

## 3 Em torno da herança

### 3.1 Três impressões

Começamos este capítulo na trilha da problemática do arquivo. Na medida em que o nome “Freud” e sua obra constituem igualmente um arquivo que marca o mundo contemporâneo, nossa investigação interrogará qual é a posição de Derrida sobre a herança deixada por este arquivo e sobre o processo mesmo de arquivamento do arquivo psicanalítico. Em outras palavras, em que medida seu pensamento se afasta ou reafirma o processo de arquivamento de Freud. A partir desta interrogação, tentaremos recolher elementos que nos permitam formular, posteriormente, a herança freudiana da Desconstrução.

Em *Mal de arquivo*, Derrida tentará interrogar o conceito de “impressão” relacionando-o ao legado de Freud. Para isto ele propõe reunir sob o termo “impressão freudiana” três sentidos que a um só instante viriam a se condensar, a se “superimprimir”.

O primeiro sentido de impressão, diz Derrida, seria o mais tipográfico: ele reenvia ao fato de que desde o *Projeto* até o *Bloco Mágico*, passando pelo *Além do princípio do prazer*, não há limite para esta problemática da impressão em Freud, ou seja, da inscrição que deixa a marca no suporte:

Esta problemática da impressão desencoraja quem quer que busque privilegiar uma perspectiva. Pois se confunde com toda a obra de Freud, quer se trate de memória, coletiva ou individual, de censura, ou de recalque, de dinâmica, de tópica ou de economia, dos sistemas ICS ou PCS, de percepção, de traço mnêmico<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> DERRIDA, J. *Mal de arquivo*, p. 42.

O segundo valor da palavra impressão seria menos imediato e evidente. “Impressão” faz alusão à falta em jogo na construção de um conceito, por exemplo, do conceito mesmo de arquivo, que nem a psicanálise nem o pensamento derridiano poderiam delimitar. Deste conceito de arquivo só se tem uma “noção”, uma “impressão”. O filósofo opõe aqui o rigor do *conceito* à vaga ou mesmo franca imprecisão, à relativa indeterminação de uma tal *noção*. Mas faz isto para logo em seguida situar esta imprecisão da *noção* como resultado da estrutura mesma do arquivamento e elogiá-la como condição de possibilidade da tarefa do pensamento:

Temos somente uma impressão, uma impressão que insiste através do sentimento ‘instável de uma figura móbil, de um esquema ou de um processo in-finito ou indefinido. Contrariamente ao que um filósofo ou um sábio clássico tentaria fazer, não considero esta impressão, nem a noção desta impressão como subconceito de um pré-saber enfermo, vago e subjetivo, (...) mas, ao contrário, considero que o pensamento do arquivo depende da possibilidade deste conceito (...) Esta seria uma das teses: há razões essenciais devido às quais um conceito em formação fica sempre inadequado ao que deveria ser, dividido, disjunto entre duas forças. E essa disjunção teria uma relação necessária com a estrutura do arquivamento <sup>58</sup>.

Chegamos, assim, ao terceiro valor da palavra “impressão”. Não mais importante que os anteriores esta tem, no entanto, a vantagem de abordar, convocar explicitamente o que está em jogo na herança que recebemos de Freud. Com este intuito, Derrida fará apelo à noção de “circuncisão” para aludir à impressão deixada *por* Freud. Derrida quer falar da impressão deixada *por* Freud na história do pensamento a partir da impressão deixada *nele*; a marca deixada por ele a partir da marca de sua própria *circuncisão*; a marca que se inscreverá no mundo a partir da sua história, do seu nascimento e de suas alianças. É, portanto, também, a afirmação de que a marca de Freud está irremediavelmente impressa no mundo contemporâneo:

‘Impressão freudiana’ quer dizer ainda uma terceira coisa que talvez seja a primeira: a impressão deixada por Sigmund Freud, a partir da impressão deixada nele, inscrita nele a partir de seu nascimento e sua aliança, a partir de sua circuncisão (...) Quero falar da impressão deixada por Freud, pelo acontecimento que leva este nome de família, a impressão quase inesquecível e irrecusável, inegável (mesmo e sobretudo por aqueles que a negam) que Sigmund Freud fez sobre todo aquele que, depois dele, falar dele ou falar a ele e que deve,

---

<sup>58</sup> Ibid., p.44.

aceitando-o ou não, sabendo-o ou não, deixa-se, assim, marcar: em sua cultura, em sua disciplina, seja ela qual for (...) seja em que disciplina for, não podemos, não deveríamos poder, pois não temos mais os direitos nem os meios, pretender falar disso sem termos sido de antemão marcados, de uma maneira ou de outra, por esta impressão freudiana<sup>59</sup>.

Derrida agora quer falar da impressão, do legado de Freud através do termo “circuncisão”. Mas o que este nos dá a pensar aqui sob este nome enigmático<sup>60</sup>? O aparecimento deste termo é importante, pois ele parece nos enviar mais diretamente à questão da herança, tema do nosso estudo, ou seja, a possibilidade ou não de localizar uma herança específica da psicanálise para o pensamento derridiano. O termo, trabalhado sob vários pontos de vista por Freud, especificamente no seu *Moisés e o monoteísmo*, indica, do ponto de vista estrutural, o substituto simbólico da castração do filho pelo pai primitivo. Em seus escritos, Freud o relaciona à ameaça de castração, ou seja, à marca que recordaria sempre a castração temida<sup>61</sup>. Derrida retoma este termo privilegiando a leitura freudiana da circuncisão como “marca”, como a impressão inquietante e sinistra (*Unheimlich*) que é deixada sobre os circuncidados. Em outro lugar, o filósofo a define ainda como “uma certa marca que, vinda dos outros, e submetida à passividade absoluta, permanece no corpo”<sup>62</sup>. Em *Mal de arquivo*, Derrida a designa como uma forma particular de arquivo. Esta noção abala a idéia de um arquivo que se acha “fora”, num suporte externo, para tornar-se aquilo que, vindo do outro, é o traço, a marca ou

---

<sup>59</sup> Ibid., p.45.

<sup>60</sup> O tema da circuncisão surge várias vezes na obra de Derrida e inclusive em sua autobiografia intitulada com o termo composto de *Circonfession*. Este texto evoca sua infância, sua mãe (em paralelo com as *Confissões* de Santo Agostinho) e o evento de sua circuncisão. Derrida teria tido o projeto de escrever um livro sobre o tema, acumulado várias notas sobre o assunto, mas sabe que não o fará. Para mais detalhes sobre a importância deste tema na vida e obra do filósofo, Cf. DERRIDA, J. *Circunfissão*. In: DERRIDA, J., BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*. Op. Cit.

<sup>61</sup> Neste artigo, Freud tenta explicar o anti-semitismo atribuindo o ódio manifestado em relação aos judeus à remotas eras passadas, ao “inconsciente dos povos”. A circuncisão dos judeus seria a marca pela qual este povo se isolou dos outros, declarando-se como povo “escolhido de Deus”, fato que teria gerado o ciúme dos outros povos. Outra explicação seria o fato da circuncisão causar uma impressão desagradável, inquietante, sinistra (*Unheimlich*) que relembra a temida castração. Em Freud: “(...) entre os costumes pelos quais os judeus se tornam separados, o da circuncisão causou impressão desagradável e sinistra, que deve ser explicada, indubitavelmente, por ela relembra a temida castração e, juntamente com ela, uma parte do passado primevo que fora alegremente esquecida.” *Moisés e o monoteísmo*, vol. XVIII das Obras completas de Sigmund Freud, p. 105.

<sup>62</sup> O filósofo assim a define em entrevista concedida a François Ewald, em 1991. *Magazine littéraire*, n 286, em 1991.

mesmo a ferida *intima diretamente* sobre o corpo, que perturba as noções mesmo de “dentro” e “fora”. O arquivo “circuncisão” é também um indecível.

Se Derrida parece privilegiar esta última imagem do arquivo é também porque ela parece, deste modo, embaralhar os limites entre “inscrição privada” e “inscrição pública”. Derrida nos mostra como, na obra de Freud, mas também em qualquer outra obra, seria impossível separar o “arquivo privado” de Sigmund Freud do “arquivo público” da instituição ou da ciência psicanalítica, tomando-se em consideração toda a gama de trocas pessoais, correspondências entre Freud e Fliess bem como com seus colaboradores e discípulos imediatos, que participaram transformando inteiramente a história da psicanálise, na intimidade de sua produção e nos seus próprios eventos. Sobre isto, comenta Derrida que “uma determinada carta escrita à mão leva tantos dias para chegar a uma outra cidade européia e tudo depende desta demora. Tudo fica entregue a esta medida”<sup>63</sup>. Derrida conclui que a estrutura técnica do arquivo arquivante determina também a estrutura do conteúdo arquivável; a estrutura mesma produzindo, na verdade, a singularidade do evento do arquivamento.

### 3.2

#### **Duas circuncisões**

Na abordagem deste conjunto de “documentos privados” ou até mesmo “segredos” que acabam por compor o arquivo institucional e teórico da ciência psicanalítica, nos espera Yerushalmi. Deste conjunto, Yerushalmi quer destacar um, a escritura de Jakob, pai de Freud, sobre uma bíblia dada de presente a seu filho, onde ele faz alusão ao momento de sua circuncisão. Derrida, por caminhos laboriosos que não poderíamos retomar aqui, mostra como Yerushalmi, com a análise deste documento, e na tentativa de mostrar (este é o “objetivo” de seu livro) que a psicanálise é uma ciência judaica, espera reenviar Freud ao momento mesmo da sua circuncisão, que designa, neste contexto, a expressão da sua aliança com a religião e o mundo judeus. A noção de circuncisão introduzida aqui carregar também no seu bojo a força da violência de uma “dissimetria comunitária”, ou seja, a violência imposta por um “nós” da

---

<sup>63</sup> DERRIDA, J. *Mal de arquivo*, p. 29.

aliança, situação em que o circuncidado faz a aliança num momento em que está fora de questão que ele possa responder, assinar ou endossar. É como se Yerushalmi quisesse, de novo, circuncidar Freud, figurativamente, confirmando, repetindo o gesto do pai Jakob. Uma vez que Freud está morto e incapaz de responder, ele não pode senão dizer “sim” à aliança na qual tem que entrar *uma vez mais*. Contradizendo sua postura aparentemente filial, Yerushalmi “monta uma cena para o pai da psicanálise” e sua fala retorna do lugar do pai, do lugar do avô morto. A palavra retorna como ato de falar e como direito à palavra. “Isso se passa freqüentemente assim nas cenas que o filho monta para o pai”<sup>64</sup> – comenta Derrida.

Mas o que quer dizer aqui “montar uma cena para o pai”? Como isto se relaciona com a posição do discurso do historiador? Aqui também nossa leitura gostaria de destacar o movimento pelo qual o autor denuncia o desejo de exterioridade do historiador Yerushalmi. Este quer circuncidar Freud, mas se esquece ele mesmo da sua própria circuncisão. Quando ele descarta, rejeita explicitamente em seu texto as possibilidades de se colocar, na linhagem de Freud, como judeu ou psicanalista, é porque pretende, com este gesto, se colocar *a salvo*, se apresentando como um historiador que pretende se colocar deliberadamente numa posição de exterioridade em relação ao seu objeto de estudo. A recusa da impressão como circuncisão, do inevitável abalo da oposição dentro/fora, interior/exterior é isto que, lemos em Derrida, atormenta o discurso de Yerushalmi:

Querer falar da psicanálise, pretender fazer a história da psicanálise de um ponto de vista puramente a-psicanalítico, puro de qualquer psicanálise ao ponto de acreditar apagar os traços de toda a impressão freudiana, é como reivindicar o direito de falar sem saber do que falamos, sem querer mesmo nos escutar. Essa estrutura não vale apenas para a história da psicanálise ou para todo discurso sobre a psicanálise; vale também, ao menos para todas as ciências ditas sociais ou humanas (...) Yerushalmi bem sabe que esta exterioridade lhe é recusada. Ele o sabe muito bem. Liberar seu discurso de toda e qualquer impressão freudiana não é somente impossível, seria ilegítimo. Mas como não quer de jeito nenhum renunciar a esta pretendida neutralidade constatativa e teórica que o *scholar* e o historiador clássico pretendem transformar em uma norma, a *posição do seu discurso* fica, certamente, na maior parte do livro (...) dupla, equívoca, instável, eu diria mesmo peculiarmente atormentada. Voltada à denegação, às vezes réu confesso em sua própria denegação<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Ibid., p.58.

<sup>65</sup> Ibid., p.73, grifo meu.

Queremos enfatizar a importância do movimento que Derrida faz aqui por ocasião do texto de Yerushalmi. Ele diz respeito a algo que chamaremos aqui como “problemática da posição dos discursos”, quanto a uma negação ou afirmação da herança. Este movimento é repetido diversas vezes durante a obra de Derrida e nos ajuda a compreender porque a Desconstrução, como conjunto de temas que se endereça à filosofia, não pretende se situar “fora” dela. Este é também um dos pontos que Derrida discute sobre o texto de Foucault, em 1991 na sua conferência intitulada *Fazer Justiça a Freud*. Vejamos, neste caso, a argumentação de Derrida.

Derrida dedicou-se ao debate com Foucault em 1963 e 1991, momentos em que formulou algumas questões sobre o consagrado livro de Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*. O debate com Foucault começou dois anos depois da publicação de sua obra, quando Derrida proferiu, em 1963, a conferência que ficou conhecida como o texto *Cogito e História da Loucura*. Em 1972, Foucault incluiu como posfácio na nova edição de seu livro uma *Resposta a Derrida*. Derrida só retornaria ao debate em 1991, no seminário *A história da Loucura — 30 anos depois*, sete anos depois da morte de Foucault, portanto.

O debate proposto por Derrida, no texto de 1963, gira em torno do trecho da *Meditação* Primeira de Descartes trazida por Foucault em seu livro. Neste, Foucault sustenta a hipótese de que o cogito cartesiano, como o ponto de ruptura entre o diálogo entre razão e desrazão, tem como ponto de articulação a exclusão da loucura, momento que Foucault chama em seu livro de “a Decisão”.

Primeiramente, Derrida observa que Foucault pretendia escrever uma história da loucura por ela própria, ou seja, a loucura falando de si mesma antes de qualquer captura pelo saber, antes do seu aprisionamento pela psiquiatria, pela linguagem da razão. Ele considera que a vontade de evitar essa armadilha e contornar a razão é o que há de mais louco no projeto foucaultiano. Foucault pretendia fazer a história de uma arqueologia do silêncio, ou seja, do monólogo da razão sobre a loucura, deste “discurso sem obra”, desta “linguagem que falaria sozinha”, “presa na garganta” como ele próprio a ilustra em passagens do seu livro. Derrida pontua o impossível deste projeto, indagando: “O silêncio não teria ele próprio uma história? Uma arqueologia, ainda que do silêncio, não é uma lógica, ou seja, uma linguagem organizada, um projeto, uma ordem, uma frase,

uma sintaxe, uma ‘obra’?”<sup>66</sup>. De fato, observa Derrida, a revolução contra a razão só se pode fazer no interior dela mesma, só podemos protestar contra ela dentro dela. Derrida observa que toda a linguagem européia, a linguagem de tudo que participou da aventura da razão ocidental, nada nessa linguagem nem ninguém que a fala poderia escapar à culpabilidade histórica em torno da captura e objetivação da loucura, se é que existiria uma, tal como entendia Foucault.

Na sua leitura de Descartes, Foucault sustenta que a experiência da “extravagância” e a “insanidade” parecem excluídas, banidas para fora do círculo da dignidade filosófica tão logo convocadas por Descartes diante da última instância do Cogito. Nesse sentido, Derrida interroga a leitura de Foucault da intenção cartesiana que conferiu sentido a todo o seu projeto da História da Loucura. Derrida se pergunta: teria sido bem compreendido o próprio signo em si mesmo, ou seja, o que Descartes disse e quis dizer? Tal intenção teria a significação histórica que Foucault quis atribuir-lhe? A partir destas perguntas, o autor, propondo uma releitura do cogito cartesiano, interroga algumas pressuposições filosóficas e metodológicas desta *História da Loucura*. Derrida está interessado num sentido para o cogito como experiência menos adversa e acusadora, menos objetivante do que Foucault propôs com a idéia de uma partilha entre razão e loucura.

Ainda assim, Derrida reconhece em Foucault o ato pioneiro daquele que teve a consciência da necessidade de falar que escapa ao projeto objetivista da razão clássica, necessidade de falar mesmo ao preço de uma guerra declarada da linguagem da razão contra ela própria. Foucault confessa essa dificuldade em seu projeto, reconhecendo a necessidade de manter seu discurso no que ele chama uma “relatividade sem recurso”, ou seja, sem o apoio no absoluto de uma razão ou de um *logos*. Há em Foucault uma necessidade e uma impossibilidade, diz Derrida, da existência de uma “linguagem sem apoio”, expressão utilizada em outra passagem do livro, designando uma linguagem que não se articula sobre uma sintaxe da razão. Derrida se pergunta, portanto, diante dessa dificuldade confessa em Foucault, em que, como último recurso, ele apoiou essa linguagem sem recurso e sem apoio. E é neste ponto que o autor se debruça sobre as justificativas de Foucault sobre sua interpretação do cogito.

---

<sup>66</sup> DERRIDA, J. *Cogito e História da Loucura*, op. cit., p.17.

Derrida se deterá sobre alguns pontos da leitura que Foucault faz do cogito. Para Foucault, Descartes não evita o perigo da loucura, em suas *Meditações*, da mesma maneira como ele contorna a eventualidade do sonho ou do erro. Segundo esta leitura, Descartes não teria se aprofundado na experiência da loucura, ele não acolhe sua hipótese, ele não a considera, excluindo-a por decreto, visto que “eu penso”<sup>67</sup>. Disto decorre que no caminho da dúvida hiperbólica, ao encontrar a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erros sensíveis, ele não aplicaria a elas o mesmo tratamento: nem o sonho povoado por imagens, nem a consciência clara de que os sentidos se enganam podem levar a dúvida ao ponto extremo de sua universalidade; estes são superados na estrutura da verdade (ainda que os olhos me enganem, ainda que suponhamos que agora estamos dormindo, a verdade não escorregará pelas mãos), mas *a loucura, esta, é excluída pelo sujeito que duvida*.

Para Derrida, de maneira diversa, Descartes não contorna a eventualidade do erro sensível e do sonho, ele não as sobrepuja nem as contorna em nenhum momento. Ele não descarta a possibilidade do erro total para *qualquer* conhecimento que tenha sua origem nos sentidos e na composição imaginativa. Derrida se esforça para mostrar isso, de um modo que não poderemos retomar aqui, seguindo passo a passo o texto das *Meditações*. Na sua leitura, ele não isola o delírio e a loucura da sensibilidade e dos sonhos, ao contrário, dá ênfase ao fato de que a hipótese do sonho é, ela sim, a radicalização do exagero hiperbólico da hipótese em que os sentidos podem, às vezes, enganar. Desse modo, o sonho é o momento em que a *totalidade* das minhas imagens sensíveis é ilusória. Bastaria a Descartes o exame do caso do sonho para tratar do caso do erro sensível em geral. E, para ele, mesmo que as representações oníricas sejam ilusórias, mesmo neste caso, é preciso que de coisas tão naturalmente certas como o meu corpo, minhas mãos etc, é preciso, ainda assim, que haja representação. É preciso que haja representação, por mais falsa que ela seja em relação ao representado. Tendo sido qualquer idéia sensível excluída do domínio da verdade *da mesma forma* que a loucura, é só frente a hipótese do sonho que Descartes conseguiria arruinar todos

---

<sup>67</sup> O trecho de Descartes a que se refere Foucault: “E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres (...) Mas quê? São loucos, e eu não seria menos extravagante se me pautasse por seus exemplos”, DESCARTES, R. *Meditações*, p. 258.

os fundamentos sensíveis do conhecimento e colocar a nu somente os fundamentos intelectuais da certeza. A hipótese da loucura, que podemos ler sob o nome da experiência da “extravagância” nas *Meditações*, não se revelaria para Descartes um bom instrumento de dúvida. O louco não se enganaria sempre e em tudo; ele não se enganaria o suficiente para servir aos propósitos de Descartes. Ele teria precisado recorrer à experiência do sonho. Derrida concebe isto sob a inesperada fórmula: “O cogito vale mesmo se sou louco, vale mesmo se o meu pensamento for louco do começo ao fim”<sup>68</sup>. Dessa maneira, lendo Derrida, discernimos que, com ele, a experiência do cogito se faz em referência ao sonho, em relação à experiência mais exemplar do inconsciente, portanto. A certeza assim conquistada por Descartes não está protegida de uma loucura aprisionada, ela é conquistada e assegurada *na* própria loucura; é antes, na relação ao sonho que Descartes chega ao clímax de sua hipérbole, é na referência a este ponto que ele recua e toma distância, a distância indispensável para poder continuar a filosofar.

Em 1991, na conferência *Fazer justiça a Freud*, Derrida tenta reformular o debate sobre o texto de Foucault. Desta vez, ao invés de tratar da experiência do sonho pura e simplesmente, ele tentará renomear o que, sob a questão do “sonho” não cessa de provocar efeitos no texto de Foucault — em uma palavra: Freud. O filósofo se detém sobre o lugar da psicanálise numa história da loucura concebendo-a como própria condição de possibilidade desta obra de Foucault, percorrendo a abordagem feita pelo mesmo do discurso de Freud, ou melhor, de uma certa “impressão freudiana” sobre Foucault<sup>69</sup>. A discussão se faz em torno da ambivalência do lugar destinado a Freud na obra de Foucault: segundo Derrida, ele quer e não quer situar Freud em um lugar histórico estabilizável, identificável e aberto a uma apreensão unívoca. Ele ora quer creditar, ora desacreditar Freud. Este está, portanto, duplamente situado em Foucault.

---

<sup>68</sup> DERRIDA, J. *Cogito e História da Loucura*, p.50.

<sup>69</sup> Ao mesmo tempo, Derrida parece querer se justificar por esta nova escolha: “Freud” ao invés do “sonho em Descartes”. Derrida alega evocar o nome de Freud para, em verdade, colocar as mesmas questões que tinha anteriormente, em 1963. Logo no início da conferência, ele anuncia: “(...) não nos deixemos ceder depressa demais a uma ingenuidade que nos precipitaria na crença de que estamos mais perto de um hoje com Freud do que com Descartes, embora este seja o ponto de vista da maioria dos historiadores.” E mais adiante: “(...) se substitui Freud por Descartes (...) já é, pelo menos implicitamente, por causa do papel que a referência a um certo Descartes desempenhava na reflexão de então, início dos anos sessenta, mais próxima da psicanálise, de fato no próprio elemento de uma certa psicanálise e da teoria lacaniana” (DERRIDA, J. *Fazer justiça a Freud*, pp. 96-99).

Vamos percorrer, a vôo de pássaro, alguns pontos no trajeto que Derrida faz para “demonstrar” isso. Num primeiro momento desta história da loucura, no capítulo intitulado *Médicos e doentes*, Foucault concebe Freud como aquele que, depois de Descartes, toma a loucura como desrazão. Por outro lado, está pronto a conceder um lugar especial à Freud, uma vez que neste mesmo movimento, Freud teria possibilitado reatar o diálogo outrora rompido com ela. Diz Foucault:

É preciso fazer justiça a Freud (...) Freud retomava a loucura ao nível da linguagem, reconstituía um dos elementos essenciais de uma experiência reduzida ao silêncio pelo positivismo (...) ele restituía ao pensamento médico a possibilidade de um diálogo com a desrazão (...) Não é absolutamente de psicologia que se trata em psicanálise: mas precisamente de uma experiência da desrazão que a psicologia moderna houve por bem mascarar <sup>70</sup>.

No entanto, Derrida, na sua releitura da obra de Foucault, se surpreende com um paradoxo na forma de quiasma: o fato de que, fazendo justiça a Freud, Foucault lhe reconhece o mérito de figurar na galeria de todos aqueles que anunciam a própria possibilidade do livro (Nietzsche, Artaud, Van Gogh, etc), mas que isto não se dá todo o tempo. Freud e a psicanálise são colocadas em outras passagens do livro como operadores do que Foucault chama de “aprisionamento moral” da loucura. Derrida convoca, a título de exemplo, a passagem da conclusão do capítulo intitulado *O nascimento do asilo*, onde há a descrição de uma relação de continuidade entre Pinel, Tuke e Freud neste sentido:

Para o médico, Freud encaminhou todas as estruturas que Pinel e Tuke haviam organizado no internamento. Ele realmente libertou o doente dessa existência asilar (...), mas não o livrou do que havia de essencial nesta existência; ele reagrupou os poderes, estendeu-os ao máximo (...) ele criou a situação psicanalítica, ou, por um curto-circuito genial, a alienação torna-se desalienante, porque, no médico, ela se torna sujeito. O médico, enquanto figura alienante, permanece como a chave da psicanálise (...) a psicanálise não pode e não poderá ouvir as vozes da desrazão nem decifrar por eles mesmos os sinais da insanidade (...) ela permanece estranha ao trabalho soberano da desrazão <sup>71</sup>.

Derrida destaca, então, uma passagem do texto em que, vindo logo em seguida à última, o nome de Freud não mais figura do lado onde é possível restituir a palavra à experiência da loucura, do “lado bom”, por assim dizer:

---

<sup>70</sup> FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*, São Paulo, Perspectiva, 1987, p.336.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.123-124.

A partir do final do século XVIII, a vida da desrazão só se manifesta na fulguração de obras como as de Hölderlin, Nerval, Nietzsche ou Artaud: definitivamente não redutíveis a essas alienações que são curadas, elas resistem por sua própria força ao gigantesco aprisionamento moral que temos o hábito de chamar, por antífrase sem dúvida, libertação dos alienados por Pinel e Tuke<sup>72</sup>.

Sobre estas duas passagens, Derrida comenta a repentina mudança de posicionamento de seu autor: “Ao contrário de Nietzsche e de alguns outros grandes loucos, Freud não mais pertence ao espaço no qual pode ser descrita a História da loucura. Ele se enquadra muito mais naquela história da loucura que o livro torna, por sua vez, seu objeto”<sup>73</sup>. Derrida retoma, então, alguns pontos do debate da conferência de 1963 nesta última. Elas dizem respeito à introdução da hipótese do “Gênio Maligno” no texto de Descartes<sup>74</sup>. Descartes procura encontrar uma certeza através de dois procedimentos: a dúvida como método e, mais adiante em seu texto, a dúvida metafísica, ou seja, a hipótese do Gênio Maligno, que é uma radicalização da primeira. Esta hipótese ilustra, para Foucault, o momento mesmo da exclusão da loucura que sedimenta o pensamento de Descartes nas bases “sólidas” de uma razão. Na conferência de 63, Derrida teria alegado que o domínio metódico de Descartes em relação ao gênio maligno se dava apenas durante *quase* todo o tempo. Foucault, por sua vez, em sua *Resposta a Derrida*, teria retrucado afirmando que “se o Gênio Maligno retoma os poderes da loucura, é depois que o exercício da meditação excluiu o risco de se estar louco”. Derrida alega agora, por ocasião da conferência de 91, que se o gênio maligno pode retomar estes poderes, é que a exclusão do risco de ser louco deixa lugar para um *depois*.

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 124.

<sup>73</sup> Ibid., p. 124.

<sup>74</sup> Para compreendermos a leitura que Derrida propõe a Foucault, é inevitável retomarmos aqui o famoso texto cartesiano. Não tendo encontrado ainda “idéias indubitáveis”, “verdades incontestáveis”; desconfiando ainda da confiabilidade das representações lógico-matemáticas no que tange à confiabilidade das próprias leis que regem o seu pensamento, Descartes vai além da própria razão, introduzindo a hipótese do Gênio Maligno: “Suporei, pois, que não há um verdadeiro Deus, que é a fonte de toda a verdade, mas um certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria para enganar-me.” (DESCARTES, R. *Meditações*, p.261-262) A partir daí, para responder à pergunta sobre o que ele próprio, Descartes, é, seu argumento pode ser resumido assim: não há dúvida que existo se ele me engana, pois até para ser enganado, preciso existir: “Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador muito poderoso e muito ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, porém, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que eu me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar alguma coisa (...) esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a anuncio ou que a concebo em meu espírito” (Ibid., p. 266).

Neste encaminhamento, Derrida assinala uma passagem de Foucault, no início do segundo capítulo sobre o *Grande Aprisionamento*, em que ele afirma que o cogito é o começo absoluto, mas *não se deve esquecer* (assinala Derrida) que o Gênio Maligno é anterior ao cogito. Foucault adverte que não se deve esquecer, portanto, seu poder “perpetuamente ameaçador”, ou seja, este persiste mesmo após a passagem, o instante, a experiência, a garantia do cogito e a exclusão da loucura que ele opera. Derrida interroga o que poderia ser um começo metódico absoluto que não nos deixa esquecer a ameaça anterior, e até mesmo perpétua, nem o fundo de *obsessão* sobre o qual esse começo é obrigado a se erigir. Derrida, então, sublinha a obsessão do próprio discurso de Foucault, afirmando a necessidade de considerar um certo gênio maligno de Freud, ou seja, a presença do demoníaco, do diabo, do advogado do diabo, do diabo manco etc., tal como este próprio se apresenta em *Além do princípio do prazer*. O que Foucault não pode esquecer é um certo gênio maligno de Freud, sua impressão freudiana.

Derrida retoma este caráter de gênio, este caráter diabólico, feiticeiro, mágico, que é atribuído a Freud da própria pena de Foucault. O filósofo destaca algumas imagens na obra do historiador: a criação da situação analítica como um “curto-circuito genial” e também o trabalho do médico como “taumaturgo”, como aquele que faz o doente acreditar que ele encontrou o poder de desvendar as alienações em algum segredo *quase demoníaco* do conhecimento. Ele comenta o texto de Foucault:

O que permanece, através das diferenças, de Pinel a Freud é a figura do médico que não é um cientista, mas antes de tudo um homem da ordem. Nessa figura se reúnem todos os poderes secretos, mágicos, esotéricos, taumaturgicos. São as palavras de Foucault. A objetividade científica alegada por essa tradição não é nada mais do que uma coisificação mágica<sup>75</sup>.

Derrida observa que, neste nível, tudo se passa como se desta vez o Gênio Maligno estivesse situado não do lado da desrazão, da desordem absoluta ou da loucura, do lado do que teria sido excluído, ou seja, “do lado bom”; mas do lado da ordem, da violência sutilmente autoritária, do Pai, do juiz, da autoridade e do castigo; enfim, de tudo aquilo que, no julgamento de Foucault, a psicanálise teria

---

<sup>75</sup> DERRIDA, J. *Fazer Justiça a Freud*, p.119.

participado à sua maneira, para o aprisionamento moral da loucura. Mas é ainda um Gênio Maligno que não se pode esquecer, é o que retorna para Foucault. Derrida comenta sobre essa “ameaça perpétua” como aquilo que está excluído para o historiador e retorna como o recalcado tal como proposto pela psicanálise:

A ‘ameaça perpétua’, quer dizer, a sombra da obsessão (e assim como o fantasma ou a ficção do Gênio Maligno, a obsessão não é nem a presença nem a ausência, nem o mais nem o menos, nem o dentro nem o fora), não se prende somente a isso ou àquilo: ela ameaça a própria lógica da exclusão ou da inclusão, assim como a história fundada nessa lógica e suas alternativas. Evidentemente, o que é excluído nunca é simplesmente excluído, pelo cogito ou por o que quer que seja, sem retornar, eis aí algo que uma certa psicanálise nos ajudou também a compreender<sup>76</sup>.

Os projetos dos arquivos históricos de Yerushalmi e Foucault são exemplares para mostrar a sombra da obsessão, o retorno inevitável do fantasma de Freud. O discurso freudiano abalou para sempre a pretensa unidade dos arquivos contemporâneos. Como espectro, Freud é este duplo: nunca presente, nunca ausente, nunca só um sem o outro, duplamente localizado no ir e vir de um *fort-da*<sup>77</sup>. Se Derrida lembra aos dois historiadores o fato da circuncisão, ele parece fazê-lo de um outro lugar que não o do pai que pretende circuncidar. Que outro lugar é este? Em outras palavras, se a Desconstrução mostra o retorno da exclusão de Freud, a impossibilidade para todo discurso contemporâneo de se situar fora do perímetro desta marca freudiana, como este pensamento se relaciona, ele mesmo, com a herança de Freud?

<sup>76</sup> Ibid., p.114.

<sup>77</sup> O Jogo do *fort-da*: Jogo observado por Freud e descrito no artigo *Além do princípio do prazer* que consiste na atividade de uma criança de 18 meses (em realidade, seu neto, Ernst) que tinha o hábito de jogar para longe um carretel e, depois, trazê-lo de volta incansavelmente. Freud interpreta o som que criança faz ao jogar o brinquedo como um indício da palavra “*fort*” (em alemão: “longe”) e, ao puxá-lo de volta, um indício da palavra “*Da*” (na mesma língua: “aqui”). Freud vê neste jogo um movimento prazeroso da criança que o repetiria a fim de elaborar e “controlar” ativamente a presença e a ausência da mãe, ou seja, um acontecimento, para ela, penoso. Durante a mesma época, Freud teria observado que a criança começara a brincar de “aparecer” e “desaparecer” em frente ao espelho. O jogo, desde então, é utilizado para explicar não apenas a compulsão do “mais além do princípio do prazer” mas também o acesso à linguagem, com a dimensão de perda que ela conota, um momento constitutivo da história do sujeito. Derrida, faz alusão neste texto ao jogo do *fort-da* para situar a ambivalência no texto de Foucault; ele mostra como este texto estava dividido em relação ao discurso da psicanálise e que esta divisão determina uma espécie de “movimento compulsivo” ou “obsessão” que é inevitável: “Esse duplo movimento de articulação, essa alternância de abertura e fechamento que o dispositivo de uma dobradiça pode garantir, o ir e voltar, o *fort-da* de um pêndulo ou de um balancim, eis aí o que Freud significa para Foucault”. DERRIDA, J. *Fazer justiça a Freud*, p. 102.

### 3.3 A lógica patriarcal

Na trilha desta última questão, vamos tentar investigar se o pensamento derridiano se harmoniza com a noção de “herança” tal como abordada no contexto freudiano, como a herança do *pai da psicanálise*. Em *De quoi demain* Derrida declara que o seu livro *Politiques de l’amitié* supõe uma certa “herança” psicanalítica sem a qual ele não teria sido escrito, principalmente no que tange à desconstrução do privilégio fraternalista. No entanto, como o próprio autor observa, ele não deixa, por isso, de poupar a interpretação psicanalítica de herança bem como a relação entre Freud e seus discípulos. Trata-se, então, para Derrida, de questionar a estratégia institucionalizante de Freud, renovada por uma lógica patriarcal apesar de todas as iniciativas que na obra freudiana vão de encontro a isto.

No capítulo deste livro intitulado “Pour la première fois dans l’histoire de l’humanité”, Derrida retoma um episódio que ele caracteriza como “cômico, vertiginoso e altamente significativo na história da psicanálise”<sup>78</sup>. Este gira em torno da estratégia político-institucional das relações entre Freud e Jung, abordadas pela ocasião de uma carta de Ferenczi enviada à Freud. Na passagem desta correspondência comentada por Derrida<sup>79</sup>, este, entre outras coisas, observa a dissimetria entre as relações analisando/analista e a teoria da exceção

---

<sup>78</sup> DERRIDA, J. *Politiques de l’amitié*, p.310.

<sup>79</sup> Registramos aqui o trecho inicial da carta retomada por Derrida: “Caro Professor, Eu vos agradeço por vossa carta detalhada. — O comportamento de Jung é de uma impertinência incrível. Ele esquece que foi *ele* que pediu “a comunidade analítica” dos alunos e que se trate os alunos como pacientes. Mas a partir do momento que se trata dele, ele não quer mais que se faça valer a regra. A *análise mútua* é um *non-sens*, e também uma impossibilidade. Cada um deve ser capaz de suportar uma autoridade acima de si, do qual se aceita os corretivos analíticos. Sem dúvida você é o único que pode se permitir passar sem análise; isto, em realidade, não é, no entanto, uma *vantagem* para você, quer dizer, para a sua análise, mas uma necessidade: ocorre que você não dispõe de um analista que lhe seja igual, e ainda menos, superior, porque você pratica a análise há quinze anos a mais que *todos* os outros e acumulou uma experiência que nos falta ainda. — Apesar de todos os defeitos da auto-análise (certamente mais longa e mais difícil que a análise através de um outro), nós devemos esperar de você a capacidade de dominar seus sintomas. As verdades que nossa prática confirma todos os dias, foi você, é certo, que as descobriu na sua maior parte — e isto na sua auto-análise. Se você teve a força para superar em você mesmo, sem guia *pela primeira vez na história da humanidade* [Ferenczi sublinha], as resistências que o conjunto do gênero humano opõe aos resultados analíticos, nós devemos esperar de você a força necessária para superar também os seus pequenos sintomas.” Carta de Ferenczi a Freud (26 de dezembro de 1912), citada por Derrida. DERRIDA, J. *Politiques de l’amitié*, p. 311.

soberana como poder do pai (da psicanálise) que se auto-analisa pela única e pela “primeira vez na história da humanidade”. Derrida verá nessas linhas que Ferenczi escreve a Freud um

endereçamento ao pai que nós tomaremos aqui muito a sério, apesar do estouro de riso terminável interminável que ele nos provocará até o fim, tanto que nós nos diremos, ao ler uma tal carta (por exemplo), que verdadeiramente, se qualquer coisa não aconteceu, *até aqui*, à psicanálise, é certamente por causa dela, e que sem dúvida esta coisa não lhe acontecerá jamais, sobretudo não na cadeia de gerações de seus pais fundadores, à menos que esta não tenha já acontecido neste não acontecimento, e seja isto mesmo, o acontecimento deste não acontecimento, que nos seja necessário, talvez, tentar pensar, viver, confessar, enfim<sup>80</sup>.

Derrida parece indicar neste trecho que, sob certos aspectos, a psicanálise seria orientada por uma lógica patriarcal na qual a voz do pai como voz da verdade acabaria por veicular a herança como um conteúdo fechado, garantia selada que nos economizaria qualquer tipo de trabalho. Mas aqui, também, como no primeiro capítulo do nosso estudo, veremos, pela segunda vez, que Freud aparece duplamente situado em Derrida. Vejamos como isto se dá.

Primeiramente, quanto à *Totem e tabu*<sup>81</sup>, artigo em que Freud propõe a fábula sobre o assassinato do pai para explicar a origem da lei moral nos povos primitivos, Derrida faz uma ressalva: se a morte do pai está no fundamento da origem da constituição das sociedades, não são, no entanto, os irmãos rivais, tal como afirmou Freud, que cometem o assassinato e instituem, em seguida, por remorso e culpa, o totem. Retificando esta imagem, Derrida sugere que é o pai que se retira na origem e se destrói para melhor se conservar no totem que simboliza o interdito do incesto e o interdito de matar o pai-totem. Deste modo, o pai só exerce a autoridade tão poderosa que lhe é usualmente atribuída através do próprio movimento de obliteração ou apagamento de si mesmo.

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 311.

<sup>81</sup> Este artigo é uma ficção de Freud que tenta explicar o aparecimento das principais leis organizadoras dos povos primitivos: a proibição do incesto e do parricídio. Na horda primitiva imaginada por Freud, os filhos, movidos por sentimentos ambivalentes em relação ao pai que, entre outros privilégios, detinha o poder sobre todas as mulheres da tribo, se reuniram com o intuito de assassiná-lo. Após o ato, o sentimento de culpa os leva a instituir o totem como representante do pai morto. Para evitar que, na nova organização da tribo, um dos irmãos se disputasse para ocupar o lugar do pai, “gerando uma luta de todos contra todos”, é instituída, igualmente, a lei contra o incesto.

Um outro ponto da análise derridiana diz respeito às observações feitas por Freud no seu caso clínico intitulado *O homem dos ratos*. Neste texto, Freud liga o progresso da ciência e da razão ao advento do patriarcado. Segundo argumentos que não poderemos retomar passo a passo aqui e que são desenvolvidos neste artigo, Freud está convencido de que não pode haver dúvidas quanto à identidade da mãe, uma vez que esta identificação dependeria somente do testemunho dos sentidos; a atribuição da paternidade, no entanto, seria sempre incerta, a identidade do pai seria sempre duvidosa, pois dependeria de uma inferência racional. Na leitura de Derrida, Freud chegaria assim, a uma conclusão falocêntrica: devido a esta convocação da razão na atribuição da paternidade, este passo além do “testemunho dos sentidos”, este considera que a passagem ao patriarcado terá marcado o triunfo civilizador da razão sobre a sensibilidade, da ciência sobre a percepção<sup>82</sup>.

Por outro lado, voltando à questão da estratégia institucional de Freud, é também no que concerne a este aspecto que, paradoxalmente, Derrida o elogia. No recente trabalho intitulado *États d'âme de la psychanalyse*, em que Derrida se dirige aos psicanalistas, Derrida nos lembra o gesto de Freud de não assumir a direção da IPA, pois isto o transformaria em mestre absoluto, a uma só vez, “todo-poderoso e impotente, impotente em sua onipotência de soberano, antecipadamente decapitado e ressuscitado”<sup>83</sup>. Freud teria portanto, de antemão, recolocado em questão a sua própria função patriarcal. Este elogio não escapa aos olhos de um comentador de Derrida, Marc Goldschmit<sup>84</sup>, que o retoma para dizer que “o que interessa Derrida na psicanálise e nos seus efeitos é isto que não retorna ao pai, quer dizer, o que se inscreve no arquivo freudiano mas é apagado pelo pensamento de Freud e o excede”<sup>85</sup>. De fato, Derrida afirma que “não são as teses freudianas que contam mais, a meu ver, mas antes, a maneira pela qual Freud nos ajudou a colocar em questão um grande número de coisas referentes à lei, ao direito, à religião, à autoridade patriarcal, etc.”<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> Para os detalhes referentes a este debate, Cf. DERRIDA, J. *Mal de arquivo*.

<sup>83</sup> DERRIDA, J. *États d'âme de la psychanalyse*, p.52.

<sup>84</sup> GOLDSCHMIT, M, no seu livro *Jacques Derrida, une introduction*, tenta oferecer algumas vias de acesso ao pensamento derridiano, usualmente caracterizado como “difícil”, sem com isso pretender efetuar uma “economia do tempo”, ou seja, do “desejo do leitor.”

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.96.

<sup>86</sup> DERRIDA, J., ROUDINESCO, E. *De quoi demain*, p.286.

Freud está realmente duplamente situado em Derrida. Nas últimas páginas do seu *Mal de Arquivo*, onde ele propõe três teses sobre a questão do conjunto da obra freudiana, a última delas aborda a questão da lógica patriarcal em Freud, explicitando toda esta ambigüidade. É importante notar que o autor ele mesmo grifa a estrutura da língua através da qual ele se permite confessar o paradoxo:

*De um lado*, ninguém esclareceu melhor que Freud o que nós chamamos o princípio arcôntico do arquivo, o que nele supõe não o *arkhê* originário mas o *arkhê* nomológico da lei, da instituição, da filiação. Ninguém analisou melhor do que ele, o que é o mesmo que dizer desconstruiu melhor que ele a autoridade do princípio arcôntico. Ninguém melhor que Freud mostrou como este princípio arcôntico, isto é, paternal e patriarcal, não se colocava senão se repetindo e não retornava para se re-colocar senão no parricídio. Retorna no parricídio recalcado ou reprimido no nome do pai como pai morto (...) Mas, *por outro lado*, tanto na vida quanto na obra, tanto nas suas teses teóricas como na compulsão da sua estratégia institucionalizante, Freud repetiu a lógica patriarcal. Declarou, no “Homem dos ratos”, especialmente, que o direito patriarcal (*Vaterrecht*) marcava o progresso civilizador da razão. E o enfatizou, na promessa patriarcal, ali onde todos os seus herdeiros, os psicanalistas de todos os países, se uniram como um só homem para segui-lo e fazer subir as apostas”<sup>87</sup>.

Sobre este trecho uma observação: deveríamos nos surpreender se na passagem acima encontramos tantas vezes a expressão “ninguém melhor do que Freud...”? Não colheríamos aí um elogio ao pai, a este “um” que foi Freud? Ao ler este trecho, não concederíamos à Freud o privilégio de ser o “um” ao lado de outros “uns” entre os quais ele permanece isolado, pois “ninguém fez melhor do que ele”? E “ninguém melhor do que Freud...” não nos remeteria, ainda, à coragem de um gesto que foi feito “pela primeira vez na história da humanidade”?<sup>88</sup>

<sup>87</sup> DERRIDA, J. *Mal de arquivo*, p.123.

<sup>88</sup> Por ocasião dessa passagem, deixamos já entrever nossa hipótese do privilégio do pensamento freudiano na determinação de uma certa tomada de posição da desconstrução. Isto pareceria ir de encontro com os pressupostos do pensamento derridiano pois ao aceitarmos a idéia da diferença *na* origem poderíamos ser levados a compreender que este pensamento abala toda a possibilidade do privilégio de “um” entre outros na determinação da herança de um discurso. Diríamos então, de outro modo, que, para a Desconstrução, há “pais”: Hegel, Nietzsche, Heidegger, Husserl e tantos outros que Derrida laboriosamente leu. Mas conterà esta perspectiva, ainda assim, uma certa denegação da importância que Freud teria, mais que os outros, no trabalho de Derrida? É também o que se pergunta Sarah Kofman no seu *Lectures de Derrida* ao nos lembrar que não seria por acaso que Derrida retorna, sem cessar, ao seu primeiro texto sobre Freud, *Freud e a cena da escritura*: “Derrida não cessa de a ele retornar, particularmente em longas notas (o que não é nem inocente nem negligenciável) onde ele marca sempre sua distância em relação ao texto psicanalítico. Mais, talvez, que em relação a qualquer outro, Derrida parece insistir em indicar semelhanças e diferenças. Não está aí um

### 3.4

#### A escritura de Freud

Voltemos a *Speculer sur Freud*. Este retorno será necessário para tentarmos situar agora, em Derrida, uma nova maneira de abordar o texto freudiano cujos elementos, suspeitamos, nos ajudarão a formular posteriormente o que poderíamos descrever como “a herança freudiana da Desconstrução”.

Este artigo retoma Freud não somente quanto ao aspecto abordado anteriormente neste estudo, ou seja, quanto à importância da “sua descoberta”, quanto à teorização da pulsão de morte que estabelece a psicanálise como ciência do arquivo, etc. Durante estas páginas consagradas à uma leitura de *Além do princípio do prazer*, a ênfase de Derrida será colocada antes sobre a originalidade e estranheza da escritura de Freud, sobre seu trabalho, sobre o conjunto de sua obra. Se Derrida aborda diretamente a questão do “conteúdo” do texto de Freud, ou seja, o tema da dominância do prazer e de sua “superação”, a reflexão sobre a pulsão de morte e de vida etc, ele se detém igualmente nesta problemática que a princípio poderia ser vista como “marginal”: a tomada em consideração da *escritura e do texto de Freud*.

---

indício de uma certa desconfiança, de um certo receio que se possa, pelo intermédio da psicanálise, realizar um “levantamento” [ *relève*] metafísico de seus textos e que a psicanálise possa encontrar, nesta operação, algum interesse? Receio que explicaria uma hostilidade, não declarada, recalcada em nota de rodapé.” (KOFFMAN, S. *Lectures de Derrida*, p. 54) Este trecho é acompanhado por uma nota em que a autora retoma Freud no artigo “Tabu da virgindade”. Freud, nesta ocasião, faz alusão ao que ele chamará de um “narcisismo das pequenas diferenças” : “São justamente as pequenas diferenças entre aqueles que se parecem que fundam os sentimentos (...) de hostilidade entre os indivíduos.” Sem pretender resolver esta questão no sentido do cálculo da dívida de Derrida em relação à Freud, o que exigiria, em todo caso, um “ajuste de contas” impossível (a resposta à esta questão depende, ela mesma, me parece, de uma “tomada de posição”), deixaremos à fala à psicanálise, através de Lacan, que se pronuncia, nas linhas que se seguem, sobre o papel deste “um” que foi Freud na história da psicanálise e de sua relação com uma certa concepção de verdade como saber absoluto: “Ora, é bem certo, do conhecimento de todos, que nenhum psicanalista pode pretender representar, ainda que da maneira mais reduzida, um saber absoluto. Isto porque, em certo sentido, pode-se dizer que aquele a quem a gente pode dirigir-se, só poderia existir, se um existe, apenas um. Esse *apenas um* foi, enquanto vivo, Freud. O fato de que Freud, no que concerne ao que é do inconsciente, era legitimamente o sujeito que a gente poderia supor saber, põe à parte tudo o que foi da relação analítica, quando engajada por seus pacientes com ele. Ele não foi somente o sujeito suposto saber. Ele sabia, e nos deu esse saber em termos que se podem dizer indestrutíveis, uma vez que, depois que foram emitidos, suportam uma interrogação que, até o presente, jamais foi esgotada” (LACAN, J. Seminário 11: *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.220).

Naturalmente já se deixa entrever aqui a impossibilidade de separação dessas duas instâncias mas é preciso atravessar o texto de Derrida para ver como elas se articulam.

O filósofo chamará a escritura de Freud de “especulação” ou “transação especulativa”. É o termo utilizado pelo próprio Freud, no início do quarto capítulo do *Além...*, para nomear a sua escritura <sup>89</sup>. No que consiste esta “especulação” freudiana? Se em Freud este termo se aproxima mais da noção de “hipótese”, nomeando um modo de investigação, Derrida quer pensar a especulação não só “como um modo de pesquisa nomeado por Freud, não somente o objeto oblíquo de seu discurso” mas também “a operação de sua escritura, a cena (disto) que ele faz ao escrever o que ele escreve aqui, isto que o faz escrever e isto que ele faz fazer, *isto que o faz escrever e que ele faz — ou deixa — escrever.*” (grifo meu) <sup>90</sup>. Derrida está sobretudo interessado naquilo que no texto de Freud problematiza o que ele chama de “a questão da posição”. A especulação freudiana, assim entendida, apontaria já para um passo “além” no sentido de transbordar uma certa “lógica da posição”, a questão mesma da posicionalidade em geral, que implica sempre a relação de oposição ou de justaposição, que encontramos na tese <sup>91</sup>. Derrida está interessado no movimento pelo qual Freud, no seu *Além...*, abala a questão da “posicionalidade”, ao suspender, no decorrer do seu texto, a posição que implica o fechamento da tese, sem, no entanto, se opor a esta lógica, sem se substituir a ela, mas abrindo uma outra relação possível no espaço do pensamento. Ele chamará este funcionamento da escritura freudiana de *a-thétique*.

Este funcionamento é estranho. No quinto capítulo do *Além...* Freud observa que, dada a operação das pulsões em jogo para prolongar a jornada em direção à morte, tudo se passa “como se a vida do organismo se movimentasse num ritmo vacilante” <sup>92</sup>. Curiosamente, Derrida observa que a marcha deste texto é também diabolicamente vacilante. Ao longo dos sete capítulos, ao

---

<sup>89</sup> “O que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado...” . FREUD, S. “Além do princípio do prazer”, p. 35.

<sup>90</sup> No original: “(...) *l’opération de son écriture, la scène (de ce) qu’il fait en écrivant ce qu’il écrit ici, ce qui le lui fait faire et ce qu’il fait faire, ce qui le fait écrire et qu’il fait — ou laisse — écrire*” (DERRIDA, J. *La carte postale*, p.304).

<sup>91</sup> Esta “lógica da posição” tem relação com o que anteriormente assinalamos sob o nome de uma “problemática da posição dos discursos”. Veremos, mais adiante, que o significante “posição” pode ser positivado, fazendo alusão à tarefa do pensamento derridiano.

<sup>92</sup> FREUD, S. “Além do princípio do prazer”, p.51.

parecer andar em direção a uma objeção à soberania do princípio do prazer, o texto não cessa de caminhar sem avançar, “esboça de maneira regular um passo a mais sem, por isso, ganhar uma polegada de terreno”<sup>93</sup>. De fato, o seu ritmo não é mais regrado por um modelo “tranqüilizante”<sup>94</sup> de ciência e filosofia, ele não se esgota numa tese do tipo científico ou filosófico.

Derrida, sensível a este ritmo, faz apelo ao que neste texto resiste à “tantas leituras tanto parciais quanto canônicas, às vezes, acadêmicas”, assinalando a impossibilidade de classificá-lo: “Este processo textual que não é dominável por nenhuma instância como tal (sobretudo não pela instância teórica no seu tipo científico ou filosófico), eu não me precipitarei em nomeá-lo ainda ‘ficcional’ ou ainda menos ‘literário’<sup>95</sup>”.

Mas o que levaria Freud a nomear diferentemente a sua escritura? Quais seriam as suas motivações pessoais, o que lhe obrigaria a fazer esta escolha? A aposta de Derrida é que esta especulação tem algo a ver com uma certa “cena de herança intolerável”, à recusa de Freud de conceber a psicanálise numa filiação com relação à filosofia, especificamente à filosofia de Nietzsche e Schopenhauer. Na passagem, observamos todo o esforço de Freud, neste momento específico em que escreve o *Além...*, no sentido de se separar deste campo de saberes:

não nos interessa indagar até onde, com a hipótese do princípio do prazer, abordamos qualquer sistema filosófico específico, historicamente estabelecido. Chegamos a estas suposições especulativas numa tentativa de descrever e explicar os fatos da observação diária em nosso campo de estudo. A prioridade e a originalidade não se encontram entre os objetivos que o trabalho psicanalítico estabelece para si, e as impressões subjacentes à hipótese do princípio do prazer são tão evidentes, que dificilmente podem ser desprezadas. Por outro lado, prontamente expressaríamos nossa gratidão a qualquer teoria filosófica ou psicológica que pudesse informar-nos sobre o significado dos sentimentos de prazer e desprazer que atuam tão imperativamente sobre nós<sup>96</sup>.

O mesmo ocorre no “estudo autobiográfico” do qual Derrida destaca algumas expressões utilizadas por Freud em que ele declara abertamente o seu evitamento em relação à filosofia, que foi facilitada pelo o que ele chama, sem

---

<sup>93</sup> DERRIDA, J. op. cit., p.287.

<sup>94</sup> Ibid, p.298.

<sup>95</sup> DERRIDA, J. *La carte postale*, p.279.

<sup>96</sup> FREUD, S. “Além do princípio do prazer”, p.17.

maiores explicações, uma “incapacidade constitucional” para a mesma <sup>97</sup>. Situando as importantes contribuições dos dois filósofos para o solo psicanalítico e a denegação de Freud, Derrida estaria dizendo que Freud errou, que falhou ou que agiu de má fé no seu não reconhecimento de dívida? Naturalmente, não é disso que se trata em Derrida. Além do julgamento que se pode ter aqui a este respeito, imaginando-se as razões desta falta de reconhecimento, o que se trata de sublinhar é que Freud não parece estar “livre”, “autônomo” para reconhecer esta dívida: pelo fato das semelhanças com a filosofia, desta “imputação de herança natural demais”, é que é preciso romper com esta filiação não assumindo a dívida. Esta “cena de herança intolerável”, que Freud a analise ou não, diz respeito a um *estranho imperativo* ao qual ele se submete e que lhe prescreve de recusar a herança <sup>98</sup>.

A interrogação de Derrida, portanto, se dirige para além:

É preciso se perguntar se, para além destas condutas de evitamento e de denegação e de quais sejam seus motivos, alguma coisa não espera sob o nome de “especulação”, ao que hesitarei, veremos o porquê, de chamar “teórica” (especulação “teórica” como se entende comumente). Ela não se reduziria nem à uma lógica filosófica nem a uma lógica científica, quer ela seja pura, *a priori*, ou empírica” <sup>99</sup>.

Deste modo, os traços filosófico, científico e até mesmo o literário estariam presentes no texto freudiano, mas tais domínios seriam explorados, elaborados, atravessados de tal forma pela “especulação” que esta acabaria por

<sup>97</sup> Derrida se refere ao trecho do estudo autobiográfico de Freud em que este mostra-se preocupado em desfazer a impressão de que ele teria abandonado a observação clínica em prol de uma especulação de caráter puramente “teórico” como a filosofia: “Não gostaria de dar a impressão de que durante esse último período de meu trabalho voltei as costas à observação de pacientes e me entreguei inteiramente à especulação. Ao contrário, sempre fiquei no mais íntimo contato com o material analítico e jamais deixei de trabalhar em pontos detalhados de importância clínica ou técnica. Mesmo quando me afastei da observação, evitei cuidadosamente qualquer contato com a filosofia propriamente dita. Essa evitação foi grandemente facilitada pela incapacidade constitucional. Sempre me mostrei receptivo às idéias de G. T. Fechner e segui este pensador em muitos pontos importantes. O alto grau em que a psicanálise coincide com a filosofia de Schopenhauer — ele não somente afirma o domínio das emoções e a suprema importância da sexualidade, mas também estava até mesmo cômico do mecanismo de repressão — não deve ser remetida à minha familiaridade com seus ensinamentos. Li Schopenhauer muito tarde em minha vida. Nietzsche, outro filósofo cujas conjecturas e intenções amiúde concordam, da forma mais surpreendente, com os laboriosos achados da psicanálise, por muito tempo foi evitado por mim, justamente por isso mesmo; eu estava menos preocupado com a questão da prioridade do que em manter minha mente desimpedida.” FREUD, S. “Um estudo autobiográfico”, p.62.

<sup>98</sup> Derrida descreve com as seguintes palavras a presença deste imperativo na escritura de Freud: “*Ce qu’il écrit, autrement dit aussi le fait qu’il ait à l’écrire*”. DERRIDA, J. *La Carte postale*, p.284.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.290.

excedê-los ou diferenciá-los. Por quê? Ora, porque o que nos espera neste além é a morte. Não uma teorização da pulsão de morte nos padrões de uma especulação *teórica*, não o “conteúdo” abordado ao longo do texto, ou seja, o da introdução da hipótese da pulsão de morte para a qual, a partir de agora, trabalhará o “mestre absoluto”, o princípio do prazer, mas a operação mesma pela qual a morte entra em cena, trabalhando o texto de Freud em silêncio, operando a escritura de Freud através da eterna repetição do *fort-da*. A escritura freudiana, por “prestar serviços dos quais não se quer nem falar nem ouvir falar”<sup>100</sup>, abre um campo completamente novo de pensamento. Esta escritura toma como objeto do seu texto a morte ao mesmo tempo em que confessa, de uma certa forma, o trabalho da morte no seu texto. É isto o que, para Derrida, constitui o “gesto de escritura” do autor:

O sério jogo do *fort-da* reúne a ausência e a presença no re- do retornar (*revenir*). Ele as relaciona, ele institui a repetição como a ligação entre elas, relacionado-as uma e a outra, uma à outra, uma sobre ou sob a outra. Ele joga assim *de modo útil* consigo bem como com seu próprio objeto. Deste modo, confirma-se a “relação” abissal que eu propunha agora há pouco: entre o objeto ou conteúdo do *Além...*, isto que Freud está supostamente escrevendo, descrevendo, analisando, interrogando, tratando, etc., e, de outro lado, o sistema de seus *gestos de escritura* (grifo meu), a cena da escritura que ele está atuando (qu’il joue) ou que se atua (qui se joue). Com ele, sem ele, dele ou tudo isto de uma vez. É o mesmo “jogo completo” do *fort-da*. Freud faz com (sem) o objeto de seu texto isto mesmo que Ernst faz com (sem, *without*) seu carretel<sup>101</sup>.

E, adiante, observando a identificação de Freud com seu neto, Ernst, Derrida volta a assinalar a importância de considerar este “gesto”:

é preciso identificar o processo repetitivo não somente no conteúdo, exemplos, material descritos e analisados por Freud mas já, ou ainda, na escritura de Freud, no passo a passo de seu texto, no que ele faz tanto quanto no que ele diz, nos seus “atos”, se preferirmos, não menos que nos seus “objetos” (Se Freud fosse o seu neto, seria preciso estar atento à repetição do lado do gesto e não somente do lado do *fort-da* do carretel, do objeto)<sup>102</sup>.

A “força demoníaca” que Freud atribuiu à compulsão de repetição costura, portanto, todo o seu texto. O diabo em questão é um diabo manco, lembra Derrida, que avança vagarosamente, absolvido por Freud, o *advocatus diaboli*

<sup>100</sup> Ibid., p.297.

<sup>101</sup> Ibid., p.341.

<sup>102</sup> Ibid., p.315, 316.

da pulsão de morte.<sup>103</sup> É (só) mancando que, no entanto, Freud repete o movimento incansável do especulador para desviar, fazer desaparecer, diferir tudo o que parece querer colocar em questão o princípio do prazer.

Tomando-se em consideração que a descrição do jogo do Fort-da de Ernst, deste neto do avô da psicanálise, não pode mais ser lido somente como um argumento teórico, Derrida continua a leitura do *Além...* como uma autobiografia de Freud. Derrida fará aparecer, no artigo, outras faces da morte como, por exemplo, a de Sophie, filha de Freud, que faleceu em 1920, no mesmo ano da publicação do artigo. Derrida notará que Sophie, partindo, é *fort* e dará conta de toda “uma história de trens em direção à morte”<sup>104</sup>.

Mas se Derrida afirma uma leitura que obedece à necessidade desse suplemento que é a autobiografia, esta última não se confunde com o que se entende comumente por seu nome. Diferentemente do trabalho que efetua a psicobiografia, o autobiográfico, para Derrida, deve obrigar a reconsiderar toda a tópica do “*autos*” pois “toda autobiografia é um ir e vir de um fort-da”<sup>105</sup>, designando a inevitabilidade deste movimento (repetição, *différance*) no coração de todo texto e discurso, que perturba o “auto” de sua “auto-identidade”. Sendo assim, Derrida insiste na intrusão desta dimensão autobiográfica também nos escritos filosóficos em geral, cujas aspirações de universalidade são sempre contaminados pelos traços perseverantes de sua historicidade.

Dois comentadores nos ajudarão a compreender, esta noção de autobiografia em Derrida: Ellmann define a autobiografia derridiana como “aquilo que se refere não à plenitude da presença humana, não às intenções do autor, mas à intrusão dos acidentes da escritura no campo de abstrações da

---

<sup>103</sup> Freud escreve: “É certamente possível que nos lancemos por uma linha de pensamento e que a sigamos aonde quer que ela leve, por simples curiosidade científica, ou, se o leitor preferir, como um *advocatus diaboli*, que não se acha, por essa razão, vendido ao demônio.” E, mais adiante, no final do artigo, reafirma, citando um poeta, o desenvolvimento pelo qual seu texto não se fecha em uma tese: “Ao que não podemos chegar voando, temos que chegar mancando (...) A Escritura nos diz que não é pecado mancar”. FREUD, S. “Além do princípio do prazer”, p.75.

<sup>104</sup> A leitura minuciosa que Derrida faz do artigo de Freud mostra o quase lamento do último pelo fato de seu neto, na ausência de Sophie, não brincar com o carretel atirando-o para trás, como se este fosse um trem. Freud, ele mesmo sofrendo de fobia em relação a viagens de trem, escreve, na semana da morte de sua filha, numerosas correspondências que falam de sua preocupação com a desordem no sistema ferroviário alemão, que impediam que ele fosse “vê-la” por ocasião de sua incineração: “não existiam trens, nem mesmo trens para crianças” — escreve Freud nesta semana em uma carta a Pfister. Cf. DERRIDA, J. *La carte postale*, p.352; esta análise, porém, atravessa todo o artigo de Derrida.

<sup>105</sup> DERRIDA, J. *La carte postale*, p.344.

razão pura<sup>106</sup>. Robert Smith afirma que o autobiográfico se deixa perceber pela “abertura espontânea [gaping] do literário no filosófico no sentido pelo qual o estilo de um argumento modula o seu sentido.”<sup>107</sup>. Ainda segundo Smith, o nome do autor, seu corpo, sua posição no espaço e no tempo são para o pensamento derridiano, “contingências obstinadas que a filosofia não pode nunca exorcizar”<sup>108</sup>.

Se Derrida afirma a inevitabilidade da autobiografia, do testemunho, deveríamos nos perguntar como a especulação de Freud, esta escritura “estranha”, cruza o estilo literário? Com este intuito, passemos agora a um outro texto, biográfico certamente neste sentido que assinalamos. Sem pretender esgotar a questão que relaciona estas duas escrituras, que é de uma enorme complexidade devido às diversas obras de arte analisadas por Freud, e os diversos estudos posteriores que perseguiram este tema, vamos apresentar apenas um testemunho: a autobiografia de Freud no seu estudo da obra literária intitulada *Gradiva*, de Jensen.

### 3.5

#### Freud: “este apaixonado por estatuetas de pedra”

Avancemos, pois, com literatura. Trataremos, a partir de agora, de *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen*, artigo de Freud datado de 1907, cujos comentários de Derrida também se encontram em *Mal de arquivo*.

Freud fez uma análise do livro de Jensen; ela constituiu, na verdade, sua primeira análise de uma obra literária com exceção dos comentários feitos sobre *Édipo Rei* e *Hamlet* em *A Interpretação dos Sonhos*. Nas linhas seguintes, nos permitiremos recapitular, inclusive com maior liberdade de expansão do que fez o próprio Derrida, alguns trechos dos textos de Jensen e de Freud, pelo receio de, no espaço desse estudo, não fazer justiça à riqueza do debate que está em jogo neste momento da conferência de Derrida.

---

<sup>106</sup> ELLMANN, M. *Deconstructions and Psychoanalysis*, p.228.

<sup>107</sup> Robert Smith, citado em ELLMANN, M. op.cit, p.228.

<sup>108</sup> Ibid., p. 228.

Por ocasião da leitura deste artigo de Freud, Derrida, que demonstra certa afinidade com a figura do espectro<sup>109</sup>, encontra no enredo do romancista alemão o fantasma da *Gradiva*. Derrida comenta que em sua leitura da *Gradiva*, Freud confessa a sua obsessão pela origem. Mas aqui, também, como mostrará Derrida, o texto de Freud é heterogêneo a este respeito. A obsessão é também o tema de Hanold, arqueólogo farto da ciência e de sua competência que “ensina uma visão fria e arqueológica do mundo e faz uso de uma linguagem filológica e morta”<sup>110</sup>. A obsessão de Hanold é pela figura da *Gradiva*, um relevo em gesso de uma jovem grega cujas pegadas, o arqueólogo sonha encontrar nas escavações de Pompéia. Esta imagem parecia, aos olhos de Hanold, “viva” e “atual”, particularmente por um aspecto gracioso: um dos pés da jovem repousava no solo, enquanto o outro, já flexionado para o próximo passo, apoiava-se somente na ponta dos dedos, estando a planta e o calcanhar perpendiculares ao solo. Uma vez em Pompéia, o cientista espera encontrar as pegadas singulares da jovem e “pegadas no sentido literal, pois com aquele andar peculiar ela deveria ter deixado impressões inconfundíveis nas cinzas (...)”<sup>111</sup>. No entanto, como sublinha Freud, não há, por parte do autor, uma explicação imediata para a obsessão despertada no herói pelo relevo – “Ele não pôde explicar a si mesmo o que havia nele que atraía sua atenção. Só sabia que fora atraído por algo e que desde aquele instante o efeito permanecera inalterado.” Ele sublinha também a tensão causada pelo autor quando ao meio-dia, hora que para os antigos era a hora dos espíritos, Jensen faz entrar a *Gradiva* em cena, dialogar durante uma hora com o herói do enredo e depois voltar para a sua tumba. “Acaso seria ela uma alucinação do nosso herói, perturbado por seus delírios, ou seria um “fantasma real”, ou uma pessoa em carne e osso?” A tensão, sinaliza Derrida, não é só entre o fantasma e a realidade efetiva, pois Freud já fala de “fantasma real”. Mais do que isto, a tensão se deve ao fato de que, neste momento do texto, ainda não se conhece se a intenção do autor é a de “nos deixar no nosso mundo prosaico” ou a de nos

<sup>109</sup> O “espectro” constitui um tema importante no conjunto da obra de Derrida e, particularmente, em *Spectros de Marx*, livro dedicado a este tema. Derrida relaciona o “traço” ao “espectro” como “presença-ausência”. No colóquio intitulado “Pensar a Desconstrução”, realizado no mês de agosto de 2004, no Rio de Janeiro, o filósofo afirmou que, em mais de cinquenta anos de seu trabalho, o espectro está sempre presente: seu trabalho é cheio de espectros, este opera *com e por causa* dos fantasmas.

<sup>110</sup> JENSEN, W. *Gradiva*. Citado em FREUD, S. *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen*, p.26.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.26.

“conduzir a um outro mundo, um mundo fantástico onde os espíritos e os espectros tomam valor de realidade”<sup>112</sup>. Derrida não tardará a se perguntar, então: “Que é a verdade para Freud, diante desses fantasmas?” A partir daí o debate gira em torno da famosa afirmação freudiana da *verdade do delírio* ilustrada pela citação de Freud, retomada por Derrida, que achamos fundamental reproduzir aqui:

Se o doente crê tão firmemente em seu delírio, isso não se deve a uma reversão de suas faculdades de julgamento, nem deriva daquilo que está errado em seu delírio. Mas todo delírio contém um grão de verdade, algo nele mesmo merece efetivamente crédito, e esta é a fonte da convicção do doente, neste aspecto bastante justificado. Contudo, esta parcela de verdade foi durante um longo tempo recalcada. Quando chega à consciência, é sob uma ‘forma deformada’ com uma força de convicção intensificada pela compensação e permanece ligada ao substituto deformado da verdade recalcada.<sup>113</sup>

Para a psicanálise freudiana, há uma verdade do delírio, uma verdade da loucura ou da obsessão que é, por sua vez, recalcada ou reprimida. Embora Freud utilize a imagem de um “substituto deformado da verdade recalcada” que faz retorno, o grão de verdade aí resiste, ligado a este. Ela permanece, portanto, como “um grão de verdade que respira no coração do delírio, da ilusão”, como “a semente de verdade da verdade”, diz Derrida. Tendo isolado a “parte verdadeira do delírio” de Hanold, Freud segue constatando que nosso intelecto está facilmente inclinado a aceitar idéias absurdas desde que isto satisfaça impulsos emocionais poderosos. E para falar disso vai nos dar um exemplo. Neste ponto Derrida parece admirar o gesto de manobra ficcional de Freud — ele faz ficção dentro da análise da ficção de Jensen, propondo uma “estória”: “Conheço um médico...”<sup>114</sup>, introduz ele, e o enredo conta a estória de um médico que, um dia, vê entrar em seu consultório uma paciente fisicamente idêntica à outra cujo tratamento ele tinha se encarregado outrora. O tal médico ainda se lamentava pela morte de tal paciente, alimentando uma leve suspeita de que teria contribuído para este desenlace por causa de uma medicação imprudente. Pensava, então, que tinha assistido ao retorno espectral de uma

---

<sup>112</sup> Ibid., p. 27.

<sup>113</sup> Optamos aqui por transcrever este trecho segundo a tradução de Marie Bonaparte que Derrida utiliza em seu livro. Ela é mais fiel ao original do que a versão brasileira. Na tradução brasileira, ver op.cit. p.75.

<sup>114</sup> Ibid., p.68.

morta e podia testemunhá-lo. Posteriormente, veio a saber que sua alucinação teria sido favorecida, pois o fantasma se apresentou de fato como sendo a irmã de sua antiga paciente, que, portando a mesma doença, apresentava com ela, agora, uma grande semelhança fisionômica, intensificada pelos traços de família. E, agora, vem o que Derrida chama de “lance teatral”: “Ora, o médico a quem isto aconteceu era eu...” — diz Freud, no que ele se sente, portanto, numa posição privilegiada para não refutar a “possibilidade clínica” do delírio de Hanold, uma vez que testemunham a mesma coisa. A Gradiva, por sua vez, vai se apresentar também como um “quase-espectro”, na pele da jovem Zoé, cujas réplicas parecem, somente ao leitor, dotadas de duplo sentido, como se em vez de cingirem ao delírio, aludissem também a fatos reais e presentes. Uma vez que a Gradiva-Zoé faz sua aparição trata-se também do direito à aparição de uma certa verdade na figura de uma espécie de “fantasma-real”: “A *espécie*, o *aspecto*, o *espectro*, eis o que ainda resta investigar sobre a verdade, o que especular com o verdadeiro desta verdade”, diz Derrida, mostrando que Freud, a sua maneira, o sabe, mas parece que disso se esquece como se conferisse a Hanold o *direito* a uma alucinação furtiva.

Segundo Derrida, a propósito da análise de *Gradiva*, Freud confessou ter seus fantasmas. Mas confessou também sua obsessão que, como a de Hanold, cientista desencantado, sonhava encontrar a marca singular da pegada da Gradiva, sua impressão, mas numa espécie de “marca viva”, “o instante em que a marca ainda não foi deixada abandonada pela pressão da impressão”<sup>115</sup>. Freud em Hanold sonha com o impossível deste arquivo, um arquivo que não fosse quase um arquivo, no qual a pegada da Gradiva falaria por si mesma!...

Como se sabe, Freud era um apaixonado pela arqueologia e se sentia especialmente fascinado pela analogia entre o destino histórico de Pompéia e os eventos mentais que lhe eram conhecidos: o soterramento pelo recalque e a escavação pela análise. Mas, diferentemente do cientista, sua procura é pelo instante quase estático que não faz mais parte do deciframento laborioso do arquivo, quando a origem fala dela mesma, prescindindo até do arquivista!... “Ele *se apaga*, torna-se transparente ou acessório para deixar a *origem*

---

<sup>115</sup> DERRIDA, J. *Mal de arquivo*, p.126.

apresentar-se ela mesma em pessoa”<sup>116</sup>. A psicanálise, através desta estranha promessa arqueológica, tentaria voltar sempre à origem viva daquilo mesmo que o arquivo perde, guardando-o numa multiplicidade de lugares<sup>117</sup>. Haveria, portanto, uma tensão irreduzível entre o arquivo e a arqueologia freudianos, e seu arquivista, Freud, abraçaria uma missão, no mínimo, singular:

Cada vez que quer ensinar a topologia dos arquivos, isto é, do que deveria excluir ou interditar um retorno à origem, este apaixonado por estatuetas de pedra propõe parábolas arqueológicas (...) Quando quer explicar a obsessão do arqueólogo por uma lógica do recalque no momento mesmo onde declara querer reconhecer aí uma semente ou uma parcela de verdade, Freud pretende ainda trazer à luz uma origem mais originária que o espectro. E, nesta promessa, quer ser um arquivista mais arqueólogo do que o arqueólogo (...) Freud quer exumar uma *impressão*, quer exibir uma *marca* mais arcaica do que aquela com a qual se ocupavam os outros arqueólogos de todos os tipos, os da literatura e os da ciência objetiva clássica, uma marca singular a cada vez...<sup>118</sup>

Situando a cumplicidade metafísica da psicanálise, Derrida parece situar o discurso de Freud na linhagem de outros discursos cujo arquivo quer reconstituir, com o seu violento desejo de apropriação, o *Um* da origem. Em *Mal de Arquivo*, este livro destinado Freud, o filósofo também aborda esta questão da violência. Segundo o filósofo, o princípio arcôntico, no seu movimento de apropriação, na reunião sobre si mesmo do seu *Um* não é jamais não-violento. “O *Um* se resguarda do outro”<sup>119</sup>, pois ele só pode se autodeterminar como violência. Mas no movimento mesmo desta violência ele guarda a alteridade ou diferença de si que o faz *Um*. A tomada do *Um* como unicidade, sem levar em conta o que nele difere, constitui, em Derrida, o perigo de todo arquivo e de todo discurso, ou seja, petrificar o *Um* como presença, o que ocorre nos discursos ditos mais sofisticados e mais “antimetafísicos”.

“Uma vez que há o *Um*, há o assassinato, a ferida, o traumatismo”<sup>120</sup>, diz Derrida. Mas, sem dúvida, o seu grande mérito é o de não deixar de situar aí, num aparente paradoxo com a proposta desconstrucionista, a própria Necessidade (*Anánkê*) desta violência. Pois o *Um* não pode se repetir senão

<sup>116</sup> Ibid., p. 120

<sup>117</sup> Como nos lembra Derrida, um desses lugares é o artigo de Freud intitulado *Estudo sobre a etiologia da histeria*, de 1896.

<sup>118</sup> DERRIDA, J. *Mal de arquivo*, p.120-125.

<sup>119</sup> Ibid., p.102.

<sup>120</sup> Ibid., p.100.

nessa violência. Violência com ele mesmo, ele se viola ao se esquecer de se lembrar de si mesmo, ou seja, do que nele já é diferido, do traço que o atravessa, do seu fantasma. Como já assinalamos anteriormente, o arquivamento é este duplo movimento: por um lado, violência da instituição do Um do discurso, e, por outro, esquecimento irreduzível.

E Freud? O discurso freudiano escaparia desta violência do Um do arquivo?

A desenlace de *Mal de Arquivo* nós conhecemos: Derrida propõe falar do que ele denomina “desejo de arquivo”, esse “desejo doloroso de um retorno a uma origem autêntica e singular” que divide o arquivo. É a propósito desta perturbação do arquivo, que Derrida se permite enunciar a “tese das teses”:

O discurso de Freud sobre o arquivo, e eis aqui a tese das teses, parece, portanto, dividido. Como seu conceito de arquivo. Toma duas formas contraditórias. É por isso que dizemos, e esta declaração poderia sempre traduzir uma confissão, *mal de arquivo*. Podemos encontrar os traços dessa contradição em toda a obra de Freud. Esta contradição não é negativa, esconde e condiciona a formação mesma do conceito de arquivo e do conceito em geral - ali onde suportam a contradição<sup>121</sup>.

Freud sofreria, portanto, do mal de arquivo, deste “desejo compulsivo [a palavra “desejo” retorna muitas vezes no texto de Derrida] repetitivo e nostálgico, um desejo *irreprimível* de retorno à origem”<sup>122</sup>. Uma paixão, uma febre que não acontece a alguém senão já na sua confirmação. Nem mesmo a “compulsão à repetição” freudiana, como conceito, escaparia disto, pois ela seria já o efeito desta febre, desta paixão de dizer, de escrever e de nomear, de arquivar o inarquivável. E aqui, pela terceira e última vez neste estudo, veremos Freud uma vez mais duplamente situado em Derrida. (Será que Derrida joga *fort-da* com Freud?) Pois ainda à propósito da leitura da *Gradiva*, Derrida o coloca do lado de Jensen, do lado da literatura, salvando Freud, de uma certa maneira do seu positivismo e das suas conviências com a metafísica clássica. *Apesar do seu mal de arquivo. Por causa do seu mal de arquivo.*

A questão que só sobrevém na última página do livro é a seguinte: Se esta febre é condição mesma de todo arquivo, até mesmo do arquivo literário, “a ficção estaria aqui como devedora? Está em dívida? Porta uma falta de saber?

---

<sup>121</sup> Ibid. p. 116-117.

<sup>122</sup> Ibid. p.118.

Jensen sabia menos que Freud?” Questão em simulacro, esta é assim respondida pelo filósofo: “Não há nenhum sentido em procurar o segredo disso que qualquer um podia saber”<sup>123</sup>, e nós aí vemos, disso que qualquer um pode *testemunhar através da sua escritura*.

Mesmo assim, Freud, em sua época, não poderia deixar se colocar esta questão e ele o faz em diversos momentos de sua obra. É o que nota Derrida, na nota de pé de página, na última página, a última nota do livro. Freud observa que Jensen propõe uma etiologia e uma genealogia do “delírio” de Hanold – estariam, tanto a psicanálise quanto a literatura, adiante da ciência? Ele nota que a ciência psiquiátrica não teria ainda nada a dizer sobre as hipóteses formuladas por Jensen sobre a origem do delírio de seu personagem, não revelando qualquer atitude quanto ao papel representado pela repressão e pelo inconsciente. Observando que “essa imaginosa representação da gênese de um delírio resiste a um exame científico”, Freud, então, faz um enunciado desconcertante para a sua época: é a ciência que vem atrás da ficção. Reproduzimos aqui a passagem do trecho de Freud à qual Derrida faz alusão:

E aqui nossa resposta talvez seja uma surpresa. Na realidade, a situação é inversa: é a ciência que não resiste à criação do autor. Entre as pré-condições constitucionais e hereditárias de um delírio, e as criações deste, que parecem emergir prontas, existe uma lacuna não explicada pela ciência — lacuna que achamos ter sido preenchida pelo nosso autor. A ciência ainda não suspeita da importância da repressão (...) Acaso nosso autor ergue-se sozinho contra toda a ciência? Não, não é assim (isto é, se eu puder considerar como científicos os meus próprios trabalhos), pois já há alguns anos — e, até bem pouco tempo, mais ou menos sozinho — eu mesmo venho defendendo todos os princípios que aqui extraí da *Gradiva* de Jensen, expondo-os em termos técnicos.<sup>124</sup>

A divisão de Freud assim exposta (metafísico clássico cujo material de trabalho são as lacunas; cientista que se alia à literatura; que quer e não quer se situar no campo científico, pois quer que o científico seja já outra coisa) é o que nos lembra, sem cessar, Derrida. E ele se lembra a si mesmo. Pois ele herda esta divisão de Freud, atualizando-a num outro contexto, numa outra época, atravessada por outros desafios para o pensamento. A divisão, esta seria uma herança freudiana, sua “impressão”. Mas se todo discurso que veio depois de Freud se expõe à esta marca freudiana, qual seria a especificidade da Desconstrução? Como

---

<sup>123</sup> Ibid., p.128.

<sup>124</sup> Ibid., p.54.

é que ela recebe esta herança? Quando olhamos o “pensamento desconstrutivo da Desconstrução” (pois Derrida sempre diz que existem outros pensamentos desconstrutivos, outras “desconstruções” e não somente a sua) em que ponto *preciso* podemos dizer “aí está Freud”? Se esta precisão que procuramos nos parece impossível, não encontrável, não nos parece inútil, no entanto, tentar escrevê-la, renomeá-la, ceder ao movimento irresistível de querer fazer justiça à sua especificidade. Estamos, também, com “mal de arquivo”.