

4 A Desconstrução (ou gesto desconstrutivo)

4.1 Autobiografia da Desconstrução

Para situar a divisão de Freud, a divisão do seu desejo de arquivo, Derrida fará reaparecer a palavra “gesto”. Em *Mal de arquivo*, ele fala do “princípio da divisão interna do gesto freudiano”. Será que encontramos, se repetindo ao longo deste estudo, uma pista para melhor nomear o legado freudiano? E porque este termo, e não outro, nomearia melhor o que queremos aqui dar a entender como “a herança freudiana da Desconstrução”? São as questões às quais vamos nos dedicar na terceira parte desse estudo.

Fiquemos, por enquanto, com o “princípio de divisão interna”. Primeiramente, como poderíamos situá-lo na desconstrução derridiana? Por onde começar a analisar este discurso para designar onde exatamente ele sofre de “mal de arquivo”? Escolheremos a via daquilo que, por excelência, é conhecido como a escrita que quer fazer retorno, que busca confessadamente a origem, ou seja, a questão já abordada anteriormente da “autobiografia”.

Se, como vimos anteriormente, todo texto é, em alguma medida, autobiográfico, por colocar em cena o desejo estrutural e irreprimível de retorno à origem, qual seria, dentro da vasta produção intelectual de Derrida, a obra que mais se prestaria a ocupar este lugar? Seria o texto intitulado *Circunfissão*, onde Derrida conta a estória de sua vida, da relação com a família e amigos, as datas da sua estória, tudo isto de forma radicalmente poética? Sim. Mas existe, dentro da obra de Derrida um texto igualmente “confessional” que oferece testemunho, a um só tempo, desta dimensão biográfica e de alguns pressupostos do pensamento

da Desconstrução, constituindo um exemplo do que Derrida entende pela noção de autobiografia. Vamos a ele.

Le Monolinguisme de l'autre é um texto de 1996 que, concebido sob a forma fictícia de um diálogo, aborda as relações entre língua, alteridade, lei e ética. É também, por esse motivo, uma pequena biografia, pois, ao abordar o tema da língua, o autor não pode se furtar a contar também sua história, a paixão deste franco-magrebino, “que sofre ainda e testemunha” o seu nascimento, sua inscrição quanto à língua francesa. Derrida nos introduz, deste modo, sua relação à língua:

É na borda do francês, unicamente, nem nele nem fora dele, na linha não situável do seu perímetro, que, desde sempre, habitando-a, eu me pergunto se é possível amar, gozar, rezar, rebentar de dor ou morrer numa outra língua ou sem nada disso dizer a ninguém, sem nem mesmo falar ¹²⁵.

É a partir desta *borda*, deste lugar não situável, um lugar impossível, portanto, que o autor dará o seu testemunho. O *Monolinguisme* é um testemunho das relações entre nascimento, linguagem, cultura e nacionalidade. Desde o início, por acompanharmos um testemunho, somos precipitados no terreno do inacreditável: com isto queremos nos referir ao terreno daquilo que apela somente à possibilidade do “crível”, e, sendo assim, à palavra dada.

Só se pode dar testemunho do inacreditável. Em todo caso disto que pode somente ser acreditado, disto que passando a prova, a indicação, o saber, apela somente à credulidade, portanto, à palavra dada. Quando se pede para crer na palavra dada, já se está, quer se queira ou não, quer se saiba ou não, na ordem disto que é somente “crível”. Trata-se sempre disto que é oferecido à fé, clamando à fé, disto que é somente “crível”, e, portanto, tão inacreditável quanto um milagre. Inacreditável porque é *somente* “credível”. A ordem de atestação testemunha ela mesma o miraculoso, o “crível” inacreditável: isto que é necessário crer de toda maneira, crível ou não ¹²⁶.

Derrida insiste, portanto, que quando na ordem da palavra, já estamos inevitavelmente no terreno do “crível” e expostos a uma condição primeira de interação lingüística que é a fé. A veracidade deste “ato de fé” é anterior mesmo à verdade como demonstração, pois há desde sempre, na língua, a dimensão do pedido do outro, de uma convocação: “me escute, me reconheça, acredite em mim!...” Todo texto ou discurso traz em seu corpo algo que é da ordem deste

¹²⁵ DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre*, p.14.

¹²⁶ *Ibid.*, p.41.

pedido. O trabalho da Desconstrução começa, portanto, no fato do reconhecimento de que todo texto ou discurso é, em alguma instância, testemunho. Isto é, poder-se-ia dizer, um primeiro pressuposto da Desconstrução.

Dirigindo-se, no entanto, a um interlocutor incrédulo, Derrida lhe propõe imaginar que um sujeito de língua francesa, um cidadão francês dito “de cultura francesa”, possa enunciar o seguinte: a minha língua, a única em relação à qual eu me conheço tendo sido destinado a falar, esta língua jamais será a minha. Este monolingüismo no qual eu habito e respiro não ousando, portanto, recusar sua incontestável presença em mim; este monolingüismo que sou eu mesmo, tendo em vista que ele me constitui de tal modo que é como se tivesse me dado um lugar antes mesmo que eu aprendesse a falá-lo; esta língua, portanto, não será jamais a minha. E jamais ela o foi em verdade. “Eu tenho somente uma língua, e esta não é a minha.” — diria o cidadão francês. O interlocutor inquieta-se. Derrida o faz mesmo levantar-se da cadeira, elevar o tom da voz, acusar o autor de enunciar aqui um perjúrio no interior do enunciado: uma “mentira inacreditável que arruína o crédito da tua retórica”, um absurdo lógico além de uma contradição performativa. Como se poderia ter somente uma língua sem tê-la, sem que esta língua seja a sua? A sua própria?

Derrida insiste: é possível ser monolingüe e falar uma língua que não é a sua. “É o que te resta demonstrar.” – diz o outro. Derrida prossegue, ele sustenta uma promessa de demonstração e ganha aqui algum crédito, pois, ainda que reticente, o nosso interlocutor se decide por continuar a ouvi-lo. Mas logo, antecipa, “demonstrar”, na sua perspectiva, quererá dizer outra coisa que não a demonstração lógica; lhe interessa um outro sentido, é outra *scène* da “demonstração” que lhe interessa. Guardemos, porém, este dado, por enquanto, e sigamos adiante no argumento do texto.

A partir das indicações colhidas de um trabalho sobre o bilingüismo, de autoria de seu amigo Abdelkebir Khatibi, Derrida trabalha a idéia de uma “divisão ativa” no seio da língua, uma referência a algo que se enxerta e, ao mesmo tempo, se perde no processo de aquisição de uma língua. Tal divisão nos lançaria ao destino criativo e impossível de fazer justiça às coisas, na tentativa de dizê-las com propriedade e, também, de agarrá-las na teia da escrita: “É por isso que se

escreve, é por isso que se sonha escrever, talvez” – diz o autor.¹²⁷ Uma divisão tão poderosa que invocando esta impossibilidade, este impossível no coração de toda língua, tem o peso de uma interdição. A língua como uma experiência de interdição é, sobretudo, uma estrutura imanente de promessa e espera de dizermos com propriedade as coisas mesmas. Esta impossibilidade no corpo da língua dá lugar ao que Derrida irá chamar, neste texto, de sua “fúria apropriativa” levando-o a renomear o seu conceito de “escritura” como sendo um “certo modo de apropriação apaixonada e desesperada da língua”¹²⁸. Este conceito, que vemos referido nos primeiros trabalhos de Derrida à idéia do eterno “jogo” de remetimentos entre os significantes e a um sistema de diferenças, está ligado aqui, igualmente, à outra imagem dinâmica, a imagem de “uma cega pulsão genealógica”, uma clara referência ao trabalho da pulsão de morte descoberto pela psicanálise. Mas aqui, diferentemente, ela se refere ao violento desejo de memória e restituição em relação ao caráter faltoso *da língua*, ou seja, ao fato de que somos seres falantes. Este movimento de apropriação, esta fúria desejanse da língua, Derrida o concebe como uma lei, ou melhor, como a lei a que todo discurso está submetido:

A língua fala esta inveja, a língua não é outra coisa senão a inveja desatada. Ela empreende a sua revanche no coração da lei. Da lei que é ela mesma, a língua, e louca. Louca dela mesma. Louca do desejo de atar, de apropriar¹²⁹.

Deste modo, queremos fazer notar aqui que Derrida introduz sua espécie de “demonstração” nos apresentando uma lei, a lei da língua. Antes de tudo, a lei: é o primeiro passo do texto. Ele a faz tomar a forma de uma dupla lei, apresentando-a dividida em duas proposições que, contraditórias entre elas mesmas, inscrevem o paradoxo de nossa existência, nossa condição enquanto submetidos à ordem da palavra. São elas:

1. Não se fala jamais senão que uma só língua;
2. Jamais se fala uma só língua.

Esta dupla lei, dividida e divisora, tem como efeito uma certa relação de “estrangeiridade” à língua: nunca se fala uma só língua, pois toda língua é estrangeira mesma ao sujeito que a fala, a nossa própria língua nos sendo

¹²⁷ Ibid., p.22.

¹²⁸ Ibid., p.59.

¹²⁹ Ibid., p.46.

estrangeira ainda que seja a nossa, a de nascença. A língua materna nos é, ela mesma, interdita e nos interdita a cada tentativa de apropriação, de dizer as coisas mesmas. Ao mesmo tempo, Derrida nos propõe o paradoxo ao afirmar que não se fala mais que uma língua. De fato, é necessário o reconhecimento de que há uma soberania desta lei, e, portanto, de uma língua (de um discurso, de uma cultura, de uma instituição) que sempre se impõe a nós. Há, deste modo, um inevitável monolingüismo do outro, como afirma o autor:

O monolingüismo do outro quer dizer ainda outra coisa, que se descobrirá pouco a pouco: que de todas maneiras não se fala mais de uma língua — e que esta, não a possuímos. Nunca se fala mais que uma língua, e esta, a voltar sempre ao outro, é dissimetricamente, do outro, o outro a guarda. Vinda do outro, permanece no outro, volta ao outro¹³⁰.

Derrida, deste modo, encontra na experiência da língua a sua alteridade irreduzível, isto é, a idéia de que toda língua permanece estrangeira mesmo para aquele que a reconhece como a língua materna, sendo a experiência da alteridade e da “estrangeiridade” inerente toda língua e a todo discurso. A língua é do outro, vem do outro, é a própria vinda do outro. A lei seria, em uma palavra, o outro; a precedência da alteridade radical da língua, e, portanto, a precedência do outro na constituição do meu próprio discurso. Ele enuncia, portanto, no *Monolingüisme...* o que gostaríamos de ressaltar aqui como sendo a posição ética que guia o pensamento derridiano: “Minha língua, a única que eu me ouço falar e que eu me entendo ao falar, é a língua do outro”¹³¹.

4.2 Posição da Desconstrução

Mas, como podemos compreender melhor as conseqüências do reconhecimento desta lei da língua, para, assim, determinar a posição de um pensamento?

Primeiramente, devemos ressaltar que assim tomada em consideração a problemática da alteridade, o pensamento derridiano vem trazer algo que o distingue dos discursos que pretendem se debruçar sobre questões relacionadas à

¹³⁰ Ibid., p.59.

¹³¹ Ibid., p.47.

ética ou fixar como prioridade para o pensamento a problemática da ética entendida como relação com o outro. Pois, obviamente, tal relação vem afetar a própria noção daquilo que se compreende por “eu”, “minha própria cultura” ou “meu próprio discurso”. Vale dizer: é numa espécie de “abalo” mesmo que nos constituímos e aos nossos discursos; é numa espécie de traumatismo em que o encontro com o outro me constitui *em marcas* e que se faz a “dobra” (ou borda). Esta borda, “princípio de divisão” na qual habitamos, revelando-se desde sempre uma borda já frouxa, dilacerada, que garante e não garante a minha separação em relação ao outro.

Desse modo, o pensamento derridiano não mais opera em razão de identidades; mais ainda, devido ao seu encontro com a lei da língua ele *não pode* mais se organizar em favor de uma afirmação de identidades. Parte, ao contrário, do pressuposto que uma identidade não é jamais dada, recebida ou atingida: só o que há é o processo interminável de *identificação*. Interminável, pois vem trazer um jogo contínuo de “ex-apropriação” da língua, o que o autor denomina de uma “estrutura de alienação sem alienação” na ordem da linguagem, que ao instituir a inevitabilidade de uma modalidade identificatória, de configuração do “auto” de toda auto-identidade, faz surgir, no mesmo movimento, *uma abertura*, um *gap*, no processo mesmo de tentativa de apropriação deste “auto”. Esta noção de identificação é, portanto, preciosa no pensamento derridiano, pois vai determinar o seu interesse por toda a sorte de fenômenos que venham “embaralhar as fronteiras” e orientar a sua tarefa de fazer falar esta abertura constitutiva dos textos, dos discursos, das instituições. Deste modo, a consideração deste discurso sobre a “ex-apropriação” da língua, mais precisamente da dobra ou “marca”

Abre a uma política, a um direito e a uma ética; ele é mesmo, ousemos dizer, o único a poder fazê-lo (...) ele condiciona o direito e os limites de um direito de propriedade, de um direito à hospitalidade, de um direito à ipseidade em geral, ao “poder” do *hospes*, mestre e possessor, e em particular de si mesmo (...) ¹³².

Desse modo, ao mostrar os limites da noção de identidade ou de propriedade, a Desconstrução se interessa pelas tensões, pelos jogos de força e artifícios históricos que se concentram nas fronteiras. Mas, contrariamente a

¹³² Ibid., p. 46, ligeiramente modificado.

uma representação muito difundida da Desconstrução como inimiga das instituições ou do corpo da tradição filosófica, pode-se dizer que este pensamento ama a tradição e as instituições. Numa mesa redonda na *Villanova University*, em 1994, por ocasião da inauguração de um programa de doutorado, Derrida afirmou que o caráter de tensão é característico de tudo o que ele tenta fazer, acrescentando:

O que é chamado ‘desconstrução’ (...) nunca se opôs a instituições como tais, à filosofia como tal, à disciplina como tal. No entanto, (...) fazer o que estou fazendo aqui é outra coisa pra mim. Porque, contudo o caráter afirmativo da desconstrução, ela é afirmativa de uma maneira não simplesmente positiva, não simplesmente conservativa, não simplesmente de maneira a repetir a instituição já dada (...) Se uma instituição é concebida para ser uma instituição, é preciso alguma ruptura com o passado, guardar a memória do passado enquanto se inaugura alguma coisa absolutamente nova. (...) É disso que a desconstrução é feita: não uma mistura mas uma tensão entre memória, fidelidade, preservação de alguma coisa que nos foi dada, e, ao mesmo tempo, heterogeneidade, alguma coisa absolutamente nova, e uma ruptura¹³³.

Sabe-se, igualmente que, ao desconstruir a noção de identidade e privilegiar a abertura, a Desconstrução é alvo de outras críticas que, na esteira da primeira, sugerem que este pensamento acabaria por nos deixar à deriva, lançando-nos num vazio ou numa prisão de jogos de diferenças em que tudo é evanescente e carente de afirmatividade. Mas apostando que se trata aí de uma visão distorcida da Desconstrução, resta-nos investigar, assim, como este discurso sobre a “ex-apropriação” da língua não nos leva a um desencanto e paralisia. Uma posição frente à interdição, como orientá-la a fim de que ela não nos conduza a um ressentimento pela perda ou a uma nostalgia? Sem a pretensão de esgotar esta questão já que ela parece nos implicar uma tarefa infinita (ela equivale mesmo a responder a pergunta sobre o que é a Desconstrução), nos caberá somente, neste estudo, apontar algumas indicações de como Derrida vê esta problemática.

Para respondermos a isto devemos, em primeiro lugar, situar que, para Derrida, o lugar de divisão ou “dobra” é, nas suas palavras, um lugar de inveja, um lugar dividido entre vingança e ressentimento, mas também, e por isso mesmo, onde reside um corpo apaixonado pela própria divisão, que se inquieta e se lança em busca de uma história e de uma filiação. Se o autor afirma que o ressentimento e a paixão caminham entrelaçados, a Desconstrução é, no entanto,

¹³³ CAPUTO, J. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*, pp.5-6.

um pensamento que quer ir além do ressentimento. No decorrer de *Le monolinguisme de l'autre* ele se pergunta como orientar a inscrição de si mesmo diante desta língua interditora e interdita, proibida, e não simplesmente nela, como uma queixa diante dela depositada, tal qual um recurso de apelação. Ao dar testemunho de sua própria inscrição na língua francesa, Derrida faz uma espécie de luto disto que está para ele desde sempre perdido, como também para todo ser humano, quando lançado no jogo da escritura. Ele nos diz:

Eu não tinha, justamente, outra língua senão o francês. Eu não tinha língua para o *grief*, esta palavra que eu amo ouvir em inglês em que nele significa mais queixa sem acusação, o sofrimento e o luto. Seria necessário pensar aqui em um *grief* quase originário, posto que ele não lamenta nem mesmo uma perda: eu não tinha nada a perder, que eu conhecesse, senão o francês, a língua enlutada do luto¹³⁴.

O *grief* não cede à tristeza ou à nostalgia por algo que foi perdido. Ao contrário, esta perda correlata da interdição não lamenta nem mesmo uma perda, ela é mesmo constitutiva, ela não se relaciona a algo que a precede nem a algo que se segue: ela não nos desapropria, ela não desapropria nenhuma propriedade de modo que, para o autor, a divisão é vista como condição de possibilidade de nossa inventividade na língua e “a interdição não é uma coisa negativa”¹³⁵.

Em *Paixões*, texto de 1993, Derrida já nos apresentara esta experiência de interdição na ordem da linguagem sob o nome de *segredo*. Sendo aquilo que na dimensão da língua não se entrega, que resiste à própria dimensão da decifração, o segredo, para Derrida, permanece como um “segredo sem conteúdo”. Não se trata, portanto, de um segredo como interioridade privada que seria preciso desvendar ou confessar; também não se trata do segredo como representação dissimulada por um sujeito consciente ou como conteúdo de uma representação inconsciente, algum motivo secreto ou misterioso tal como, no entender do autor, a psicanálise teria a arte de detectar. “O segredo não dissimula” – diz Derrida. Ele não é desvendável, pois ele excede o jogo do vendar/desvendar, dissimulação/revelação, esquecimento/anamnese. Sem invólucro, ele permanece, no entanto, inviolável até quando se acredita tê-lo revelado. Em razão da própria estrutura da língua ele resiste à dimensão da revelação e não se esconde atrás de um “véu absoluto” ou de uma “cripta indecifrável”. Desse modo, o segredo

¹³⁴ Ibid., p.60.

¹³⁵ Ibid., p.57.

se cala, não para deixar uma palavra na reserva ou na retaguarda, mas porque permanece estranho à palavra, sem que se possa dizer, sintagma distinto, “o segredo é o que, na palavra, é estranho à palavra”. Ele não está na palavra tanto quanto é estranho a ela. Não responde à palavra, não diz “eu, o segredo”, não corresponde, não responde: nem por ele nem a ninguém nem perante seja quem for ou perante seja o que for. Não resposta absoluta, à qual nem mesmo se poderia pedir a conta ou um adiantamento por conta, dar recibo, desculpas ou “*discounts*”, tantas artimanhas, sempre, para envolvê-lo num processo filosófico, ético, político, jurídico etc. O segredo não dá lugar a processo algum. Nem é um “efeito de segredo”. Ele pode dar-lhe lugar na aparência (e até o faz sempre), pode se prestar a isso, mas nunca se rende a isso ¹³⁶.

Sendo assim, a religião, mas também a filosofia, a moral, a política e o direito não podem aceitar o respeito incondicional a esse segredo. São instâncias instituídas sobre a lógica do pedido de contas, isto é, de respostas e de responsabilidades assumidas, às quais se reserva apenas o direito ao “segredo compartilhado” ou “segredos condicionais”: segredo da confissão, segredo profissional, segredo militar, segredo de Estado etc. Em todos estes casos o segredo é compartilhável e limitado pelas condições dadas; poderá e deverá ser declarado em outras condições. O segredo se torna, portanto, simplesmente, um *problema*. De outro modo, o pensamento derridiano quer se afastar da lógica do problema-resposta, levar a cabo uma ética de leitura e de discussão que leve em conta o segredo e seu aspecto intratável. O fato ou fatalidade do segredo impõe a todo e qualquer pensamento a necessidade de se posicionar frente a isto:

A ética da discussão sempre pode não respeitar o segredo (ela lhe deve respeito, embora isso pareça difícil ou contraditório, pois o segredo é intratável), mas nunca o submeterá. Aliás, discussão alguma seria aberta ou desenvolvida sem ele. Quer o respeitemos, quer não, o segredo fica lá, impassível, à distancia, fora de alcance. *No que não se pode deixar de respeitá-lo, quer desejemos, quer não, quer saibamos, quer não.* (grifo meu) ¹³⁷.

Desse modo, sem desconsiderar a necessidade e importância destas outras instâncias (e de alguma filosofia) nas quais o que se pretende é a manipulação do segredo (“persuadi-lo, fazê-lo dizer coisas, fazer crer que há ou que não há segredo aí” ¹³⁸), o pensamento derridiano fala a partir de uma outra posição. A despeito do ressentimento que movimenta a língua, a despeito da inveja e da

¹³⁶ DERRIDA, J. *Paixões*. São Paulo: Papyrus, 1995, pp.45-46.

¹³⁷ *Ibid.*, p.46.

¹³⁸ *Ibid.*, p.50.

vingança que é ela mesma, ele vivifica o segredo. Ele respeita a opacidade, o caráter intratável do segredo e de sua lei celebrando-os como própria condição de possibilidade *de fazer acontecer alguma coisa à língua* e, deste modo, fazer acontecer alguma coisa ao que se entende por linguagem, cultura, política, direito, hospitalidade etc. Ele *confessa* o segredo como aquilo que não é redutível à verificação, que resiste ao sacrifício da demonstração, em uma palavra, ao saber. É uma homenagem à memória, à tradição, ao outro que sempre o precede, pode produzir, assim, seu lugar. No lugar da tristeza, há a celebração da oportunidade da língua, de “fazer a verdade”, em torno do segredo que permanece intocável.

4.3 Especulando com Derrida

A questão da posição da Desconstrução como expressão da divisão interna da língua nos parece, no entanto, pouco esclarecida. Para lançar luz sobre ela, seguiremos, ao longo desta parte do nosso estudo, as indicações de Silvano Petrosino, comentador italiano do qual mais nos sentimos afinados quanto à leitura dos textos derridianos¹³⁹.

A problemática da posição da Desconstrução abre espaço a um dos principais pontos de contestação por parte de outros pensadores: o pensamento derridiano, por trabalhar a partir da divisão interna dos conceitos, desta disjunção do conceito em duas forças, estaria ainda condenado à busca incessante da origem presente na metafísica? Responder afirmativamente a esta pergunta significa dizer que a posição derridiana repete a heterogeneidade da posição freudiana incluindo, portanto, a sua cumplicidade com a metafísica, devido a um irreprimível impulso de retorno à origem. Neste caso, existiria uma herança freudiana da Desconstrução, que seria uma espécie de *confissão*, inerente ao discurso analítico, da posição de divisão à qual todo discurso está submetido e que determina os seus efeitos. A psicanálise, pelo fato da estrutura ou do estatuto de sua descoberta, participa da dinâmica da textualidade cuja lei divisora rege não só a cena de

¹³⁹ Petrosino é autor de alguns trabalhos sobre o pensamento derridiano, dos quais seu livro intitulado *Derrida et la loi du possible* parece ser o mais abrangente. Esse filósofo italiano tem sido considerado por Derrida como um relevante interlocutor para sua obra. Seu interesse pela questão da alteridade coloca o trabalho de Derrida frente a pensadores como Lévinas, Freud, Lacan, etc.

narração psíquica mas também a narração psicanalítica. Freud, no seu trabalho e nos seus artigos se conforma e *deve* se conformar às leis de sua própria descoberta; enquanto ele tenta demonstrá-la, ele a confirma, subvertendo a noção de “demonstração”, com sua escritura, com seu texto. Lembremo-nos que Freud confessou que “a prioridade e a originalidade não se encontram entre os objetivos que o trabalho analítico estabelece para si”¹⁴⁰. O que quer dizer isto senão que Freud já previa esta divisão no coração dos conceitos, o trabalho da diferença que se operava já antes dele? Poderíamos argumentar que na *confissão* residiria o privilégio de uma herança freudiana entre tantas influências que a Desconstrução recebeu. O debate sobre a herança, portanto, giraria em torno do caráter mais ou menos “confessional” dos dois discursos, o da psicanálise e o da Desconstrução¹⁴¹.

E a Desconstrução? Como poderíamos localizar, na extensa obra de Derrida, o seu tom confessional? Sabe-se que Derrida, ao escrever a sua autobiografia, recupera o tema da confissão tal como a descreve Santo Agostinho: *facere veritatem*, fazer a verdade. Em *Le monolinguisme de l'autre*, o filósofo, ao discutir sobre o caráter faltoso da língua, escreve que o pensamento está condenado a “produzir, confessando a invenção, a verdade disto que jamais teve lugar.”¹⁴² Estas indicações ainda nos parecem enigmáticas? O que nos dá a pensar essa confissão que consiste em “fazer a verdade”? John Caputo, outro importante interlocutor da obra derridiana, arrisca uma definição. Segundo ele, fazer a verdade indica o movimento de “por a verdade do nome próprio para funcionar, introduzir a verdade na fábrica da vida lingüística.”¹⁴³

Toda esta argumentação poderia nos levar à tentação de afirmar, de forma simplista, que a Desconstrução se resumiria a repetir o gesto da psicanálise adicionando aí o estilo de Derrida, numa outra época, atravessada pela urgência de

¹⁴⁰ FREUD, S. “Além do princípio do prazer”, p.17.

¹⁴¹ Este argumento estaria de acordo com a afirmação de Derrida em *A escritura e a diferença*: “Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia.” E mais adiante, ao pretender situar um trabalho prévio da *différance* ao trabalho psicanalítico, parecendo apresentar um desejo de “purificação” da psicanálise: “Neste sentido a escritura é a cena da história e o jogo do mundo. Aquilo que se abre ao seu tema no discurso de Freud faz que a psicanálise não seja uma simples psicologia, nem uma simples psicanálise” (DERRIDA, J. op.cit., p.224). Um último exemplo pode ser encontrado em *Speculer sur Freud*, onde Derrida afirma que “a grafia da *différance*, e só ela, pode dar lugar ao conceito de especulação e de recalque”. (DERRIDA, J., op.cit., p.308).

¹⁴² DERRIDA, J. *Le Monolinguisme de l'autre*, p. 118.

¹⁴³ CAPUTO, J. “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida”. In: DUQUE-ESTRADA, P.C. *ãs Margens: a propósito de Derrida*, p.34.

outras questões. Esta atitude simplista já adotada por outros autores¹⁴⁴ não nos parece ser a via mais interessante para debater esta questão.

Se respondemos à pergunta anterior de forma negativa, isto implica pensar como a Desconstrução pretende ir além da psicanálise no sentido de superação da metafísica, isto é, tomando em mãos sua herança, mas indo além dela, acrescentando algo novo que não faz parte do discurso analítico até então.

Vejam, portanto, no que poderia consistir este “novo”. Desde o artigo *Speculer sur Freud* e da conferência *États d'âme de la psychanalyse*, Derrida já aponta uma leitura da problemática da soberania do princípio do prazer que implica um distanciamento em relação à psicanálise, com o intuito de ir além. Ele observa o movimento de Freud: fazer diferir, no seio do princípio do prazer, o princípio de realidade e, ao mesmo tempo, conservá-lo, preservando sua identidade, o movimento de sua “apropriação de si”, sua soberania. A pulsão de morte, que obedece então ao princípio de prazer, desencadeia o movimento de apropriação de si que não é outra coisa senão caminhar para a morte, a fim de que esta morte ou destruição de si não venha senão de si mesmo. Isto significa que a soberania se desconstrói no movimento mesmo em que ela se garante, constituindo, em outras palavras, o que Goldschmit nomeou um “princípio de ruína do princípio”. É precisamente nesse ponto que a psicanálise constitui uma revolução do pensamento da história e da política, mas, por outro lado, é também sob este ponto que se articulam as maiores resistências à sua possibilidade de atuação. A psicanálise correria sempre o risco de cristalizar seus conceitos e, com eles, o seu potencial desconstrucionista por “esquecer” de problematizar o retorno violento do princípio soberano. Derrida, comentando o texto de Freud, já nota este risco:

Poder, soberania, império, o PP estende sua dominação sobre o psíquico, sobre o *domínio* psíquico. A partir do momento em que ele domina toda subjetividade viva, o sentido de uma tal soberania não conhece nenhum limite regional: outra maneira de dizer que não se fala aqui de soberania como simples metáfora. É a partir da soberania exercida pelo que chamamos aqui o PP sobre todo sujeito

¹⁴⁴ Em *De quoi demain*, Elisabeth Roudinesco dialoga com Derrida sobre a atitude leviana de Luc Ferry e Alain Renault no famoso livro *Pensamento 68*, no qual os autores prescrevem fórmulas para situar, de forma apressada, a herança de vários filósofos, lançando sobre eles uma suspeita de convivência com o pensamento heideggeriano, supostamente nazista. Segundo este livro, “Derrida = Heidegger + o estilo de Derrida” e, portanto, Derrida seria *só* estilo.

psíquico (sobre todo “vivo”, consciente ou inconsciente) que se pode em seguida determinar qualquer soberania que seja, por imagem ou derivação¹⁴⁵.

A leitura derridiana de Freud enfatiza, como vimos ao longo desse estudo, a existência de uma “pulsão de apropriação” como variante da pulsão de morte que se coloca além (ou aquém) do que Freud chamou de princípios (prazer / realidade). Esta pulsão tem como objetivo um “exercício de poder”, da “ascendência” ou “possessão”¹⁴⁶. Sendo assim, o filósofo propõe à psicanálise, por ocasião da conferência proferida nos *Estados Gerais*¹⁴⁷, a possibilidade de pensar um “além da pulsão de morte” entendida como além da “pulsão de apropriação”, de domínio, inserindo, então, a possibilidade do abalo da oposição metafísica e um desvio em relação ao violento desejo de origem inerente a todo discurso:

Minha questão será antes, e mais tarde: existe, para o pensamento, para o pensamento psicanalítico futuro, um outro além, se eu posso assim dizer, um além que se sustenta além desses *possíveis* que ainda o são e os princípios de prazer e de realidade e as pulsões de morte ou de domínio soberano que parecem exercer-se por toda parte onde a crueldade se anuncia?¹⁴⁸

Se podemos assim começar a desenhar o panorama no qual a Desconstrução vai além da psicanálise, o mesmo não acontece quando tomamos em consideração o quase-conceito de *différance*. Alguns comentadores¹⁴⁹ argumentam que, embora este desejo representar “o nome da impossibilidade do nome”, a *différance* permanece um nome metafísico e, acrescentaríamos aqui, tão metafísico quanto a alteridade que Freud teria nomeado com o nome metafísico de “inconsciente”. Esta dificuldade seria, portanto, a mesma apresentada pelo discurso da psicanálise e que nós vimos anteriormente a propósito da “especulação” freudiana: que os atos ou performances (discurso ou escritura,

¹⁴⁵ DERRIDA, J. *Speculer sur Freud*, p.419.

¹⁴⁶ Derrida faz um breve rastreamento da presença desta variante da pulsão de morte na obra de Freud. Ela remonta aos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, onde Freud analisa o comportamento infantil discriminando o desencadeamento da crueldade que atrai a hipótese de um sadismo originário.

¹⁴⁷ Trata-se da conferência anteriormente citada “*États d’âme de la psychanalyse*”, na qual Derrida se dirige aos psicanalistas por ocasião do encontro “Estados Gerais da psicanálise”, em Paris, no dia 10 de Julho de 2000.

¹⁴⁸ *Ibid*, p.14.

¹⁴⁹ Refiro-me aqui à pesquisa feita por Petrosino em seu livro *Derrida et la loi du possible*, resgatando as críticas feitas ao pensamento desconstrucionista por Gianni Vattimo, Roger Laporte e Jean-Luc Marion.

análise ou descrição) fazem parte dos objetos que eles tentam designar. Eles dão um exemplo disso mesmo do qual eles falam ou escrevem. Derrida ele mesmo constatou esta dificuldade no caminho da designação do conceito de *différance*. No artigo *A diferença*, retomando o desvio econômico do prazer em desprazer apresentado no artigo de Freud, ele tenta descrever esta dificuldade:

Tocamos aqui o ponto da maior obscuridade, o próprio enigma da *différance*, aquilo que justamente lhe divide o conceito por meio de uma estranha partilha. Não é necessário que nos apressemos em decidir. Como pensar *simultaneamente* a *différance* como desvio econômico que, no elemento mesmo, visa sempre reencontrar o prazer ou a presença diferida por cálculo (consciente ou inconsciente) e, por outro lado, a *différance* como relação com a presença impossível, como dispêndio sem reserva, como perda irreparável da presença, usura irreversível de energia, mesmo como pulsão de morte e relação com o inteiramente-outro que, na aparência, interrompe toda e qualquer economia? É evidente — é a evidência mesma — que não se pode pensar *conjuntamente* o econômico e o não econômico, o mesmo e o *inteiramente outro* etc. Se a *différance* é esse impensável, talvez, não nos devamos apressar em trazê-la à evidência, ao elemento filosófico da evidência que, em breve, com a infalibilidade de um cálculo que lhe conhecemos bem, lhe teria dissipado (à *différance*) a miragem e o ilógico, para lhe reconhecermos precisamente (a esse elemento) o seu lugar, a sua necessidade, a sua função na estrutura da *différance*

150

Deste modo, se descobre que toda a dificuldade trazida à luz por Derrida quanto à formulação lógica do conceito de *différance* se deve à impossibilidade de considerá-la como diferença absoluta, como instância de uma “alteridade absoluta” que se opõe às categorias de identidade e totalidade que ela mesma pretenderia esvaziar. Mas se seus comentadores estão justificados em encontrar nesta contradição um meio de críticas ao pensamento da Desconstrução, deveríamos talvez atentar para o fato de que foi Derrida, ele mesmo, quem primeiro pontuou a inevitabilidade da contradição que trabalha o conceito de *différance*. Petrosino parece sustentar de forma interessante este argumento quando afirma que se pode observar uma certa clareza de Derrida a este respeito, tomando-se em consideração o fato de que o artigo *A diferença* permanece um fenômeno isolado, como um único artigo “explicitamente” consagrado a este conceito e a este nome. Segundo o comentador, Derrida, após esta tentativa, não teria mais se pronunciado sobre a conceitualização da *différance* como se tivesse renunciado a esta tarefa ou tivesse sido obrigado a renunciar. Se Derrida, sem

¹⁵⁰ DERRIDA, J. “A diferença”. In: *Margens da filosofia*, pp.52-53.

dúvida, continuou a insistir sobre o seu funcionamento, ele, no entanto, não mais o fez numa lógica e segundo as leis da nomenclatura. A *lucidez* do filósofo parece se estender ao reconhecimento de que as ciências positivas da significação (e talvez até mesmo algumas correntes filosóficas) não podem senão descrever a *obra* e o *fato* da *différance*, o que explicaria a orientação de seu interesse, num momento posterior, em direção a um trabalho que se destinaria antes a expor a insistência dos efeitos da *différance* através de uma *prática de escritura* e análise de textos.

Se levarmos ao extremo esta reflexão sobre a contradição que concerne ao conceito de *différance* seremos obrigados, no entanto, a um questionamento mais radical: o da possibilidade mesma do pensamento de Derrida. Se a contradição em questão não diz respeito ao “significado” do conceito de *différance*, ela só pode estar ligada à uma “tomada de posição” do filósofo em relação ao trabalho da mesma: a *différance* estaria, tanto no texto quanto nas “intervenções públicas” daquele que a nomeou, implicada na apropriação da sua identidade mesma, de sua soberania? Mas aqui também outro obstáculo: como se pode ter uma posição em relação àquilo que não se coloca, em relação àquilo que não é propriamente um nome e que não tem nome? Em uma palavra: como se pode tomar posição em relação à *différance*? É de fato a questão que coloca Louis Houdebine a Derrida por ocasião de uma troca de cartas que foi publicada nas últimas páginas de *Posições*. Esta interrogação aparece como reelaboração de alguns enunciados de Derrida durante a entrevista anteriormente realizada com ele:

Com efeito, retomando o fio de nossa discussão: tudo partiu, pois, de minha questão sobre o motivo da *heterogeneidade*, motivo, em minha opinião, irreduzível ao motivo único do espaçamento; isso significa que o motivo da heterogeneidade certamente implica, a meu ver, os *dois* momentos, indissociáveis, com efeito, mas também não identificáveis um ao outro, do *espaçamento* e da *alteridade*, momentos cuja indissociabilidade é a de uma contradição dialética (materialista). Por quê? Porque se, *efetivamente*, como você diz, o “espaçamento não designa *nada*, absolutamente nada, nenhuma presença e distância, se ele é o índice de um lado de fora irreduzível e, ao mesmo tempo, de um *movimento*, de um deslocamento que indica uma alteridade absolutamente irreduzível” — isto não impede, entretanto, que o motivo da heterogeneidade não se reduza, não se esgote nesse “índice de um lado de fora irreduzível”: ele é *também posição dessa alteridade enquanto tal*, isto é, de um “algo” (um “nada”) que *não é nada* (...) O desenvolvimento completo do motivo da heterogeneidade obriga, assim, a passar à positividade desse “nada” designado pelo espaçamento, que é sempre também um “algo” (um “nada”) “que não é nada” (posição da alteridade irreduzível) ¹⁵¹.

¹⁵¹ DERRIDA, J. *Posições*, pp.115-116.

Citamos abaixo a resposta de Derrida sobre esta “posição da alteridade”:

Não há nenhum desacordo entre nós e, como eu dizia na entrevista, não considero que sua insistência nesse ponto como uma adição ou uma objeção ao que eu escrevi. Por que me parece, agora, que a palavra “posição” deve ser tratada com prudência? Se a alteridade do outro é *colocada* ou até mesmo *apenas* colocada não virá ela a dar *no mesmo*, sob a forma, por exemplo, do “objeto constituído” ou do “produto in-formado”, investido de sentido etc.? Desse ponto de vista, eu diria mesmo que a alteridade do outro *inscreve* na relação aquilo que não pode, em caso algum, ser “colocado”. A inscrição, tal como eu a definiria sob este aspecto, não é uma simples posição, mas, em vez disso, aquilo por meio do qual toda posição *se desfaz (différance) relativamente a ela mesma*: inscrição, marca, texto, e não apenas tese ou *tema*-inscrição da *tese*. Mas é possível que essa discussão entre nós se deva, no que diz respeito a esse ponto, a um mal-entendido “verbal”, “nominal” (...). Por que não deixamos a discussão aberta quanto a essa questão da posição, das *posições*?¹⁵²

A problemática da posição da *différance* e, por conseguinte, da posição de Derrida para com ela aparece aqui, uma vez mais, como irresolúvel. E assim permanecerá. De fato, quanto mais nos aproximamos, cerrando o nó em volta da *différance* e de sua posição, mais sua problemática parece sem desenlace possível. Um outro tipo de “umbigo do sonho”¹⁵³.

4.4 Prática de escritura

Porém, arriscaríamos uma vez mais. Pois, submetidos à lei da língua, estamos condenados a esta Necessidade invencível de arquivar. Arriscaremos pensar que é justamente sob a noção de uma “prática de escritura” que a Desconstrução pode encontrar uma outra maneira de se relacionar com o campo metafísico. O que nos sugere esta noção?

Antes de chegarmos à noção de prática admitamos que, ao nos interrogarmos sobre a posição da *différance* estamos tentando pensar também o seu lugar. Se

¹⁵² Ibid., pp.119-120.

¹⁵³ “Umbigo do sonho” é assim definido por Freud em “A interpretação dos sonhos”: “Mesmo no sonho minuciosamente interpretado, é frequente haver um trecho que tem de ser deixado na obscuridade; é que, durante o trabalho da interpretação, apercebemo-nos de que há nesse ponto um emaranhado de pensamentos oníricos que não se deixa desenredar e que, além disso, nada acrescenta a nosso conhecimento do conteúdo do sonho. Esse é o umbigo do sonho, o ponto onde ele mergulha no desconhecido”. FREUD, S. op.cit., p.556.

aprendemos com a Desconstrução que nada é jamais simplesmente ausente ou presente, como poderíamos identificar o lugar da *différance*, a sua borda, a sua dobradura? Se esta é “não situável” é preciso, no entanto, pensá-la como *acontecimento*, ou seja, como laço *que se institui* entre o “real” e a linguagem, “laço que torna o real na sua instituição indissociável da linguagem como fator de instituição”¹⁵⁴, nas palavras de Petrosino. Deste modo, seria a linguagem o lugar da *différance* e sua possibilidade interna, e não o contrário. A partir desta idéia, Petrosino formula um novo mapa dos conceitos desconstrucionistas, esvaziando a importância do conceito de *différance* que, segundo uma possibilidade de interpretação, teria feito, como vimos, retorno a uma violência metafísica. Ele pontua a importância de ainda se efetuar esta inversão, ressaltando o trabalho da linguagem como *escritura* e não como “A diferença”:

É preciso nesse sentido ser mais preciso e dizer que é a linguagem que é o lugar da *différance* ou sua possibilidade interna [...] é preciso dizer que é a *escritura* que é o lugar da *différance*. Domínio onde as diferenças são instituídas, a escritura se constitui como o lugar mesmo do movimento da *différance* e se torna seu nome, seu único nome. O verdadeiro nome da *différance*, seu fato ou sua possibilidade, não é, portanto, “A *Différance*”, mas a escritura. Neste sistema da *différance*, a referência à escritura se mostra assim como elemento essencial da possibilidade do sistema ele mesmo”¹⁵⁵.

Para o comentador, Derrida repetiria, neste ponto, o gesto de Saussure à quem ele elogia por fazer alusão à uma referência “escritural” que se torna indispensável no ponto do qual se trata do princípio da *différance*.

Deste modo, nossa interrogação anterior “qual é a posição do pensamento desconstrucionista para com a *différance*” passa a ser “qual é a posição deste pensamento para com a escritura”. Da *différance* caminhamos até a escritura. Repetindo talvez o gesto que coloca um conceito, desta vez, o de escritura, num lugar essencial, de fundamento em relação ao pensamento derridiano. O conflito do nome que assombra a Desconstrução teria chances de se resolver agora, na via que se abre sob o nome “escritura”?

Vamos afirmar aqui que a noção de escritura teria um certo privilégio no momento em que introduz uma *lei* que organiza o pensamento derridiano. Pois “escritura”, segundo uma definição proposta por Derrida, é o nome que determina

¹⁵⁴ PETROSINO, S. *Jacques Derrida et la loi du possible*, p.183.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.182.

“a impossibilidade para uma cadeia de se paralisar sobre um significado que não o relança senão já se colocando em posição de substituição significante”¹⁵⁶. O que se observa, portanto, é que a tomada em consideração desta *impossibilidade*, desta lei inerente ao movimento da escritura, *do movimento mesmo de escrever* (e aí reside o ponto que mereceria atenção) parece implicar uma estratégia determinada de trabalho para a Desconstrução, uma certa posição “prática” para a tarefa do pensamento. Retomemos as palavras de Derrida em *Posições*:

Não se pode efetuar uma mutação simples e instantânea ou até mesmo riscar um nome do vocabulário. É preciso elaborar uma estratégia do trabalho textual que, a cada instante, tome de empréstimo uma palavra antiga à filosofia para imediatamente demarcá-la. É a isso que eu fazia alusão há pouco ao falar do duplo gesto ou da dupla estratificação. É preciso, por um lado, *inverter* o conceito tradicional (...) e, ao mesmo tempo, marcar a *distância*, cuidar para que ele não possa ser — em razão da inversão e pelo simples fato de conceitualização — *reapropriado*. É preciso certamente produzir uma nova conceitualização, mas dando-se conta de que a própria conceitualização, e ela sozinha, pode re-introduzir aquilo que se queria “criticar”. É por isso que o trabalho não pode ser um trabalho puramente “teórico” ou “conceitual” ou “discursivo”, quero dizer, o de um discurso inteiramente regado pela essência, pelo sentido, pela verdade, pelo querer-dizer, pela consciência, pela idealidade etc. Aquilo que chamo de *texto* é também aquilo que inscreve e transborda ‘*praticamente*’ (grifo meu) os limites de um tal discurso.¹⁵⁷

É precisamente sob esta noção de “prática de escritura” que gostaríamos de sublinhar a possibilidade de uma resolução (ainda que momentânea) da contradição que impõe à Desconstrução uma convivência com a lógica metafísica. A Desconstrução como prática de escritura impossibilitaria sempre a cristalização dos conceitos, trabalho cuja necessidade foi claramente enunciada por Derrida em *Posições*. Lemos ainda, em Derrida: “Não existe conceito metafísico em si mesmo. Existe um *trabalho* — metafísico ou não — sobre sistemas conceituais” (grifo meu)¹⁵⁸. Deste modo, chegamos à conclusão de que é o *trabalho* de Derrida, a forma como ele dispõe de seus conceitos e não seus conceitos em si que consegue dar o passo necessário para subverter a lógica metafísica. A coerência desta posição, nós encontramos também em *Posições*, quando o filósofo confirma: “Para definir a escrita, o grama a *différance*, o texto etc., eu sempre insisti nesse valor de *prática*”¹⁵⁹.

¹⁵⁶ DERRIDA, J. *Posições*, p.12.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.67.

¹⁵⁸ DERRIDA, J. *Margens da filosofia.*, p.372.

¹⁵⁹ DERRIDA, J. *Posições*, p.98.

Segundo Petrosino, a intervenção destes dois termos, “trabalho” e “prática”, não são surpreendentes quando nos referimos ao pensamento derridiano:

Já que esta (a *différance*) é de fato desenhada como o *movimento* diferencial constitutivo de diferenças, o único pensamento adequado é aquele que repete este movimento — e, portanto, que o *pratica*”¹⁶⁰.

E, mais adiante, fazendo a relação entre “escritura” e “prática”, Petrosino afirma da seguinte maneira a posição de Derrida sobre a *différance*:

A escritura seria, portanto, a *prática* da *différance*, seu advento ou seu acontecimento, ela é seu (não) nome ou sua possibilidade. Qual é, portanto, no final das contas, a posição de Derrida sobre a *différance*? A posição do escritor, deste que envia e destina, deste que, ao pé da letra, *exerce* o pensamento como o ‘*dictare original*’¹⁶¹.

Por tudo o que dissemos até aqui observa-se que o pensamento de Derrida é um pensamento de escritura, que deve ser compreendido como *a escritura que escreve* e que se envia. Um trabalho, portanto, que é *da escritura*. O pensamento pensa, mas ele não pensa a sua escritura, a prática da sua escritura.

4.5 Com a psicanálise, além

Geoffrey Bennington, o comentador mais importante da obra de Derrida em língua inglesa, formula de forma definitiva as relações entre Freud e Derrida:

A relações entre o pensamento de Derrida e a psicanálise são originais sob mais de um aspecto. São originais no sentido em que lhe são próprias. Ninguém mais tem as mesmas relações com a psicanálise. São originais também no sentido em que as relações de sua obra com o pensamento de Freud, ou com o de Lacan, têm uma singularidade própria considerando as relações desta mesma obra com outros pensadores. São originais, enfim, no sentido em que as relações de Derrida com Freud são de origem, estão na origem, desde o início; sem Freud, não teria havido, não há Derrida”¹⁶².

¹⁶⁰ PETROSINO, S. *Jacques Derrida et la loi du possible*, p.185

¹⁶¹ *Ibid.*, p.187.

¹⁶² Fala de Geoffrey Bennington por ocasião de sua comunicação intitulada *Circanalyse – La chose même*, no Colóquio de Cerisy, em julho de 1996, retomada por René Major em seu livro *Lacan com Derrida*, p.14.

A psicanálise, portanto, está na origem do pensamento derridiano. Segundo esta afirmação de Bennington, pode-se considerar que a Desconstrução, ao interrogar a interpretação psicanalítica de paternidade e herança não nega, neste movimento, sua relação de filiação com a obra freudiana. Como observa René Major¹⁶³, ao contrário do que se poderia pensar, a desconstrução derridiana não recalca de modo algum a herança freudiana: “ela a prolonga em uma necessidade hiperanalítica, colocando em jogo o desejo ou a fantasia de reunir-se ao originário, ao irreduzível, ao indivisível”¹⁶⁴. De fato, como vimos ao longo deste estudo, Derrida não deixa de marcar e de recuperar, sempre que se trata da obra de Freud, um certo “princípio de divisão interna” que ele considera inevitável para todo discurso e inclusive o da Desconstrução. Mas como é recebida esta herança freudiana da Desconstrução? Como poderíamos entender este prolongamento do gesto freudiano? Este “ir além” *com* a psicanálise?

Vejamos primeiramente o que diz Derrida quando ele se dirige aos psicanalistas no encontro *Estados Gerais da psicanálise*. A potência da psicanálise estaria em que ela foi o único discurso a interrogar o problema da violência e da crueldade psíquicas sem álibi teológico ou metafísico. Ela estaria, portanto, num lugar privilegiado para amortecer a violência apropriativa dos discursos ético, jurídico e político. No entanto, observando a atuação da psicanálise nos últimos anos nota-se uma certa resistência do discurso analítico em penetrar e se engajar na transformação dos axiomas destes domínios, axiomas determinados por uma espécie de metafísica onto-teológica da soberania: autonomia e poder ilimitado do sujeito individual ou de Estado, liberdade, intencionalidade consciente etc. A psicanálise, na contramão do gesto de Freud, resistiria assim de maneira quase “auto-imunitária” a própria lei que rege o seu discurso: a desconstrução. A psicanálise estaria ameaçada no seu poder de “pôr em crise”, entrando, portanto, em sua própria crise.

E, no entanto, é da psicanálise que se esperaria a resposta adequada, a única possível ao problema da crueldade, diz Derrida: a resposta “sem álibi”, inventada por Freud.

¹⁶³ René Major, psicanalista que tem acompanhado o trabalho de Derrida há anos, é responsável pela difusão do pensamento da Desconstrução, especialmente no que diz respeito ao debate com a psicanálise lacaniana.

¹⁶⁴ Ibid, pp. 22-23.

Derrida se pergunta, então, sobre o gesto de Freud neste campo ético-político. O cenário será a correspondência entre Freud e Einstein por ocasião do interesse da Liga das Nações em publicar cartas a partir de debates entre intelectuais da época em torno de temas de interesse mundial. A troca de cartas entre os dois pensadores foi publicada com o nome de “Por que a guerra?” e data de 1932. A questão que Einstein, sem rodeios, propõe então a Freud é: Existe alguma forma de livrar a humanidade da ameaça de guerra? O encaminhamento de Freud, como retoma Derrida, é o de primeiramente tentar explicar o porquê de sua inevitabilidade já projetando, no mesmo movimento, a desconstrução de sua genealogia das pulsões de vida e morte.

Freud, como se poderia esperar, afirma não apostar na erradicação da crueldade entre os homens. As pulsões de destruição, “as pulsões mais primitivas” do homem, não seriam jamais abolidas:

De nada vale tentar eliminar as inclinações agressivas dos homens. Segundo se conta, em determinadas regiões privilegiadas da Terra, onde a natureza provê em abundância tudo o que é necessário ao homem, existem povos cuja vida transcorre em meio à tranquilidade, povos que não conhecem nem a coerção nem a agressão. Dificilmente posso acreditar nisso, e me agradaria saber mais a respeito de coisas tão afortunadas. Também os bolchevistas esperam ser capazes de fazer a agressividade humana desaparecer mediante a garantia de satisfação de todas as necessidades materiais e o estabelecimento da igualdade, em outros aspectos, entre todos os membros da comunidade. Isto, na minha opinião, é uma ilusão.¹⁶⁵

No encaminhamento de Derrida, o filósofo sublinha a *posição* da psicanálise: esta, e Freud o teria dito claramente, não está em medida de julgar a existência da pulsão de crueldade de um ponto de vista ético. Mesmo porque ela sabe que não há vida sem a concorrência de duas forças pulsionais antagônicas. O saber psicanalítico enquanto tal não teria nenhum meio ou direito de condenar as pulsões de destruição:

Não devemos ser demasiado apressados em introduzir juízos éticos de bem e de mal. Nenhuma dessas duas pulsões (de vida e de morte) é menos essencial do que a outra; os fenômenos da vida surgem da ação confluyente ou mutuamente contrária de ambos.¹⁶⁶

¹⁶⁵ FREUD, S. *Por que a guerra?*, pp. 204-205.

¹⁶⁶ *Ibid.* p.203.

O que interessa Derrida aqui será o encaminhamento do próprio Freud para o problema: devido ao que prescreve a teoria das pulsões, a psicanálise não teria, então, meios de contribuir ao campo ético-político?

Freud afirma, então, a necessidade de examinar as vias *indiretas* capazes de submeter essas pulsões de apropriação ou destruição a uma espécie de “ditadura da razão”: “A partir de nossa mitológica doutrina das pulsões, nós achamos... uma fórmula indicando as vias *indiretas* para combater a guerra”¹⁶⁷. Estas vias consistiriam em fazer com que as pulsões de dominação fossem *desviadas, diferidas*, não encontrando, assim, expressão na guerra: colocar em cena a força antagônica de Eros, do amor e do amor pela vida, contra a pulsão de morte. A despeito do encaminhamento posterior desta “solução” freudiana, é, antes, a potência significativa do conceito de *indireção* que Derrida quer lembrar à psicanálise e aos psicanalistas. É nesta “política de indireção freudiana”, um “progressismo sem ilusão”, que Derrida vê ressoar o que ele chama de “transação diferencial”¹⁶⁸ de Freud e que é essencial, na sua opinião, para a tarefa do pensamento. Ele se dirige assim aos psicanalistas:

O que *é preciso* cultivar aqui (pois é preciso que um “é preciso” se anuncie, e, portanto, o lugar de uma obrigação ética, jurídica, política) é uma transação diferencial, uma economia do desvio e da *différance*, a estratégia, se pode mesmo dizer o método (pois se trata aqui de via, de trilhamento, e de estrada) do encaminhamento *indireto*: uma via indireta, sempre indireta, de combate à pulsão de crueldade¹⁶⁹.

Deste modo, Derrida destaca a *indireção* não só como esta transação *contínua* com a força intratável da pulsão de morte. Para Derrida, este conceito, como “transação contínua”, já indica a necessidade de um “ir além”, de efetuar um *salto* no campo ético. Neste ponto, se encontra toda a ressonância entre as posições de Freud e Derrida. Pois esta posição, que é também a da Desconstrução, introduz a urgência de um *salto* no indecível onde só há a “a-tese” e cada um deve comparecer em nome próprio, deixando a sua assinatura. Como fez Freud, destacando-se do “corpo teórico” da psicanálise, do “performativo” de sua “teoria” das pulsões, para inscrever aí o conceito de *indireção*, para escrever sobre a guerra, ou seja, um tema essencialmente ético. Além da sua “economia das

¹⁶⁷ Ibid. p.205.

¹⁶⁸ DERRIDA, J. *États d'âme de la psychanalyse*, p.72.

¹⁶⁹ Ibid., p.72.

pulsões”. À revelia dela. É claro que este gesto retorna à psicanálise, inscrevendo sua intervenção como possível em outros domínios, ético, político etc. Com Derrida:

Ele (o saber psicanalítico) é e deve permanecer, a este respeito, enquanto saber, na neutralidade do “indecidível” (...) Para passar à decisão, é preciso um salto que expulse fora do saber psicanalítico *enquanto tal*. E nesse hiato, eu diria, se abre a chance ou o risco da decisão responsável, além de todo saber que concerne o possível. Isto quer dizer que não há nenhuma relação entre a psicanálise e a ética, direito ou política? Não, existe, deve existir uma conseqüência *indireta* e *discontínua*: a psicanálise enquanto tal não produz ou não procura nenhuma ética, nenhum direito, nenhuma política, é certo, mas trata-se de responsabilidade, nestes três domínios, de levar em conta o saber psicanalítico ¹⁷⁰.

Derrida recupera em Freud este salto, este “furo” no saber, que lhe permitiu assinar, com todos os riscos e perigos, suas “ficções teóricas”. Gostaríamos de insistir que este gesto, este salto no indecidível, é a herança freudiana da Desconstrução. É neste espaço entre “indecidibilidade” e “decisão” que se dá a ler a herança de Freud e que esta cruza o pensamento derridiano. É no espaço entre estas duas margens, é munido destes dois “conceitos”, que lhe será possível por em cena algo como o *acontecimento* que é introduzido pelo gesto freudiano. Para falar de uma tarefa ético-política da psicanálise, Derrida recorre, assim, ao próprio Freud.

Em *Politiques de l'amitié*, Derrida discute estes dois conceitos articulando-os, novamente, à problemática da responsabilidade. Neste texto, ao qual já fizemos menção anteriormente, observamos a referência clara em relação à psicanálise. Graças a ela, é que se pode relançar esta questão da responsabilidade: no lugar de um sujeito consciente dele mesmo, respondendo de forma soberana dele mesmo diante da lei e do outro, se pode colocar em cena a idéia de um sujeito “dividido”, diferenciado, que não seja reduzido à uma intencionalidade consciente do ego. O pensamento freudiano pôde desconstruir, através do seu privilégio na relação com a alteridade radical da escritura inconsciente, as noções de um ego autônomo, supostamente responsável pela sua vontade e pelas suas decisões.

Segundo o argumento que Derrida desenvolve em uma das partes deste texto, o que se costuma chamar de “decisão de um sujeito” implica um acontecimento, mas ela neutraliza igualmente a vinda do que deve surpreender a

¹⁷⁰ Ibid., p.77.

suposta “liberdade” e a “vontade” de todo sujeito; do que deve surpreender, enfim, a subjetividade mesma do sujeito:

Sem dúvida, a subjetividade de um sujeito não decide, ela, jamais nada; sua identidade à si e sua permanência calculável fazem de toda decisão um acidente que deixa o sujeito indiferente. *Uma teoria do sujeito é incapaz de levar em conta a menor decisão.*” (grifo do autor) (...) A decisão passiva, condição do acontecimento, é sempre em mim, estruturalmente, uma outra decisão, uma decisão dilacerante como decisão do outro. Do outro absoluto em mim, do outro como absoluto que decide por mim em mim. (...) Responsável por mim diante do outro, eu sou primeiramente e também *responsável do outro diante do outro* ¹⁷¹.

Não vemos aqui a evocação da posição de Freud diante do inconsciente? Freud foi aquele que trabalhou de maneira incansável para garantir o Outro, o estranho, a escritura inconsciente; garanti-lo não só através da sua “auto-análise” mas através de seus escritos, para que estes trilhassem o caminho e o lugar da alteridade dentro do espaço do pensamento. Derrida, mais adiante, continua:

é preciso “saber”, é certo, é preciso “o saber”, é preciso algum saber para assumir uma responsabilidade, mas o momento decisivo ou decisório [décisif ou décisoire] da responsabilidade supõe um salto pelo qual um ato escapa [*s'enlève*], cessando no instante de seguir a consequência *do que é*, quer dizer, disto que é determinável pela ciência ou pela consciência, e portanto se libera (é isto o que se chama a liberdade), pelo ato de seu ato, disto que lhe é então heterogêneo, a saber, o saber. *Uma decisão é inconsciente, em suma, tão insensato que isto pareça, ela comporta o inconsciente e resta, no entanto, responsável* ¹⁷².

Derrida, portanto, sugere aos analistas que é preciso “organizar” esta tomada de consideração da heterogeneidade da razão psicanalítica no domínio ético-político. Nós nos perguntaríamos aqui se não é esta mesma a tarefa da Desconstrução. Ao ser interrogado em *Posições* sobre a sua relação com a psicanálise, Derrida toma posição:

(...) a respeito daquela que poderia ser minha “posição” sobre isto, é inútil lembrar, primeiramente, que desde a *Gramatologia e Freud e a cena da escritura, todos os meus textos têm inscrito aquilo que chamarei sua implicação psicanalítica?* Não se segue disso que nenhum dos anteriores não o tenha feito ¹⁷³.

E mais recentemente à Elisabeth Roudinesco, no diálogo *De quoi demain:*

¹⁷¹ DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*, p.87.

¹⁷² *Ibid.*, p.88.

¹⁷³ DERRIDA, J. *Posições*, p.91.

Você me perguntava como manter a virtude subversiva de Freud. Eu tento fazê-lo, como você o disse, tanto nos textos consagrados à psicanálise quanto em outros. A urgência atualmente não é a de levar a psicanálise dentro dos campos onde ela não esteve, até aqui, presente? Ou ativa?¹⁷⁴

¹⁷⁴ DERRIDA, J. *De quoi demain*, p.285.