeito do “ensinar nas instituições”, e outros escritos, como “Privilege: justificatory title and introductory remarks” (Primeiro capítulo do livro *Right to Philosophy*). Nesse capítulo, Derrida trata simplesmente “dos índices, dos temas ou do filosófico das teses” (Derrida, 2004, p. 123). Para Derrida, isso é mais crucial do que procurar moldes significativos como a estrutura institucional, pedagógica, ou as normas de retórica (Derrida, 2004, p. 123). Resumindo, Derrida tenta “institucionalizar” o novo ou o até agora irreconhecível nos espaços institucionais. Aqui, a filosofia está no centro do processo (para experimentar somente seu próprio deslocamento), até o ponto em que ele lança a pergunta: “Como a filosofia se encontraria mais bem inscrita do que dentro de um espaço onde está, de certo modo, fora de lugar? Que nome dar à estrutura desse espaço? (Derrida, 2004, p. 125). Pelo menos desde Kant, a filosofia se submete à estrutura universitária, que separa as funções das faculdades, demarcando o próprio campo da filosofia.

⁶ Relacionada com o termo “tese” se encontra o termo “tética”, o qual se refere, em geral, a um conjunto de proposições afirmadas teoricamente. Daí que se fale de proposição tética ou de juízo tético como aquele que se afirma um sujeito-objeto idêntico a si mesmo e com independência de sua referência a outro. Além disso, o termo “tética” foi utilizado por vários filósofos em diferentes sentidos. Kant relacionou o termo ao dogmatismo. Contrários ao dogmatismo são o ceticismo e a crítica.

A filosofia pertence e não pertence à Universidade. Esse problema da desconstrução da filosofia como uma (impossível) estrutura levanta perguntas fundamentais sobre as condições de possibilidade institucional e de limites institucionais. E, além disso, potencializa uma vasta crítica das noções associadas à academia: a autonomia acadêmica e a liberdade, a autoidentidade institucional, a autofundação, o caráter acadêmico e os inter-relacionamentos das faculdades e das disciplinas. Ou seja, a ligação entre a Universidade e seu “exterior” (instituições políticas, cultura nacional, Estado-Nação), e assim por diante.

Assim, em “Punctuations”, Derrida fala desse caminho feito pelo seu pensar, de sua perda de interesse pela submissão de uma tese e de sua participação, de 1974 em diante, “em um esforço a longo prazo”, lutando nos espaços das instituições de filosofia e da Universidade, em uma época em que a condição dessas instituições parecem consideravelmente agravadas. Derrida apresenta seu ativismo institucional como uma série de “atos públicos” (Derrida, 2004, p. 126) que ele achou importante divulgar. Em “Punctuations”, Derrida diz que essa luta une a Universidade e seu exterior. Tal união inevitável envolve necessariamente relações “culturais, políticas e outras relações de forças no país e no mundo” (Derrida, 2004, p. 125).

Como membro fundador Greph, e como um dos organizadores dos “Estados Gerais da Filosofia”, Derrida esteve na vanguarda da luta para preservar e ampliar o ensino da filosofia como uma disciplina específica no ensino secundário, em face das reformas do governo De Gaulle na França. Como um dos fundadores do Collège International de Philosophie, Derrida também trabalhou para conseguir um espaço para pesquisas em filosofia, que até então não eram aceitas ou legitimadas em outras instituições.

Na entrevista “Negotiations”, na qual discorre longamente sobre sua participação na fundação do Collège International de Philosophie (três anos depois da defesa de sua tese), Derrida cita o Collège como “um lugar filosófico, mas também um lugar onde a filosofia deve ser posta em questão”. Derrida vai além: “O Collège International de Philosophie é um lugar para a filosofia no mundo atual. Uma faculdade aberta à internacionalidade filosófica, onde, em princípio, nós íamos discutir o que filosofia iria se tornar, ou deveria se tornar, no futuro” (Derrida, 2002, p. 18).

Em 1974, Derrida participou de uma reunião de um grupo de estudantes e professores que conduziram à fundação do Greph no começo do ano seguinte. Isso foi, em parte, uma reação ao relatório de 1973-1974 (relatório do governo francês, no qual era prevista a extinção da Filosofia na rede de ensino), que Derrida e outros viram como ligado a um ataque político e ideológico à instrução filosófica – orientado pelo governo francês sob o patrocínio geral de uma variedade tecno-científica, tecno-industrial, e mesmo tecno-militar. Na França, as propostas de

reformas educacionais repercutiram no ensino de filosofia nas escolas secundárias. Em resposta a essas ações, Derrida participa da fundação do Greph e assim o define: “nem uma união nem uma associação corporativa”, insiste Derrida no ensaio “Who’s afraid o philosophy?” (Quem tem medo da Filosofia?). O Greph não é somente um órgão da pesquisa teórica, mas um agrupamento ativista discrepante e difuso, com o intuito de agrupar e transformar códigos políticos e afiliações, bem como as realidades políticas e contemporâneas. O grupo executou um esforço para manter e estender a filosofia no ciclo básico, discutindo a sua introdução antes do ano final, ou do “*Terminale*”, como acontecia tradicionalmente. Em “Negotiations”, Derrida fala do Greph e de sua complexa relação com a filosofia em seu sentido tradicional, isto é, um irreduzível “com-contra”.

Alguns foram surpreendidos ao encontrar alguém que gasta seu tempo na desconstrução filosófica quando tentam destruir a filosofia. Por que eu faço isto? Eu posso dar pelo menos duas razões: a primeira é que eu penso nos ataques, não somente da parte do governo, mas também da parte da sociedade tecno-capitalista, que tentou reduzir o campo da filosofia. E estes ataques, de fato, representaram uma filosofia. Eram não somente uma destruição da filosofia, mas os ataques foram feitos em nome de uma certa não formulada filosofia, que se transformou também em algo para eu desconstruir. [...] Ao mesmo tempo, eu encontrei o necessário, vital para que o debate filosófico permaneça aberto. Para que o que me interessa pelo nome de desconstrução seja possível, a cultura filosófica deve remanescer viva e sã. A desconstrução a habita e é dela inseparável (2002, p. 14-15).

Filosofia e desconstrução não são simplesmente opostas nem podem ser reconciliadas ou sintetizadas. Em vez disso, opõem-se no sentido mais complexo, e é aqui, para Derrida, que a possibilidade de alguma *contraforça* se levanta.

Em consequência desse esforço por parte do Greph e de outros agrupamentos ativistas, as reformas propostas foram obstruídas e a filosofia foi exigida em todos os ciclos. Em junho de 1979, os “Estados Gerais” se reuniram com mais de 1.200 pessoas em um grande anfiteatro na Sorbonne. Em “Who’s afraid o philosophy?”, Derrida recorda que a “atmosfera” do evento era remanescente de determinados momentos de 1968, “particularmente a respeito da liberdade do discurso e de propostas da multidão para a ação” (2004, 186).

A entrevista “Politics and friendship” faz um mapa dessa relação “com-contra”. Mais amplamente, em “Punctuations”, Derrida fala da sua relação com o estruturalismo:

[...] relação oblíqua, anticonvencional, algumas vezes diretamente crítica, com respeito ao que passou a dominar a cena intelectual francesa (durante os anos 60) se tornando o mais visível, o mais espetacular, e às vezes sendo considerado o auge da produção teórica francesa, um fenômeno que em suas várias diferentes formas foi

conhecido como “estruturalismo”. Estas formas eram naturalmente muito diversas e muito notáveis... Mas não obstante o grande interesse, durante esse período que era também aparentemente o período mais estático do período De Gaulle [...] o que eu tentava [...] era de uma natureza essencialmente diferente – a saber, um projeto que questione as “pressuposições metafísicas”, mas também questione, crucialmente, o preço político dos avanços intelectuais (2004, p. 119).

Aqueles que participaram dos “Estados Gerais” em 1979 vieram de vários ramos do conhecimento e discutiram uma ordem de interesses: alguns eram professores de filosofia, outros não; alguns eram acadêmicos, outros não. Um comitê composto por 21 membros se formou, e o grande debate foi incentivado, sem nenhuma agenda prévia específica. Os membros de Grephe se reuniram no comitê, mas não eram a maioria. No ensaio de 1980, “Who’s afraid of philosophy?”, que se relaciona ao ensaio “Philosophy of the Estates General”, Derrida observa que a expressão histórica, o significado desse comitê, pode ter permanecido obscuro nesse período, mas “não deixou de divulgar determinadas informações, aumentando a atenção para a formação de grupos e a continuidade do trabalho em Paris e nas províncias” (2004, p. 186-187). Derrida também diz que “resoluções foram tomadas” a respeito, por exemplo, “do ensino da filosofia fora do *Terminale*”, (2004, p. 187) e, além disso, foi expressa a intenção, por parte do governo, de realizar reuniões adicionais desse tipo. Por último, chama a atenção para uma declaração na televisão, do ministro da Educação, em 16 de junho de 1979 – o primeiro dia dos “Estados Gerais” –, na qual o ministro “se mostrou interessado no assunto”, aparentando estar empenhado em atender às reivindicações (2004, p. 187). O governo socialista de Mitterrand, eleito em 1981, possuía uma plataforma de governo que incluía propostas do Grephe e dos “Estados Gerais”, destacando, em particular, a negação da ameaça de que o ensino da filosofia seria retirado. Uma extensão além do “*Terminale*”⁷ foi indicada também, embora nunca concretizada.

O novo governo criou um comitê, presidido pelo ministro da Pesquisa, para verificar a possibilidade de estabelecer uma faculdade internacional de filosofia na França (Collège International de Philosophie). Derrida fez parte extensivamente dessa iniciativa, vendo tal proposta como vital para reelaborar o valor e a função da pesquisa e do ensino de filosofia. Vários intelectuais trabalharam no relatório e na fundação da faculdade – Francois Chatelet, Dominique Lecour, Jean-Pierre Faye e Derrida. Seus interesses eram “diversos”, como Derrida esclarece em “Negotiations”:

⁷ O ensino secundário na França inicia-se com a “*Classe de Seconde*”, que faz parte do ensino obrigatório e é frequentada por alunos de 15-16 anos, e prossegue com as “*Classes de Première*” e “*Terminale*”, divididas em diversos ramos. Os programas atualmente em vigor foram estabelecidos entre abril de 1990 e maio de 1997 pelo Ministère de l’Éducation Nationale, de la Recherche et de la Technologie.

Escrevendo o primeiro esboço do texto, eu tive que fazer precisamente um esforço para não marcar o texto de uma maneira pessoal. Além disso, me foi recomendado de uma maneira amigável a evitar a palavra desconstrução e a palavra *différance*, com “a”. Nesse tipo de situação, similar à que ocorreu no Grep, entrei nas fileiras da multiplicidade. Há coisas que me interessam na multiplicidade das posições, mas às vezes o que acontece é que eu sou o mais reprimido de todos. Eu sou levado a compreender que, sobretudo, não devo falar disso. A situação me é familiar: lá estou em um grupo de pessoas que são amigas, aliadas, ou pelo menos pessoas que não são inimigas, e sou levado a compreender que, se houver algo que deve estar em silêncio, este algo sou eu (Derrida, 2002, p. 19).

Aqui, a fim de participar de uma iniciativa *contrainstitucional*, de um modelo alternativo para uma instituição dedicada à pesquisa e ao ensino, Derrida endossa um determinado grau de marginalização no discurso da fundação de uma instituição ou faculdade. Por isso, podemos considerar Derrida um “contrapensador” das inter-relações e dos efeitos complicados gerados pela autoridade intelectual – que se contrapõe ao “popular” e ao nivelamento democrático das vozes. É reforçada, mais uma vez, uma mudança da estrutura do “com-contra”, que define assim sua relação com a variedade de instituições acadêmicas – certamente um dos grandes questionamentos da instituição. Além disso, no que se refere à faculdade, Derrida teve que negociar com muitos colegas na mesma hora:

[...] um governo socialista representado por diversas agências de difícil localização. Era difícil fazer com que um ministro nos olhasse como empregados civis que eram “intelectuais acadêmicos”. Esses homens do governo eram mais atentos aos aspectos econômicos e arquiteturais do projeto do que ao seu espaço filosófico; alguém também tem que pensar nos colegas filósofos, especialmente na França, embora não só na França; as opiniões de grupos de estudantes e os outros eram também indispensáveis e não podiam ser negligenciados (Derrida, 2002, p. 18-19).

Novamente, a possibilidade de iniciativa institucional (contrária) veio envolver Derrida em relações complicadas. Relações em que a distância e a proximidade estão juntas, na medida do incalculável.

O Collège International de Philosophie (Ciph) foi fundado em 10 de outubro de 1983, apesar das dificuldades no estágio de planejamento. Derrida foi eleito seu primeiro diretor. Fundada pelo Estado, a faculdade retinha autonomia, e sua missão era fornecer um lugar para a pesquisa sobre a filosofia no sentido mais amplo possível, conjuntamente com um número de outras disciplinas, especialmente os tópicos excluídos ou marginalizados em outras instituições. Uma série de textos e de originais históricos que se relacionam a essas ações pode ser encontrada nos apêndices de *Du Droit a la philosophie (Right to Philosophy)*. Além disso, o livro começa com o capítulo intitulado “Privilege: justificatory title and introductory

remarks”, em que Derrida mostra que o que caracteriza o Collège é menos a natureza específica do seu relacionamento financeiro e institucional com o Estado do que “a ausência de cadeiras e de posições permanentes”.

Em “Negotiations”, Derrida nos fala como alguém que instituiu um novo estabelecimento universitário e também como diretor dessa instituição: “Eu pensei que só seria satisfatório para as pessoas entrarem na Faculdade se elas permanecessem livres para obter da faculdade a orientação crítica necessária [...] a instituição deve estar aberta, com um estilo pluralista e liberal” (2002, p. 14-15).

Porém, mesmo querendo, sob todos os custos, manter aberto um espaço para análises e pesquisas desconstrutivas, Derrida teve, às vezes, que recorrer a sua autoridade como diretor, seguindo um percurso bastante tradicional. Além do mais, no capítulo “Privilege: Justificatory Title and Introductory Remarks” – que lida com uma série de perguntas sobre a Faculdade –, Derrida enfatiza o caráter inovador, experimental e imprevisível dessa nova instituição e, ao mesmo tempo, esboça em detalhe as possíveis áreas de pesquisa e de investigação em que talvez se envolva, de acordo com leis complexas – longe das lógicas de “legitimação” e de “endereço” (o termo “endereço” é mais elaborado em “Sendoffs”). Assim, em “Negotiations”, Derrida fala disso em termos do dia a dia do ensino e da administração (como da direção de pesquisa) na Faculdade. “As estratégias são múltiplas... A negociação está constantemente num estado de microtransformação, todos os dias. Isso significa que não para” (2002, p. 17). Os vários contramovimentos subentendidos por tal negociação incessante são mais uma vez inseridos no jogo ininterrupto da lógica “com-contra”. Em relação à autoridade e à tradição acadêmica, Derrida diz:

[...] em uma dada instituição [...] quando insisto na necessidade de uma estrutura que não seja hierárquica ou a necessidade de uma hierarquia instável, eu não penso que haja estruturas não hierárquicas. Eu não penso que elas não existem... A supressão de uma certa hierarquia codificada sempre dá origem a uma hierarquia mais sutil, simbólica, um código que permanece em formação. Eu não acredito na supressão da hierarquia. Ao que eu me oponho é ser sempre a favor de uma certa codificação estabilizante ou estabilizada chamada hierarquia. Dadas certas situações, proponho que alguém não cumpra uma constituição ou estatutos que permitam a hierarquia ser estabilizada. Pela mesma razão, é necessário abrir a Faculdade às pessoas que não têm um título acadêmico ou às pessoas que ensinam no ensino médio; isso é muito importante – e é necessário que esses professores de escolas secundárias não sejam subordinados a esses que ensinam em níveis mais altos. Isso não é uma maneira de anular a hierarquia, mas uma maneira de desestabilizar as hierarquias e os códigos dados (2002, p. 21).

Assim, a Faculdade tem eleições, há diretor. Derrida foi o primeiro diretor eleito na Faculdade, ainda que esse fato tenha sido uma outra maneira de tratar hierarquia e autoridade (2002, p. 22). Derrida pontua:

– [...] não é de jeito nenhum um anarquismo. Eu não sou anarquista, desse ponto de vista, não sou anarquista nas negociações. Mas a desconstrução é indubitavelmente anárquica; estaria de acordo, em princípio, se tal coisa fosse dita, pois põe em questão o marco, o começo e o mandamento. Mas o anarquismo da desconstrução deve constituir uma autoridade com a necessidade de hierarquia. E assim deve ajudar a pensar em como regular essa negociação (2002, p. 22).

O encontro entre o anarquismo da desconstrução e o contexto institucional inevitável – que dá origem aos seus vários contramovimentos – implica um complexo e sempre contínuo engajamento, um ininterrupto movimento “com-contra”. Além do mais, essa negociação é sempre singular e implica uma situação que não pode simplesmente ser reduzida a um caso particular ou a uma lei geral. Isso indica um certo repensar ou um “contrapensamento”. Em “Negotiations”, Derrida responde a perguntas sobre o Ciph e o Greph, esboçando alguns princípios mais amplos da institucionalização e, ao mesmo tempo, insistindo que “os momentos institucionais que eu fui levado a fazer num microambiente, como o Ciph ou Greph, não podem ser traduzidos ou transpostos a outro momento na França ou em outro país ou a outra situação acadêmica” (2002, p. 17).

É, pois, importante lembrar que, para manter ou estender o “contramovimento” da desconstrução em relação ao problema da Universidade em todas suas facetas (inclusive o questionamento do “exterior” da Universidade), devemos simultaneamente esquecer e lembrar dos envolvimento institucionais de Derrida e de sua militância na França de 1970 em diante.

É importante também nos referirmos à “militância” de Derrida fora da França, como a conexão com o Parlamento Internacional de Escritores e a Unesco. Nós não só devemos reconstituir estes fatos, mas tê-los como fonte de inspiração para mostrar que pode ser possível uma transformação no campo institucional, se seguirmos a lógica do “contra”, como Derrida faz infatigavelmente. Mas nós também devemos transformar a herança de Derrida, tomando emprestado suas ideias, abusando delas, para relançar o “contra”, de maneira que possamos produzir algo irreconhecível na perspectiva dos fatos ocorridos com Derrida em relação às instituições. Essa é a ambição desta tese, que foi elaborada trinta anos depois do primeiro envolvimento de Derrida com o Greph, num contexto ou conjuntura caracterizada por importantes diferenças em relação ao nosso tempo – assim como por semelhanças, que podem ser pensadas de acordo com uma lógica temporal e rítmica diferente. De fato, tal “contratemporalidade” talvez seja detectada no tempo anacrônico da “tese” de Derrida (como não tese). O momento, ostensivamente tardio, que pontua sua vida e carreira, que o faz sentir-se imediatamente “tão jovem e tão velho” (2004, p. 113).

Além do mais, a insistência de Derrida nas questões institucionais influencia a ideia de “contra ou opositor” no nível micrológico. Com isso, se torna extremamente

difícil pensar em uma solução geral ou estratégia totalizante em relação às dificuldades nas quais a Universidade se encontra atualmente. Se, como Derrida diz em “Privilege: justificatory title and introductory remarks”, a desconstrução é uma prática institucional para identificar problemas no conceito de instituição (2002, p. 53), então o compromisso necessariamente interminável da desconstrução com a transformação institucional não pode elevar-se como única resposta à questão universitária – advinda de intervenções singulares em ambientes calculados. De acordo com a citada lógica (ou lei do “opositor ou contra”), o “problema universitário” hoje (como é diagnosticado de forma ampla no livro de Bill Readings, *University in Ruins*, como veremos adiante) não pode ser resolvido num único golpe, porque a ideia de uma solução geral mais diminui do que aumenta a força estratégica e móvel do “opositor ou contra”. Naturalmente, um certo grau de generalização é inevitável no momento de uma fala do “contra” – ou, de fato, ao que ela se opõe –, em qualquer discurso que espere ser traduzível, eficiente ou legível (tal discurso é também necessário e simplesmente não deve ser depreciado). Devemos levar em conta o fato de que, para Derrida, a força do “contra” problematiza os contextos que pretendem ser singulares (como argumentaremos adiante, a força do opositor não deve ser confundida com uma simples desconfiança), o que faz da instituição uma grande questão. Nessas circunstâncias, além do mais, é sempre possível que as intervenções “opositoras ou contrárias” sejam mal calculadas (podem tornar-se marginalizadas, reinterpretadas ou reapropriadas pelo sistema).

Por tudo o que foi dito, sabemos que isso pode acontecer a esta tese. Daí colocarmos nas possibilidades contrainstitucionais de ensino o “contra” por ele mesmo, na sua mais estranha significação. Entretanto, a importância do opositor – uma importância que necessariamente deve sobreviver – é que abre a lógica de um compromisso institucional em outros termos, deixando-nos numa posição que nos possibilita – em vez de simplesmente lamentar a transformação imensa e incontestável da Universidade, em tempos recentes, e de culpar o poder do “sistema” – imaginar intervenções incisivas numa situação que não é (nem poderia ser) totalmente fechada, totalmente determinada. A desconstrução não abriga a possibilidade da redenção da Universidade contemporânea, mas nos deixa negociar, calcular, opor “contrariamente”. Isso nos mostra o que ainda está aberto a um futuro.

1.1 Contrainstituição

Observemos as seguintes passagens de Derrida:

Em resumo e termos e gerais, o que permanece constante no meu pensamento... é na verdade a crítica das instituições, mas uma crítica que almeja não ser compreendida

como “não institucional”, mas preferivelmente compreendida como “contrainstitucional”. Eu não penso que há, ou que deve haver, o “não institucional”. Eu estou sempre dividido entre a crítica das instituições e o sonho de uma outra instituição, que, num processo interminável, virá substituir as instituições que são opressivas, violentas e inoperantes. A ideia de contrainstituição não é nem espontânea nem imediatamente selvagem, e essa certeza, de alguma maneira, orientou o meu pensamento. O que eu tento explicar, por exemplo, em *Du Droit à la philosophie*, é que o filosófico como tal não é metainstitucional. O filosófico é, todavia, uma instituição muito paradoxal, cujo espaço tem de ser administrado sem contrato simétrico – uma instituição que almeja pensar sobre “a institucionalidade da instituição” tem de permanecer aberta e ter um futuro (*avenir*). Naturalmente, a desconstrução da questão da instituição não está institucionalizada – mas nada a faz pertencer a um espaço intocado pela institucionalidade. É provavelmente essa a lógica que me guiou por todos estes anos, sempre em guerra com as instituições, mas sempre tentando fundar ainda outra – O Greph, o Colégio Internacional de Filosofia. Todas estas instituições com ideias originais e paradoxais (embora irrealizáveis) estão ligadas à contrainstitucionalidade (2001, p. 50-51).

Não mais que filosofia nem ciência. Literatura não é uma instituição entre outras; é por sua vez instituição e contrainstituição colocada numa *distância* da instituição, no ângulo que a instituição faz consigo *para tomar uma distância de si mesmo (s’écarter d’elle-même)* (1992, p. 346).

Eu gostaria de dizer uma palavra sobre o “contra”. Isso pode ser um advérbio e/ou uma preposição. A palavra “contra” pode significar oposição, contrariedade, contradição e proximidade; ser “contra” determinada pessoa, opor-se a um “inimigo declarado”, por exemplo, estar “contra” a pessoa ao lado de nós, o que é “direito contra nós”, quem nós tocamos ou com quem nós estamos em contato. A palavra “contra” possui então dois significados, que são inseparáveis do significado de proximidade e *face a face*, por um lado, e oposição, por outro. Claramente uma contra-assinatura. A palavra tem o significado de proximidade e *face a face*... Temos que voltar a esse significado duplo de “contra”, que resume o interesse desta discussão... Eu talvez adicione uma nota muito rápida, antes de retornar ao texto. Eu diria isso, mesmo além de meu amor pela palavra “contra-assinatura”. Durante muito tempo, em numerosos textos, eu “cultivei” ou “permiti que fosse cultivado” a ambiguidade formidável desse “contra” como determinado no idioma francês. A palavra “contratempo”, por exemplo, designa um lapso de tempo (anacronicamente), ou a palavra *contrepartie* (contrapartida), que não marca tanta oposição, mas sim troca a equivalência de um presente e contrapresente; a palavra *contre-exemple* (contraexemplo), como uma exceção, desafia a generalidade da lei. Todas essas palavras se repetem em muitos de meus textos, frequentemente para designar a mim mesmo – o mais perto possível da autenticidade, a própria autenticação da minha assinatura. Aqui e ali, tive ocasião para dizer que estou no tempo errado (*à contretemps*), ou que sou o meu próprio contraexemplo ou contrapartida (2004, p. 17-19).

Talvez venha a ser uma surpresa para muitos, incluindo leitores experientes, a ideia de um ativismo institucional em Derrida. Em *I have a taste for the secret*,

Derrida diz que desejaria ligar seu trabalho em geral – talvez seu projeto inteiro – ao que ele chama de “motivo permanente” da contrainstituição. Em “Countersignature”, ele declara que o “contra” está o mais próximo possível da sua própria assinatura. Nenhuma dúvida que o envolvimento de Derrida com questões institucionais – mais notavelmente, o período em que ele participou da reforma educacional do ensino filosófico na França, durante os anos 1970 e 1980 – ganha a apreciação de vários intelectuais. Além do mais, em diversos escritos de Derrida sobre a questão – em todas as suas facetas –, a Universidade é reconhecida como uma parte indispensável do debate crítico sobre o tema. O debate se tornou mais intenso nas “ciências humanas e sociais” desde a metade dos anos 1990. É um debate extenso e importante e por isso não pretendemos resumi-lo aqui, embora seja desnecessário dizer que esse debate, de alguma forma, está presente no trabalho como um todo.

Os escritos educacionais de Derrida (que citamos ao longo deste trabalho e que estão presentes principalmente em *Du Droit à la Philosophie*) são, para nós, indispensáveis ao debate sobre a instituição universitária e estabelecem um contexto fundamental para a maneira como esta tese toma forma. Contudo, como argumentaremos no capítulo 2, é difícil negar que o conceito de “contrainstituição” raramente é o foco de atenção de Derrida. E, de fato, as várias conotações cercando o termo “contra” quase nunca são expostas em textos sobre o vocabulário “técnico” da desconstrução. A nossa hipótese é que talvez isso aconteça porque Derrida se preveniu perante as conotações culturais mais específicas da palavra “contra”, que tendem a evocar o espírito revolucionário do “pensamento dos anos sessenta”, como, por exemplo, o termo contracultura – o qual só poderia ser erroneamente associado ao trabalho de Derrida.

Porém, para nós, quanto mais lemos Derrida, mais o termo se torna importante. Durante nossa pesquisa, foi no livro *Counterpath: traveling with Jacques Derrida*, de Catherine Malabou e Derrida, que encontramos o termo “contra” com o *status* de um “quase-conceito” importante. O contracaminho ou *contre-allée* se refere a um “*sideroad*” (acostamento), a um “serviço ou via de acesso”, ou a um beco “que corria ao lado de uma via principal, tal como se estivesse fornecendo acesso aos edifícios entre os bulevares das cidades francesas” (2004, p. 157). É um tipo de *byway* (desvio) que talvez facilite de maneira eficiente o acesso à uma instituição, do ponto de vista não imediatamente óbvio. Para Malabou, o contracaminho (*counterpath*) implica a direção ou a trajetória que excede a programabilidade (em relação ao conceito de derivação). Em outras palavras, o que se desata ao longo do percurso é a ideia de uma origem essencial ou ponto imutável de partida, ou um ponto previsível de chegada. Em Malabou, não podemos nos deixar levar apenas pelo seu contramovimento ou pelos efeitos que a autora aponta como oriundos das tecnologias de “pluralização disseminativa” (2004, p. 158). Isso não basta para

afastar Malabou da tradição. Como o próprio Derrida sugere quando diz, no livro, que Malabou escreve “belamente”, mas também “algebricamente” (2004, p. 145), o que mostra que o privilégio dado ao problema de derivação é como uma “alavanca” para os escritos sobre as viagens de Derrida. Derrida descreve o livro com certa ironia ao utilizar o termo “dementemente econômico” (2004, p. 41). Saber isso sobre o próprio livro é importante para percebermos que o “contracaminho” de Malabou está, portanto, suscetível ao paradoxo do caoticamente programado. O texto, por ele mesmo, se olha muito como caos programado, com seus vários capítulos sobre aspectos diferentes das viagens de Derrida – que acabaram sendo organizados de maneira arbitrária, de acordo com um princípio editorial. Como o opositor, o contracaminho desvela como “com-contra” – que provoca um “movimento”, explicado no texto *Mochlos*. Nesse texto, que trataremos de maneira minuciosa mais adiante, Derrida mostra que a Universidade se instituiu em termos de um “acontecimento” que simplesmente não pode estar incluído ou incorporado à “própria” instituição. Assim, esse acontecimento, ao mesmo tempo que dá origem à universidade, não pertence a ela. Com isso, a Universidade vive uma espécie de movimento instável (andando em dois pés indecisos: esquerdo ou direito) que sugere a possibilidade de uma profunda desorientação e de uma trajetória “caótica”. A Universidade se torna suscetível de uma análise desconstrutiva.⁸ Se a desconstrução, quando trata da ideia de Universidade, se interessa por questões como a “fundação”, o “contracaminho”, é porque tais questões fornecem um contraponto indispensável à pergunta da possibilidade contrainstitucional.

A influência deste *contre*” em todos os escritos de Derrida foi o que nos estimulou a colocar na “contraintrodução” desta tese três citações mais ou menos “indicativas” de textos produzidos em tempos e ocasiões diferentes: uma entrevista com François Ewald, publicada inicialmente em *Magazine Littéraire*, no começo dos anos 1990; uma conversa com Maurizio Ferraris, nos anos 1990; e uma conferência em Cerisy, em 2000, em homenagem a Jean Genet. Pareceu-nos útil tomar essas citações para reafirmar o significado e a importância constante que Derrida confere ao “contra” e à contrainstituição, o que nos serviu de guia para a elaboração desta tese, que ocorre em um tempo no qual a questão da Universidade provoca debates aquecidos, não só relacionados ao “conhecimento”, à pesquisa e à vida acadêmica, mas direcionados a uma transformação das instituições “democráticas” no contexto de uma variedade complexa de tendências globais.

É importante ressaltar que, para nós, é óbvio que quando Derrida faz menção explícita, relativamente rara, à “contrainstituição” (um termo que é apresentado

⁸ Mais adiante, trataremos especificamente do texto “*Mochlos* ou conflito das faculdades”, no qual Derrida fala da relação entre o texto de Kant, *O conflito das faculdades*, e a situação atual da Universidade.

como um “motivo” constante em seu trabalho), ele não trata especificamente sobre as instituições em si. Em vez disso, elas parecem estar mais relacionadas à linguagem, à filosofia e à literatura. Ao lermos essas citações de Derrida, devemos estar cientes de que para ligar a questão da contrainstituição à pergunta que relaciona a Universidade a seu exterior, devemos fazê-lo sob um ponto de vista que nos permita perceber o ponto de vista da própria Universidade. Uma contínua contramudança se insere na abordagem de Derrida sobre a instituição. Assim, nosso propósito em começar com aquelas citações é menos avançar uma tese geral para este trabalho (em termos de um ideal do tipo específico de contrainstituição para o qual o momento contemporâneo conclama) do que simplesmente ler essas passagens sob um ponto de vista que nos faça perceber o que o ponto de vista da “contrainstituição” pode vir a fazer com a Universidade e o que Universidade pode vir a fazer com seu “exterior”.

1.2

O Sonho do Outro

Na passagem de *I have a taste for the secret*, vimos que a condição de possibilidade da contrainstituição é, nas próprias palavras de Derrida, “o sonho de um *outro*”. Outra instituição, sim, mas também um “outro”, o “outro” no próprio direito (se isso fosse possível), um movimento do sonho de outra instituição que nos leve ao sonho de um “outro” permitido. A estrutura ou característica da contrainstituição é, nesses termos, guia para o sonho (o que nos leva a pensar na relação entre psicanálise e desconstrução). O sonho a que Derrida se refere, quando fala de uma “outra” instituição, raramente pode ser confundido com o tipo de sonhar que nós talvez associemos a “ambições visionárias de um agente”. Tal instituição, em outras palavras, não é reduzida a seu trabalho ou à ativação de programas de várias espécies. Ao contrário, a descrição de Derrida da contrainstituição como “o sonho do *outro*” dá força plena ao duplo significado do termo “contra”. Talvez não fortuitamente, a ideia de contrainstituição como sonho expressa uma característica da “linguagem” de Derrida: a concepção psicanalítica do sonho como a ainda irreduzível característica irrecuperável do outro. Derrida relaciona a possibilidade das contrainstituições ao fenômeno de sonhar. Sonhando se excedem os atos ponderados ou calculados, seja na psicanálise seja na desconstrução. A contrainstituição se dá nesse movimento do excesso do sonho, que para Derrida é mais precisamente “o sonho do *outro*”. Indo um pouco mais além, e seguindo uma linha de pensamento encontrada em *A interpretação de sonhos*, de Freud, podemos pensar que esse sonhar é um tipo de pensamento ou um movimento de pensamento que pode mentir nas suas origens. Em *I have a taste for the secret*, Derrida mostra que

se o pensamento nunca é inteiramente livre do processo do sonhar (que pode, aliás, dar origem ao pensar), então o pensamento da contrainstituição está relacionado ao “agenciamento complexo do sonho”. E, notavelmente, é por tal maneira de sonhar que a contrainstituição pode vir a substituir ou, de fato, a *repensar* as instituições existentes. Mas isto acontece somente dentro de “um processo interminável”. A contrainstituição depende de um “pensamento-sonho” em que sua possibilidade surge menos como a possibilidade de uma presença plenamente compreendida do que como uma interrupção que perturba. Nesse sentido, a “contrainstituição” não pode ter acontecido, pois ela sempre pode vir (por vir) e, nesse sentido, é ininterrupta.

O que pretendemos com esta tese é mostrar que a “contrainstituição” é interpretada menos como um projeto melhor ou modelo institucional preferível (que trabalharia para tomar o lugar de instituições atuais e constituir uma melhora de alguma espécie) do que como a “característica justa do outro”. Assim não acreditamos que a pureza do espírito das “contrainstituições” deva ser conservada para transcender certa “pragmática” das instituições existentes. Os próprios envoltórios institucionais de Derrida demonstram isso. De maneiras diferentes, as seis partes desta tese se empenham em (re)pensar a instituição de uma maneira que a ideia do *outro* permaneça a mais aberta possível, mesmo diante das crescentes forças de burocratização e de programabilidade universitária, da racionalização comercial, da cultura de gerência, do avanço das técnicas e assim por diante.

1.3

O Contrato Assimétrico

Em *I Have Taste for the Secret*, Derrida diz que o aspecto filosófico de uma análise sobre a instituição não é metainstitucional. Esse aspecto filosófico é demonstrado a partir de uma instituição plena de paradoxos, cujo espaço tem de ser administrado sem contrato simétrico – uma instituição onde o pensamento sobre a “institucionalização da instituição” tem de permanecer aberto e ter um futuro (*avenir*). Em diversos textos, inclusive em “Punctuations” e “*Mochlos*”, Derrida explica como a filosofia não pode transcender o campo que demarca e separa a Universidade. Isso não ocorre porque a filosofia sempre existe como uma parte da Universidade, constituindo-se uma disciplina entre outras, mas porque a orientação que se origina do pensamento filosófico dos universitários permanece insuficiente para fornecer um ponto de vista extraterritorial para compreender a Universidade como tal (como Derrida mostrou em relação a Kant, que, em seu racionalismo exacerbado, tenta pôr fim aos “conflitos” presentes na instituição universitária). A

filosofia, desse modo, pertence à Universidade (o que, obviamente não significa ficar de fora nem, tampouco, acima dela). A filosofia se faz na forma de um certo “não pertencimento”. Sob outro aspecto, “filosofia” não é só uma disciplina entre outras, pois ela também está presente na fundação da Universidade (mas ela não pode esperar dominar nem tomar o lugar da Universidade). A filosofia, dentro ou fora da Universidade, não possui de maneira completa um vínculo com a instituição. Assim, para a desconstrução, a filosofia é um fenômeno contrainstitucional por excelência. No momento em que a filosofia aparece como um exemplo de “contrainstituição”, ela também substitui e se desloca para uma ideia de discurso magistral ou disciplina. Assim, o “contrato assimétrico” da filosofia a faz compartilhar com o que poderia somente impropriamente ser chamado de disciplinas “não filosóficas”. Dessa perspectiva, o “contra-constitucional” – o *outro* da filosofia – está irreduzível e ainda irrecuperável em qualquer senso programático, na medida em que ele pertence à Universidade. Mas é também essa relação assimétrica (uma certa falta de equilíbrio, calculabilidade e resolução) que abre a possibilidade de futuro. Essa é a realidade da filosofia (embora, outra vez, nós devamos ter cuidado para não dizer apenas filosofia). A filosofia se dá em assimetria consigo mesma, o que dá origem à dimensão virtual e futura dessa realidade.

Em vários momentos desta tese, tentamos seguir o modo como Derrida conduz a questão, ligando o pensamento da contrainstituição à questão da virtualidade – que se tornou figura tão importante na análise da realidade contemporânea. Assim, por exemplo, tomamos emprestado o termo inventado por Derrida *actuvirtuality*, em algumas ocasiões, para descrever o que acontece quando o institucional e o corpo docente se acham inseridos nesse “contra” que faz ser possível o ensino e a instituição. Aqui, tentamos mostrar como esse ponto de vista ajusta a questão da relação entre a Universidade e seu “exterior”, particularmente no contexto dos debates sobre as transformações tecnológicas e globais. Como diz Derrida, a “lógica” das contrainstituições em que ele foi envolvido, tal como Greph, os “Estados Gerais” e o Colégio Internacional de Filosofia – uma lógica que também lhes dá sua força e fundação –, implica um pensar paradoxal que dá origem a ideias que devem, de certa maneira, permanecer “não realizadas”.

1.4

Uma Palavra sobre a Palavra “Contra”

No capítulo 2 desta tese, tentaremos explicar o que é a contrainstituição. Para Derrida, “opor” não só significa opor ou contradizer, mas também empenhar, encontrar, fazer contato. De fato, nós dedicamos grande espaço desta tese para tratar

dessa pequena palavra, perseguindo-a no dicionário, tentando mostrar como ela não é só uma entre outras a serem encontradas no dicionário, mas antes uma palavra que também dá definição ao próprio dicionário: como um artifício para calcular; como um lugar para dividir, distinguir, discriminar, ligar, relacionar e juntar; como o local onde valores, termos e símbolos são trocados; como uma casa que conta ou cassino que calcula o risco (incalculável). A análise da palavra “contra” (oposto) excede-se e, portanto, constrói um “contrato” ou uma relação assimétrica em que o próprio dicionário vem a ser posto em acordo com a própria instituição. O oposto não pode ser contido pelo dicionário, o dicionário não pode ser contido por si mesmo. Assim, necessitamos reajustar ou restaurar o ponto de vista pelo qual nós relacionamos a instituição a seu “exterior”. E esse ponto de vista, em toda sua complexidade (que inclui implicações e efeitos muito reais), se preocupa profundamente com essas aproximações – o que talvez faça nossa análise ser compreendida como mero jogo de palavras.

Para dizer mais sobre essas implicações, nós não podemos fazer nada melhor que começar com a explicação de Derrida sobre “a formidável ambiguidade” do “contra” em seu texto “Countersignature”. Antes de tudo, Derrida mostrou como a palavra “contratempo” inextricavelmente inclui o sentido de anacronismo ou “tempo-atraso”. O que implica que o “contra” ou “contrário” em “contrainstituição” inevitavelmente problematiza qualquer reivindicação que essa tal instituição talvez faça para si. Desnecessário dizer que tais apelos frequentemente pressupõem um relacionamento imediato e direto com o “exterior”. É em um contexto constrangedor, com certa pressão para a obrigação, que se estabelecem as condições para se criar uma contrainstituição. Naturalmente, a própria análise de Derrida da Declaração de Independência Americana complica (ou opõe) tal ideia de infinito, demonstrando a temporalidade profundamente desconexa da instituição. A impossível condição de possibilidade da Declaração da Independência é marcada pela autorização de algumas pessoas no sentido de constituir ou inaugurar um corpo legal ou constitucional. No capítulo 2, portanto, tentamos ajustar o ponto de vista que relaciona a contrainstituição a seu exterior. No entanto, arriscamos dizer que essa característica de “fundação” – que inclui o lapso de tempo ou o anacronismo no “contra” da “contrainstituição” – não estabelece somente a lógica da fundação, mas estabelece também a mesma força de resistência pedida pelas contra-instituições.

A palavra “contraexemplo”, de Derrida, orienta nossa discussão sobre o atual crescimento da “cultura de auditoria” nas instituições acadêmicas. Tentamos mostrar como os discursos e as práticas de “excelência e qualidade” não podem se dissociar totalmente de um intratável testemunho, que, “como uma exceção, desafia a generalidade da lei”.

Voltando à explicação da palavra “contra” em “Countersignature”, que nós mencionamos tanto, Derrida vai em frente para mostrar que a palavra “*contrepartie*” (contrapartida) marca tanto oposição como troca. No capítulo 3, tratamos da questão do ensino, na medida em que a desconstrução é partícipe desse processo – uma questão a que retornamos no capítulo 4, em que nos concentramos no ensaio de Derrida “Where a teaching body begins and how it ends”, que reafirma o ponto que focamos no capítulo 3, ou seja, que o “ensino” exige um “contrato assimétrico”. Para Derrida, o pensamento da dádiva de Marcel Mauss marca uma mudança da “fria racionalidade econômica” para um pensamento sobre o simbolismo dessa racionalidade. As condições de possibilidade de um estudo cultural ou crítico talvez estejam fundamentadas sobre a (im)possibilidade da “dádiva”. A dádiva abre a possibilidade de toda troca, da troca em geral, mas permanece superior a todas as economias, e é, de fato, considerada como tal. É um simbolismo que rompe com a racionalidade econômica, promovendo um tipo de conhecimento ou de método que não pode ser traduzido plenamente numa economia de troca. Dessa perspectiva, tentamos repensar os Estudos Culturais não como um conceito que serve para tudo (nos próprios termos de Derrida), mas como algo que não só alimenta uma interdisciplinaridade insípida ou uma retirada dos problemas filosóficos genuínos, mas também como um excesso inextricável, construído em economias racionalizadas e administradas – o que talvez seja visto como a economia global de conhecimento institucional. Além do mais, esse repensar sobre os estudos culturais afeta profundamente a questão do ensino. O ensinar sempre esteve ligado a um certo *dar importância* (ao menos num nível mínimo). Então o crescimento dos Estudos Culturais nos mostra como um pensamento sobre a dádiva pode nos compelir a responder de maneira nova à situação de dúvida sobre o ensino em geral. Mais uma vez, a instituição (de ensino) forma um (incalculável) ponto de vista sobre si mesma, desembocando em uma experiência *actuvirtual*, mostrando-nos uma realidade que (como o presente) jamais pode ser plenamente realizada ou recuperada. E, naturalmente, este *actuvirtuality* refaz o ponto de vista da Universidade com seu exterior. Ainda mais num tempo em que a questão da virtualidade se tornou tão pronunciada em descrições “teóricas” da “realidade” contemporânea.

Esses poucos exemplos demonstram maneiras de como um pensamento sobre o “contra” e sobre a contrainstituição pode influir na análise da instituição acadêmica hoje (o que veremos melhor no capítulo 5). Eles também indicam algumas das possíveis maneiras como os seis capítulos desta tese se relacionam, embora devamos acrescentar que, no espírito ou no estilo do “contra”, esperamos que os capítulos sejam lidos de um ponto de vista do “outro”, mantendo uma certa distância e proximidade na experiência engenhosa do *face a face*.