

## 2

### Desconstrução da origem

#### 2.1.1

##### Um pensamento da alteridade

Todo o esforço do pensamento inicial de Derrida consiste em romper com a idéia de origem, que orienta e comanda o pensamento metafísico ocidental. O movimento de seu pensamento constitui-se no acolher e no desdobrar de uma tendência que já está em processo no mundo e que se mostra na ‘inflação’ do conceito de linguagem, tendo como conseqüências o ‘apagamento’ deste conceito e a emergência da *escritura* como novo paradigma. Diz Derrida:

Como veremos: esse transbordamento [da linguagem] e esse apagamento têm o mesmo sentido, são um único e mesmo fenômeno. Tudo acontece como se o conceito ocidental de linguagem (...) se revelasse hoje como a forma ou a deformação de uma escritura primeira: mais fundamental do que a que, antes desta conversão, passava por mero ‘suplemento da fala’ (Rousseau). Ou a escritura não foi nunca um mero ‘suplemento’, ou então é urgente construir uma nova lógica do ‘suplemento’.<sup>1</sup>

Tal pensamento não remete mais a um centro, a uma origem, não tem um *significado transcendental*<sup>2</sup> que o norteie, ou seja, um significado que existiria em si mesmo, independentemente de se encontrar referido por uma linguagem ou por uma estrutura de significação; ou que, como diz, “excederia à cadeia dos signos, e não mais funcionaria ele próprio, em um certo momento como significante”.<sup>3</sup> Tal significado encerra a pretensão de reunir todas as significações, garantindo a harmonia e o funcionamento do sistema em questão. Cito Derrida em *Posições*:

---

<sup>1</sup> DERRIDA, Jacques - *Gramatologia*, traduzido por Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, pp.8/9, doravante referido como GR.

<sup>2</sup> Quanto ao significado transcendental citamos Derrida: “... daquilo que propus chamar de ‘significado transcendental’, o qual, em si mesmo, em sua essência, não remeteria a nenhum significante, excederia à cadeia dos signos, e não mais funcionaria, ele próprio, em um certo momento, como significante”. *Posições*, p.25.

<sup>3</sup> DERRIDA, Jacques - *Posições*, traduzido por Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, pp.25/6, doravante referido como POS.

elas [as oposições metafísicas] acabam, todas, em um momento ou outro, por subordinar o movimento da *différance* à presença de um *valor* ou de um *sentido* que seria anterior à diferença, mais originário do que ela e que, em última instância, a excederia e a comandaria. Trata-se ainda da presença daquilo que nós chamamos anteriormente de ‘*significado transcendental*’.<sup>4</sup>

Segundo Derrida, o pensamento ocidental se fez sob a determinação e regência do *logos*, da voz e do falo, que comandaram toda a sua produção e desenvolvimento. O termo *falologocentrismo*<sup>5</sup> resume esta indicação: tanto o *falo* como o *logos* remetem a um princípio, a uma *arkhê* sob a qual repousaria tranqüilamente tudo aquilo que a partir desta determinação se põe como pensamento. Tendo uma origem, um centro, tudo que dele parte a ele retorna com segurança; a origem exerce sua autoridade de pai, de princípio norteador sem perturbação, sem abalo. O rompimento com a idéia de origem imposto pelo surgimento da escritura vem, justamente, deserdar o pensamento de toda orientação garantidora, expondo-o a uma alteridade impossível de ser apreendida, ou definida, como explicita Derrida:

Foi então o momento em que a linguagem invadiu o campo problemático universal; foi então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre esta palavra – isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação.<sup>6</sup>

Manter-se fiel a esta ampliação exige não se deixar mais conduzir pelos valores de *presença* e *ausência* que sempre comandaram as hierarquias opositivas que pontuaram o pensamento na tradição ocidental. Entender a alteridade como pertencente à ordem da diferença opositiva, denuncia Derrida, consiste numa estratégia metafísica que visa a controlá-la, uma vez que esta estratégia permite a indicação de um valor que será, sempre, hierarquicamente tomado como superior,

<sup>4</sup> POS, pp.35-36. Grifo meu.

<sup>5</sup> Lembramos que para Derrida a metafísica se caracteriza pelo fonocentrismo, primado da voz, logocentrismo, primado do *logos*, pelo etnocentrismo, que estabelece o modelo das linguagens fonéticas em que se funda esta hierarquia como estrutura universal de toda língua, e pelo falocentrismo, primado do pai, do masculino como princípio norteador.

<sup>6</sup> DERRIDA, Jacques – *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*. In: *A Escritura e a Diferença*, traduzido por Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995, p.232, doravante referido como ESJ(ED).

e que, fora do sistema, garantirá seu funcionamento. Nesse sistema, tudo advém desse valor e a ele retornará, ficando a alteridade reduzida a um tal valor.

Para Derrida, portanto, desconstruir é a tarefa possível a um pensamento que não se põe ao abrigo da alteridade radical (isto é, aquela que não pode ser reduzida à diferença opositiva), da violência que a acompanha; um pensamento que não se protege do movimento infinito que é a única vinculação que ela admite. A *desconstrução* fala, então, do funcionamento mesmo do pensamento, de uma estranha lógica que o determina como deslocamento incessante e inarredável, impossível de ser domesticado, aplacado. Temos acesso a esta lógica estranha e ao movimento que lhe é peculiar (movimento desconstrutor) quando não partimos do desejo de profundidade, solidez ou autenticidade, e nos permitimos colocar em questão este desejo de controle que se impôs tão completamente à filosofia, e que marca toda a história do pensamento ocidental. Se há um desejo de controle é porque há um incontrolável que instiga, que suscita o desejo, e se reinscreve a cada nova tentativa de apreensão, e, de dentro, viola, perverte este mesmo desejo. Esta alteridade incontrolável, como já apontamos, não é a que se declara nas oposições onde as fronteiras entre os pólos opostos estão bem delineadas; mas é aquilo mesmo que suspende estas fronteiras, que suspende todas as certezas que sob elas se organizam. Uma alteridade que é sempre da ordem da subversão, da perversão, da violação, da loucura, pois não desenha, não oferece nenhum horizonte, nenhum contorno. Pelo contrário, trata-se de uma alteridade que tem o poder de desestabilizar tudo aquilo que se impõe em seu *enquanto tal*. É esta alteridade que Derrida deseja apontar e acolher: a desconstrução é o rastear de sua inscrição em toda a tradição.

### 2.1.2

#### A lógica dos indecidíveis

Em seus primeiros textos, Derrida interroga o valor da *presença* implicado na busca da origem e dos fundamentos. É sobre esse valor que se apóia todo o pensamento ocidental, que se sedimenta na busca por um fundamento, como afirma: “... pois que se trata, em tudo isso, de colocar em questão essa

determinação primordial do sentido do ser como *presença*, determinação na qual Heidegger soube reconhecer o destino da filosofia”.<sup>7</sup>

Deste processo de questionamento surgem, a partir de situações diversas, as várias *noções* que singularizam a desconstrução e falam da lógica paradoxal que ela comporta: *escritura, différance, rastro, jogo, iterabilidade, disseminação, hímen, meio-luto, a vida a morte, etc, noções* que põem em questão o ideal de presença, pois que portam a marca de uma exposição a uma *alteridade* rebelde ao jogo restritivo e garantidor da relação *presença/ausência*, um jogo que, na metafísica, oferece e sustenta toda a possibilidade de conceituação. Tais são os *indecidíveis*, ou seja, nem palavras nem conceitos, mas o que Derrida chama de *quase-conceitos*, pois eles não obedecem à lógica opositiva dos universais, na medida em que eles *se voltam para uma alteridade radical, sem pólo de oposição*. Eles são, em outras palavras, a “condição de possibilidade”, se assim podemos dizer, do surgimento da polarização. Porém, enfatizamos, uma vez que o discurso da desconstrução não se processa no mesmo nível dos discursos conceituais filosóficos e das ciências humanas, Derrida, ao pretender expor as “condições de possibilidade” de um discurso, se pergunta sobre suas *condições de impossibilidade*. No seu pensamento, *o* condicionado e *o* incondicionado não se opõem, mas se requisitam, estendendo ao infinito as possibilidades de articulação do discurso desconstrutor.

Com a lógica dos indecíveis, a suspensão da barreira entre as oposições permite mostrar o jogar de um termo contra o outro, a sua mútua contaminação, provocando a suspeição de todo pensamento até então familiar. A desconstrução, diz Derrida, lança um olhar oblíquo sobre as coisas e não pretende desfazer a estranheza que as habita. Seu pensamento, é preciso enfatizar, ao questionar a presença, e ao desconstruir a idéia de origem, não o faz com nenhum sentimento de nostalgia por uma origem que se mostre mais autêntica ou mais “originária” do que todas as outras, ou mesmo com um sentimento de esperança por uma “verdadeira” presença para além de todas as ilusões de presença.

Gayatri Spivak, no longo e substancial prefácio da sua tradução para o inglês da *Gramatologia*, expôs e analisou os primeiros direcionamentos da meditação derridiana, um trabalho que nos ajudou muito e ao qual nos referiremos

---

<sup>7</sup> POS, p.13

algumas vezes, em especial no que diz respeito às discussões sobre as colocações iniciais da desconstrução. Diz Spivak quanto à posição de Derrida em relação ao seu rompimento com a tradição:

Derrida não parece mostrar qualquer nostalgia pela origem perdida. Ele vê no tradicional conceito de signo uma heterogeneidade (...). É realmente uma *inelutável nostalgia* pela presença que faz desta alteridade uma unidade, declarando que o signo produz, traz a presença do significado. De outro modo pareceria claro que o signo é o lugar onde ‘o completamente outro é anunciado como tal – sem nenhuma simplicidade, nenhuma identidade, nenhuma semelhança ou continuidade – naquilo que ele não é’. Palavra e coisa ou pensamento nunca de fato se tornam um.<sup>8</sup>

Com a noção de indecíveis, Derrida indica a radicalização de uma experiência de pensamento que não mais se esgota na procura dos fundamentos e nem cai num simples relativismo. Reconhecemos nesta noção a contribuição maior da desconstrução, na medida em que a partir dela uma outra postura se impõe ao pensar. Derrida nos previne contra a interpretação freqüente que entende os indecíveis como algo que leva, inevitavelmente, à paralisação, à hesitação; ao contrário, afirma, *elas são a condição de toda decisão, de todo acontecimento*, já que convocam incessantemente ao engajamento, à impossibilidade de se escapar à solicitação de uma alteridade que tudo embaralha num sistema já dado de orientação, não oferecendo, portanto, um porto seguro, mas, ao contrário, expondo ao risco absoluto:

Para mim o indecível é a condição da decisão, do acontecimento, e já que você fala do prazer e do desejo, é evidente que se eu soubesse e pudesse decidir antes que o outro é bem o outro identificável, acessível ao movimento do meu desejo, se não houvesse sempre o risco que o outro não esteja aí, que eu me engane de endereço, que meu desejo não chegue à sua destinação, que o movimento de amor que eu destino ao outro se extravie ou não encontre resposta, se não houvesse esse risco marcado de indecibilidade, não haveria desejo. O desejo se abre a partir desta indeterminação, que se pode chamar indecível. Por consequência eu creio que como a morte, a indecibilidade, aquilo que eu chamo também a ‘destinerrância’, a possibilidade para um gesto de não chegar à sua destinação, é a condição do movimento do desejo que de outra maneira morreria antes. Concluo disso que o indecível e todos os outros valores que a ele podemos associar são tudo menos negativos, paralisantes e imobilizantes. É exatamente o contrário para mim.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> SPIVAK, Gayatri. *Prefácio da tradutora*, na tradução americana de *Gramatologia, Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976, p.xvi, doravante referido como Prefácio. Grifo meu. Obs: Todas as traduções dos textos não publicados em português são minhas.

<sup>9</sup> DERRIDA, JACQUES – *Sur Parole, Instantanés philosophiques*. Paris: Éditions de l’Aube, 1999, p.53, doravante referido como SP.

### 2.1.3

#### Alteridade e Luto: escrever sob rasura

Não há nostalgia pela origem perdida em Derrida e, por isso mesmo, não há esperança de reencontrar um sentido originário. Sem esperança ou nostalgia, Derrida abre o pensamento para uma outra maneira de lidar com a alteridade: aquilo que sempre escapa a qualquer tentativa de apreensão e incita o desejo por um encontro sempre adiado. Se, por um lado, Spivak fala de uma *‘inelutável nostalgia’* por uma origem que nunca se sustenta como tal, de nossa parte, por outro lado, visamos nesta tese destacar como, para Derrida, a relação com a *alteridade se define como um luto impossível*.

Aquilo do qual não podemos nunca fazer um luto diz respeito à alteridade que nos comanda e nos expõe ao desejo. Não há luto daquilo que nunca houve, como não há luto possível para o desejo que é desejo de impossível, o que nos destina a uma negociação infinita com a alteridade. Apostando que partimos sempre de uma dissimetria<sup>10</sup>, de uma origem desde sempre dividida, nunca presente a si, e, apostando num pensamento que não precise denegar tal dissimetria, a desconstrução denuncia a violência que se esconde nos discursos que, pretendendo se apropriar de uma origem, o fazem se instituindo como uma pretensa verdade. Os discursos produzidos pela *“inelutável nostalgia”* e sua esperança instituem e destituem, a cada lance, novos centros de dominação que, diz Derrida, apenas trocam uma violência por outra, na eterna reprodução de uma mesma lógica apropriadora.

Exposto ao diverso, o desejo da desconstrução sabe que o luto da alteridade é impossível e, no entanto, é tudo o que se deseja<sup>11</sup>; *o luto impossível sustenta e dissemina o desejo*. Queremos ressaltar nesta tese que, com Derrida, nos movimentamos num espaço completamente outro da cena clássica onde construimos nossa história. Assim, em relação ao trato com a alteridade, a partir de um *“luto do luto” enquanto luto impossível*, a cena derridiana inclui um “quase” – “quase luto”, “quase melancolia” –; indicação de um espaço sempre

<sup>10</sup> Dissimetria entre de um lado desejo da origem e do outro, origem desejada.

<sup>11</sup> Todo desejo é desejo de presença, desejo de escapar à dispersão que a alteridade irreductível impõe. Desejo de fazer o luto desta alteridade, silenciá-la.

aberto, incompleto, devassado. A origem não simples, dissimétrica, da desconstrução suspende a barreira das oposições, interditando toda possibilidade de abrigo unificador.

Em seu prefácio, Spivak destaca Heidegger, Nietzsche e Freud como pensadores proto-gramatólogos<sup>12</sup>, que se aproximam da postura derridiana, na medida em que põem “sob rasura”<sup>13</sup> certos termos que organizam a tradição e, desta forma, desestabilizam e transgridem seus limites. É verdade que nem sempre tais pensadores levam às últimas conseqüências a radicalidade de seus gestos, mas na medida em que tais gestos se insinuam em suas elaborações, estas passam a conviver com uma inquietude difícil de ser denegada. Neste sentido, é exemplar o que Spivak nos diz sobre Heidegger e Derrida: “Há uma certa diferença entre o que Heidegger põe ‘sob rasura’ e o que Derrida faz. ‘Ser’ é a palavra mestra que Heidegger risca. Derrida não rejeita isto. Mas sua palavra é ‘rastros’, [...] uma palavra que não pode ser palavra-mestra, que se apresenta como a marca de uma presença, de uma origem, de uma mestria anteriores.”<sup>14</sup>

O rastro derridiano vem expor a heterogeneidade que habita todo signo, pois “o outro do significado não é contemporâneo [...] à ordem do significante”<sup>15</sup>. Spivak explica que o “ser” rasurado em Heidegger é da ordem de uma presença inarticulável, enquanto que o rastro derridiano “é a marca da ausência de uma presença, uma sempre já presença ausente, da falta da origem que é condição do pensamento e da experiência”<sup>16</sup>.

Para Derrida, não é a questão do ser que possibilita o pensamento, mas “a nunca anulada diferença do ‘completamente outro’”<sup>17</sup>. O pensamento do rastro desarticula a metafísica e propõe novas tarefas para o pensar. Ainda sobre a

<sup>12</sup> Spivak chama de proto-gramatólogos os pensadores que Derrida aponta como aqueles que se voltam para a alteridade e por isso abalam o sistema metafísico, mesmo se ainda se mantêm presos a ele. Spivak dá destaque principalmente a Nietzsche, Freud e Heidegger. Derrida se apóia em outros pensadores para expor a desconstrução, mas estes três, em especial, podem ser vistos como desconstrutores do ideal metafísico.

<sup>13</sup> Sobre a escritura “sob rasura” derridiana, cito Spivak: “Isto [escrever sob rasura] é escrever uma palavra, riscá-la, e então marcar, ambos, palavra e apagamento. (Uma vez que a palavra é inacurada, ela é riscada. Uma vez que ela é necessária, ela permanece legível.) Tomando um exemplo de Derrida (...): ‘...o signo é [riscado] esta mal-nomeada coisa [riscada]... que escapa da questão instituidora da filosofia...’” (Prefácio, p.xiv).

<sup>14</sup> SPIVAK, Prefácio, p.xv

<sup>15</sup> Idem, p.xvi

<sup>16</sup> Idem., p.xvii

<sup>17</sup> Idem., p.xvii

estrutura do “sob rasura” gostaríamos de citar *Posições*, precisamente sobre o desejo da desconstrução:

Sim, por meio desse duplo jogo, marcado em certos lugares decisivos, por uma rasura que permite ler aquilo que ela oblitera, inscrevendo violentamente no texto aquilo que buscava comandá-lo de fora, eu tento, pois, respeitar o mais rigorosamente possível o jogo interior e regrado desses filosofemas ou epistememas, ao fazê-los deslizar, sem os maltratar, até ao ponto de sua não pertinência, de seu esgotamento, de sua clausura. ‘Desconstruir’ a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular ou interditar.<sup>18</sup>

#### 2.1.4

#### Uma nova postura frente ao pensar - Ecos de Nietzsche em Derrida

Segundo Spivak, a prática derridiana na *Gramatologia* se assemelha a de Nietzsche na *Genealogia da Moral*; como afirma,

É possível descobrir uma afinidade entre a prática derridiana na *Gramatologia* e a interpretação nietzschiana do sistema de valores como textualidade infinita; e em ver no deciframento derridiano da avaliação negativa da escritura dentro da hierarquia fala-escritura, a marca de uma genealogia nietzschiana.<sup>19</sup>

Poucos são os textos derridianos que se detêm apenas ao pensamento de Nietzsche, contudo, é certo que este frequenta toda a sua obra. Pensamos que os ecos nietzschianos na desconstrução se fazem sentir principalmente em relação à tarefa que os dois pensadores atribuem para o pensamento.

Em *Timpanizar – a filosofia*, Derrida nos fala da relação da filosofia com o seu limite. Para ele, *ela é mesmo o pensamento do limite, do outro, e, portanto, do seu próprio*. Pensando o outro, a filosofia pensa o seu próprio. Derrida nos diz que “a exterioridade, a alteridade, são conceitos que por si só, nunca surpreenderam o discurso filosófico. Este sempre se ocupou deles de sua livre vontade”.<sup>20</sup> No entanto, ao definir como *outro* aquilo que sempre seria passível de apropriação, a

<sup>18</sup> POS, pp.12-13.

<sup>19</sup> SPIVAK - Prefácio, p.xxiv.

<sup>20</sup> DERRIDA, Jacques. *Timpanizar – a filosofia*. In: *Margens da filosofia*, traduzido por Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Portugal: RÉS-Editora, p.13, doravante referido como T(MF).



filosofia evita, recalca, a relação com uma *alteridade radical* que, como já dissemos, *não podendo ser assimilada é, por isso mesmo, condição de possibilidade de todo movimento de apropriação*. Alteridade esta que, no entanto, uma vez vislumbrada, invade com violência o discurso filosófico. Nietzsche seria aquele que não se protegeu deste *outro radical* e seu pensamento testemunha isto. Derrida, neste mesmo texto, lembra a proposta de Nietzsche:

Filosofar com um martelo. Zarathustra começa por se interrogar se será necessário rebentar-lhes, romper-lhes os ouvidos (...), a golpes de címbalo ou de tambor, instrumentos, sempre, de uma qualquer dionisia. Para lhes ensinar também ‘a ouvir com os olhos’. (...) Dito de outro modo, será possível arrebear o tímpano de um filósofo e continuar a fazer-se entender por ele?<sup>21</sup>

Se Nietzsche propõe filosofar com o martelo, Derrida - no texto citado, que abre *Margens da Filosofia* e cujo projeto é expor as noções que singularizam a desconstrução -, propõe romper os tímpanos da filosofia para que seja possível uma outra escuta, uma outra relação, uma outra postura de pensamento. Postura esta que se insere na abertura instalada por Nietzsche sem, no entanto, se esgotar nela. O que este romper os tímpanos da filosofia tem a ver com o filosofar com o martelo? Esta violenta proposta - uma das metáforas através das quais Derrida expõe o projeto da desconstrução -, segue a via aberta por Nietzsche, e pretende, ainda, deslocá-la. Em que sentido? Derrida não requisita para a filosofia a criação de novos valores como o faz o filósofo alemão<sup>22</sup>, mas a chance de uma escuta que não se oriente pelas possibilidades que o tímpano permite. Para Derrida há um *timpanizar* da filosofia que é uma escuta que sempre se faz por meio de um mesmo limite, de um mesmo enquadre, que é justamente o que se deve romper, já que ele conforma e encerra todo o pensamento numa mesma rede conhecida, familiar. O tímpano se coloca como um filtro que transforma tudo no mesmo, que arrefece os golpes, que equaliza, tornando capturável pelos ouvidos tudo que os atinge. Numa palavra, a relação da filosofia com seu outro transforma todo outro em algo passível de ser apropriado, incluído.

<sup>21</sup> T(MF), p.12.

<sup>22</sup> Citamos Deleuze a propósito da criação em Nietzsche: “Afirmar é aliviar: não carregar a vida sob o peso de valores superiores, mas criar valores novos que sejam aqueles da vida, que façam da vida leveza e atividade. Só há criação propriamente falando, na medida onde, longe de separar a vida daquilo que ela pode, nós nos servimos do excedente para inventar novas formas de vida”. (DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 1989, p.212).

Para Derrida, o *pensamento da escritura* comporta um *ir além do timpanizar* da filosofia. Neste sentido, a desconstrução, ao trabalhar sobre os textos da tradição, convida a uma leitura capaz de captar não só o sentido de um discurso, mas o que nele se inscreve como força própria ao pensamento, o que nele escapa a todo controle, a todo esforço organizador (o *timpanizar*). Uma leitura que pretende manter com a tradição uma outra relação, *para além* da pura continuidade ou da crítica (que ainda é continuidade):

Em todo caso, malgrado as aparências, a desconstrução não é nem uma *análise* nem uma *crítica*, e a tradução deveria tê-lo em conta. Não é uma análise, em particular, porque a desmontagem de uma estrutura não é uma regressão em direção ao *elemento simples*, em direção a uma origem *indecomponível*. Estes valores, como aqueles da análise, são eles mesmos filosofemas submetidos à desconstrução. Não é também uma crítica, em um sentido geral ou no sentido kantiano. A instância do *krinein* ou da *krisis* (decisão, escolha, julgamento, discernimento) é ela mesma, como, aliás, todo aparelho da crítica transcendental, um dos ‘temas’ ou dos ‘objetos’ essenciais da desconstrução.<sup>23</sup>

Derrida se interessa em mostrar que o *pensamento da escritura* guarda, desde sempre, um movimento de liberação e abertura que lhe sendo próprio, sempre se atualiza, independentemente do esforço de apropriação, como afirma:

A desconstrução tem lugar, é um acontecimento que não espera a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito, nem mesmo da modernidade. *Isto se desconstrói*. O *isto* não é aqui uma coisa impessoal que se oporia a alguma subjetividade egóica. *Está em desconstrução* (...). E o ‘se’ do ‘se desconstruir’, que não é a reflexividade de um eu ou de uma consciência, carrega todo o enigma.<sup>24</sup>

Ler um texto é, deste modo, seguir o sentido que ele pretende oferecer, mas também se expor ao que nele escapa ao seu controle, adiando ao infinito sua possibilidade de significação. O retorno aos textos, para o desconstrutor, tem a intenção de surpreender neles, nos próprios textos, os momentos de *auto-contestação*, de quebra de sentido, que os projetam *para além* de um horizonte que tenta delimitá-los, controlá-los. Diz Derrida:

A clausura da metafísica não é, sobretudo, um círculo que cerca um campo homogêneo – homogêneo a si – em seu interior, e cujo exterior, pois, também o

<sup>23</sup> DERRIDA, J. – *Lettre à un ami japonais*. In: *Psyché – Invention de l'autre II*. Paris: Galilée, p.12.

<sup>24</sup> Idem, p.12

seria. O limite tem a forma de falhas sempre diferentes, de fissuras, cuja marca ou cicatriz todos os textos filosóficos sempre carregam.<sup>25</sup>

*Romper o tímpano dos filósofos* traduz a intenção de analisar o controle que o pensamento filosófico exerce sobre si, os limites que se impõe, na certeza de que esta possibilidade está dada no próprio texto:

Na medida em que aquilo que chamamos de ‘sentido’ (algo a ser ‘exprimido’) é, já, em toda a sua extensão, constituído de um tecido de diferenças, na medida em que há já um *texto*, uma rede de remessas textuais a *outros* textos, uma transformação textual na qual cada ‘termo’ pretendidamente ‘simples’ é marcado pelo rastro de um outro, a interioridade presumida do sentido é, já, trabalhada por seu próprio exterior. Ela se dirige, já e sempre, para fora de si. Ela já difere (de si) antes de todo ato de expressão.<sup>26</sup>

*Filosofar com o martelo e desconstruir* são propostas que nascem e guardam em si a complexidade do jogo, entre afirmação e destruição, que caracteriza tanto Nietzsche quanto Derrida. Ambas as propostas se projetam a partir da suposição de que é impossível exercer um controle total sobre o pensamento, pois este é um fluxo que não se estanca; manter-se fiel a esta suposição consiste em se engajar no seu movimento infinito. As duas propostas se fazem a partir do rompimento com a idéia de origem, do rompimento com a instituição e com a manutenção de um *significado* transcendental que sustente e organize todos os sentidos, bem como a partir da abertura para uma alteridade radical. Nietzsche pede ao filósofo que, como *espírito livre*, crie novos valores, enquanto Derrida reivindica para o pensamento o que chama de *invenção*, uma outra maneira de lidar com o que se herda, com os textos da tradição, posto que nela, na *invenção*, o que está em questão é o voltar-se para o impossível, como diz Bennington:

Ela [a invenção] não vem *diretamente* do texto, de nenhuma forma simples, ela não vem diretamente de mim em qualquer forma simples. De onde ela vem? Derrida desenvolve um pensamento segundo o qual a invenção, para que seja verdadeiramente inventiva, é, portanto, sempre uma invenção do *outro*. ‘O outro’ aqui significa apenas ‘de algum outro lugar’. É preciso que haja algum momento na leitura que seja mais do que uma repetição de um texto, que seja realmente a ocorrência de uma alteridade, de um *evento* da leitura, e tal evento, enquanto

---

<sup>25</sup> POS, p.64

<sup>26</sup> POS, pp.39/40.

evento da alteridade, não é alguma coisa que simplesmente vem da minha interioridade, que já esteja lá antes mesmo do meu encontro com o texto.<sup>27</sup>

Para criar valores, Nietzsche vê o seu filósofo livre do peso da tradição, e para isto ele o mune da destrutividade que caracteriza o pensar com golpes de martelo. A destruição é a arma para enfrentar o dogmatismo da metafísica, visando, como afirma Mônica Cragolini, “terminar, aniquilar, o que ocupa o lugar da origem doadora de sentido para tudo o que é: Deus.”<sup>28</sup> Um trabalho de destruição que se estende para tudo o que vem ocupar este lugar centralizador e originário, é o trabalho proposto como uma genealogia que, acrescenta Cragolini, pretende

mostrar que as grandes origens que se apresentam como sagradas são, em realidade, insignificantes. Nietzsche põe o acento no caráter ‘produzido’ do fundamento da realidade (*Arkhé*): o homem ‘esquece’ que foi o criador do mesmo, o situa em um mundo transcendente e termina ajoelhando-se ante ele, convertendo-o em princípio determinante de normas e pautas de ação e de pensamento.<sup>29</sup>

A destruição ativa, a agressividade afirmativa se impõe e denuncia aquilo que a filosofia no seu processo apropriador<sup>30</sup> sempre denegou: a violência exercida por todas as formas por ela produzidas, que se transformam em verdades absolutas - origens inspiradas num modelo niilista que pretende conter o movimento da vida em torno de um único sentido, estancando justamente o que lhe é mais *próprio*, sua falta total de sentido único, o seu pulsar constante e criativo.

A violência positivada no pensamento nietzschiano se volta, portanto, contra a busca de certezas, a busca da verdade, de tranquilidade, a busca que engendra todas as formas violentas, impositivas e restritivas e de estancamento do movimento inarredável do pensamento, da vida. É a destruição afirmativa que o pensamento de Nietzsche vem nos requisitar. E é daí que parte o seu chamado, que contamina e inspira Derrida.

<sup>27</sup> Entrevista com Geoffrey Bennington in: *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004, pp.198/199.

<sup>28</sup> CRAGNOLINI, Mónica – *Derrida: deconstrucción y pensar en las “fisuras”*. Conferencia en la Alianza Francesa, ciclo “El pensamiento francés contemporáneo, si impronta en el siglo”, Buenos Aires, 30/9/1999, p.3.

<sup>29</sup> Idem, p.3

<sup>30</sup> A violência que o processo de apropriação gera são todas as formas sintomáticas que conhecemos e que sustentam seu poder pelo apagamento do gesto que as instituiu.

Contudo, é importante destacar a advertência que Derrida faz na *Gramatologia* sobre Nietzsche e todos aqueles que ouviram o seu apelo a respeito de uma desejada superação da metafísica, pois, como adverte, neste empreendimento há sempre o risco da simulação de um pretensão ultrapassar, quando, na verdade, se está, de fato, retomando os mesmos temas metafísicos:

É com os conceitos herdados da metafísica que, por exemplo, Nietzsche, Freud e Heidegger operaram. Ora como esses conceitos não são elementos, átomos, como são tirados de uma sintaxe e dum sistema, cada empréstimo determinado faz vir a si toda a metafísica.<sup>31</sup>

Derrida é um dos pensadores contemporâneos que mais insistem, dentro do espírito nietzschiano, na desconstrução da idéia de origem, e também de consciência, mas, ao fazê-lo, impõe sua marca e provoca um novo deslocamento. Ao se opor à origem como presença plena, ou ao renegar o privilégio da consciência, tal como Nietzsche o fez, Derrida recupera a abertura para a *alteridade* (possibilitada pela quebra com a origem) como instalação, no campo do pensamento, de uma inquietude, de uma perturbação, que não pretende impor nenhuma nova organização ou estabilidade, mas reivindicar, como parte de uma nova tarefa do pensamento, um habitar a instabilidade. A desconstrução afirma esta instabilidade como a possibilidade mesma de pensamento. Citamos Duque-Estrada:

Desconstruir é, antes, algo ou, melhor dizendo, um *acontecimento*, cuja necessidade é intrínseca à *violência constitutiva* daquilo mesmo que se desconstrói. Essa necessidade de origem constitucional da desconstrução não é a de uma autodestruição que já estivesse desde o início destinada a ocorrer, mas, antes, o que a princípio pode parecer paradoxal, a de uma afirmatividade que se abre ao infinito. Violência aqui não que dizer aniquilamento, destruição, mas afirmação.<sup>32</sup>

Retornemos à metáfora do tímpano: se se trata de romper o tímpano, entendido como limite, é importante notar que só através dele é possível qualquer escuta; se ele determina uma forma de inscrição, sem ele não seria possível qualquer inscrição. Romper o tímpano não é uma tarefa simples, pois necessita e impõe um negociar permanente. Diz Derrida:

<sup>31</sup> GR, p.234

<sup>32</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar – *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*. IN: *Desconstrução e Ética – Ecos de Jacques Derrida*. p.34.

A correspondência copulante, a oposição questão/resposta, esta já alojada numa estrutura, envolvida na cavidade de um ouvido onde queremos ir ver. Saber como ele é feito, como se formou, como funciona. E se o tímpano é um limite, talvez se tratasse menos de deslocar *tal* limite determinado do que trabalhar no conceito de limite e no limite do conceito. De o fazer sair, a vários golpes, dos seus eixos.<sup>33</sup>

Como um indecível, o *tímpano* expõe a tarefa da desconstrução como um jogo infundável, pois as questões que ela sustenta não podem ser resolvidas pela lógica simples da positividade ou da negatividade, uma problemática que se coloca desde o princípio da meditação derridiana que tratava da questão da abordagem desconstrutora do conceito de linguagem. Delinearemos aqui, de modo breve, esta operação, pois ela será o tema do segundo capítulo.

### 2.1.5

#### Desconstrução da origem como desconstrução da linguagem

Partindo da idéia de que é a própria estrutura conceitual da linguagem que impõe a idéia de origem - idéia que, sendo uma ilusão criada pela linguagem, é aquilo mesmo que a sustenta - o projeto derridiano encaminha-se na direção de que se a linguagem é inseparável do que ela mesma põe como fundamento, qualquer questionamento sobre a própria linguagem não pode mais abordá-la preservando-se em um *fora* (que, no entanto, ela mesma impõe), pois isto não seria senão a confirmação da ilusão que lhe é peculiar.

Não mais apoiado num *fora* garantidor, num fundamento, numa origem presente em toda teoria da linguagem, como ocorre, por exemplo, em Husserl, em Heidegger, num certo sentido, e em Saussure, Derrida - aliado a Nietzsche que, diferentemente dos autores citados, acolhe a instabilidade própria da linguagem -, parte para o “conceito” de *escritura*, um “conceito” que perturba e expande o âmbito da linguagem, pois que não pretende reorganizá-lo a partir de nenhuma outra ordem, mas apenas *captar o movimento que lhe é próprio*. Por *escritura*, Derrida entende o encadeamento de *rastros*, de algo que não tem como referência nem uma presença nem uma ausência (que não seria senão uma outra forma de presença), mas um *jogo de referencialização*, que dispensa qualquer possibilidade de organização, de orquestração, a partir de uma origem, ela mesma excluída do

---

<sup>33</sup> T(MF), pp.15-16

jogo em questão. Derrida repudia a idéia deste *fora* que ele denomina *significado transcendental* (o significado que existe independentemente de estar referido por uma linguagem ou por uma estrutura de significação), na medida em que ele encerra a pretensão de acolher, reunir, todas as significações, estancando a inquietude e a perturbação característica da *escritura*, e, portanto, do pensamento. Em *Posições*, referindo-se às afirmações críticas de que a “anterioridade do rastro” viria a estabelecer uma nova metafísica da presença, Derrida esclarece: “... o rastro não é nem um fundo, nem um fundamento, nem uma origem, e, por isso, ele não poderia, em nenhum caso, dar lugar a uma onto-teologia manifesta ou disfarçada”.<sup>34</sup>

Enquanto conceito essencialmente metafísico, a linguagem, nos diz Derrida, não só é marcada por um *fonologocentrismo*, ou seja, por um centramento no sentido tendo a voz como meio de expressão que lhe é mais próprio, mas também por um *falocentrismo*, como a autoridade de uma paternidade (paternidade do autor, do seu querer dizer, da sua consciência como autoridade que protege e garante a organização, intenção e legibilidade do seu texto) à qual é referida todo texto.

Desconstruir o *falologocentrismo* do conceito tradicional de linguagem significa questionar a oposição linguagem/escritura sobre a qual ele se sustenta. Toda oposição, toda dicotomia obedece a uma hierarquia, e esta estrutura hierarquizada, na qual um dos pólos subordina o outro, aponta e revela “o que há de necessariamente *impositivo* e *conflitivo* na universalidade dos conceitos”.<sup>35</sup> A postura derridiana frente ao pensamento não pretende arbitrar sobre conflitos, o que significaria manter a estrutura clássica das hierarquias ou estabelecer uma mera inversão, mas enfocar o próprio conflito, o jogo de forças que se faz representar através destas dicotomias. Podemos dizer que Derrida é o pensador da tensão, que se arrisca a suportar um ponto máximo de tensionamento, pois acredita que é isto que constitui o pensar.

A estratégia desconstrutora requer dois momentos que não constituem duas fases cronologicamente estabelecidas. O destaque destes dois momentos, ou

<sup>34</sup> POS, p.59. Ligeiramente modificado.

<sup>35</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar – Derrida e a escritura. In: *Às Margens – A Propósito de Derrida*. Organizado por Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p.11.

movimentos, guarda a intenção derridiana de não criticar a metafísica para logo a ela retornar. O primeiro movimento seria o de *inversão*:

Insisto muito e incessantemente na necessidade dessa fase de inversão que se pode, talvez, muito rapidamente, buscar desacreditar. Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição.<sup>36</sup>

A insistência de Derrida nesta primeira fase tenta evitar a neutralização rápida das forças em jogo, interditando a oportunidade de analisar tudo o que estava recalcado pela hierarquia anterior, e também os interesses que a sustentavam. A inversão dá voz ao secundário, ao não valorizado, ao dominado. Ressaltando sempre que a inversão não corresponde a uma fase cronológica, adverte Derrida: “a necessidade dessa fase é estrutural; ela é, pois, a necessidade de uma análise interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui”.<sup>37</sup>

O segundo movimento, inseparável do primeiro, não frequenta mais (como ocorre com o momento da inversão) o sistema desconstruído. Ele corresponde a um afastamento do sistema em questão, dizendo respeito a um “momento de *deslocamento*, com relação ao sistema a que pertenciam os termos de uma dada oposição conceitual”.<sup>38</sup> O deslocamento traz a “emergência repentina” de um novo “conceito” que não guarda nenhum compromisso com o regime anterior, mas, pelo contrário, que se desvia deste, ou seja, da oposição conceitual que o abrigava, encetando outra ordem de questões. Este “conceito” deslocado, que não pertence e não é apropriado por outra oposição, testemunha um desenraizamento. Nas palavras de Derrida:

Se esse afastamento, essa bi-face ou bi-fase, não pode mais ser inscrito senão em uma escrita bífida (...), ele não pode mais se marcar senão em um campo textual que chamarei de ‘agrupado’: no limite, é impossível *localizá-lo, situá-lo*; um texto unilinear, uma posição pontual, uma operação assinada por um único autor são, por definição, incapazes de praticar esse afastamento.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> POS, p.48

<sup>37</sup> POS, p.48

<sup>38</sup> DUQUE-ESTRADA, P.C. - *Derrida e a escritura*. pp.12-13

<sup>39</sup> POS, p.49



Esta escrita bífida remete à dupla vinculação que caracteriza o movimento da escritura, e da qual os indecíveis são testemunhas. Estes jamais podem se oferecer como um terceiro termo conciliador, restituidor de uma certa ordem; ao contrário, eles perpetuam uma disjunção que é aquilo mesmo que produz o pensamento. Introduce-se aqui uma outra noção derridiana: a *disseminação*. O deslocamento é disseminador, na medida em que engendra novas séries de questionamento para além do registro com o qual ele rompe. Citamos Duque-Estrada:

Mas é necessário sublinhar que este outro regime ou registro discursivo não será mais o registro de um outro discurso conceitual a partir do qual teria lugar um novo deslocamento para outro registro conceitual e assim sucessivamente, de modo que, a cada deslocamento, os conceitos adquirissem uma nova identidade. Promover a polissemia dos conceitos, multiplicar identidades, não é, na verdade, o que interessa à desconstrução. (...) Derrida opõe à idéia de polissemia a sua idéia de *disseminação* que não diz respeito aos múltiplos sentidos, aos vários níveis semânticos, que possam eventualmente se desdobrar a partir de um dado conceito que, uma vez enriquecido em sua própria variedade semântica, aponta para a promessa de uma derradeira síntese futura de todos os seus níveis semânticos. Uma síntese derradeira que venha restituir a plenitude de uma palavra integral.<sup>40</sup>

A desconstrução do conceito tradicional de linguagem em Derrida implica no questionamento da oposição voz/escritura: no momento de inversão há o desreque da escritura com a afirmação de suas características, bem como a exploração da sua possibilidade disseminativa que sobrevém no próprio *deslocamento*. Deste modo, a escritura como um *indecível* surge mais além da oposição tradicional – linguagem oral/linguagem escrita - onde sempre ocupou o lugar secundário.

---

<sup>40</sup> DUQUE-ESTRADA, P.C. - *Derrida e a Escritura*, p.12-13

## 2.2

### A Différance como quase-conceito

#### 2.2.1

#### Différance como economia e lei da diferencialidade primeira

*Différance*<sup>41</sup> é a noção derridiana que aponta não mais para a “origem”, mas - em se tratando de um pensamento que retoma o tema da diferença e que não se apóia mais na *presença* como princípio orientador - para a alteridade. *Différance* não é diferença entre coisas diferentes (ainda referidas à presença), mas diferença entre *rastros* que só “são” por serem rastros de outros rastros. Ela nos diz que o que quer que se apresente, se apresenta a partir de uma diferencialidade.

Derrida pensa a *différance* para além da divisão fundadora da filosofia entre o sensível e o inteligível. Ela aponta para uma dimensão que, não caindo nesta oposição, a sustenta. A *différance* é o processo mesmo de *cisão* que tem como produto ou efeito as diferenças opositivas, e que constitui, como afirma, “... a ‘origem’ não plena, não simples, a origem estruturada e diferente das diferenças. O nome de ‘origem’ portanto já não lhe convém”.<sup>42</sup> Outro aspecto fundamental é que a *différance* se destaca da *presença* metafísica e coloca em cena o *indecidível*, o “*entre*”, constituindo o próprio jogo da *escritura*, numa lógica que acolhe e excede a oposição presença/ausência. Não sendo diferença entre duas coisas, nem entre duas ordens de coisas (ser/ente, diferença ontológica), ela não é binária, ela é a diferencialidade mesma, a disseminação. Citemos Derrida:

No ponto em que intervém o conceito de *différance*, com a cadeia que o acompanha, todas as oposições conceituais da metafísica, na medida em que elas têm por referência última a presença de um presente (sob a forma por exemplo, da identidade de um sujeito, presente a todas as suas operações,...), todas essas

<sup>41</sup> Não traduzirei este e outros termos derridianos seguindo orientação de Evando Nascimento: “A tradução destes termos (derridianos) será sempre problemática, alguns deles encontram palavras mais ou menos equivalentes em português, enquanto outros devem permanecer in-traduzidos, aproximadamente pelas mesmas razões que se evita cada vez mais na França traduzir o *dasein* de Heidegger. Antes de tudo para evitar destruir o jogo textual de partida, que se reduziria a mera formulação conceitual”. NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura*. Niterói: EdUFF, 1999, p.89. Quando citarmos textos onde estes termos estiverem traduzidos, seremos fiéis ao texto, colocando entre parênteses o termo em francês.

<sup>42</sup> DERRIDA, J. A Diferença.. In: *Margens da Filosofia*. p.44. Doravante referido como D(MF).

oposições metafísicas (significante/significado; sensível/inteligível; fala/escrita...) tornam-se não pertinentes. Elas acabam, todas, em um momento ou outro, por subordinar o movimento da *différance* à presença de um valor ou de um sentido que seria anterior à diferença, mais originário que ela e que, em última instância, a excederia e a comandaria. Trata-se ainda da presença daquilo que nós chamamos anteriormente de ‘significado transcendental’.<sup>43</sup>

Derrida ressalta que o aprisionamento da diferença à lógica opositiva resulta de um movimento de denegação, de evasão da própria diferença, um movimento que domina e caracteriza toda a metafísica. A redução da diferença à binariedade não é senão uma tentativa de domesticação da escritura, uma violência inerente à própria linguagem. A escritura, por sua vez, é aquilo que se efetiva a partir do movimento da *différance* como diferencialidade primeira, como o processo de diferenciação:

O mesmo é, precisamente, a diferença (com um a) [*différance*] como passagem desviada e equívoca de um diferente para outro, de um termo da oposição para o outro. Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apagar-se a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como diferença do outro, como o outro diferido na economia do mesmo (inteligível como diferente de sensível...) É a partir do desdobramento deste mesmo, como diferença que se anuncia a mesma idade da diferença e da repetição no eterno retorno.<sup>44</sup>

A *différance* derridiana é devedora da diferença ontológica heideggeriana, mas não apenas dela. Em *Escritura e Diferença e Margens da Filosofia*, com destaque para o ensaio *La Différance*, Derrida argumenta que a *différance* opera, não só nos textos de Heidegger, mas também nos de outros pensadores, como Freud, Nietzsche e Lévinas, como uma linha de fuga que os projeta, através de um jogo de deslocamento incessante, em direção a um horizonte que aponta sempre para um *mais além*. Tais pensadores apresentam em suas obras um duplo movimento: por um lado, sustentam e trazem a marca da relação com a alteridade, mas, por outro, como veremos adiante, num processo denegatório intrínseco à própria linguagem, acabam por restaurar uma nova ordem, uma nova clausura.

A *différance* é, neste sentido, a lei que comanda a escritura, mas o próprio conceito de lei, como classicamente o conhecemos, será aqui abalado e

<sup>43</sup> POS, pp.35-36

<sup>44</sup> D(MF), pp.50-51

marcado por uma dissimetria irreduzível que não lhe concederá jamais um significado pleno. Lei paradoxal, “lei da *différance*, segundo a qual as coisas nunca se mostram em si mesmas, mas segundo um regime de diferenças. Lei da diferencialidade que se dissemina em cada relação diferencial”.<sup>45</sup>

Como lei, a *différance* impõe uma economia que não pode mais ser reconhecida como “a lei da casa”. Aqui, a lei está às voltas com um excesso que embaralha as distinções, pois ela nunca se deposita num significado, comandando um processo de diferenciação que não permite ancoramentos definitivos. Derrida apresenta a *différance* como conceito econômico que “designa a produção do diferir”, pois ela, como afirma, constitui o próprio conceito de economia: “... uma vez que não existe economia sem *différance*, é [*différance*] a estrutura mais geral da economia, desde que se entenda, sob esta noção, outra coisa que a economia clássica da metafísica ou a metafísica clássica da economia”.<sup>46</sup> Como lembra Spivak, economia não é uma reconciliação dos opostos, mas a própria “manutenção da disjunção”: “Identidade - como diz - constituída pela diferença é economia”.<sup>47</sup> Ou ainda, nas palavras de Derrida:

Tocamos aqui o ponto de maior obscuridade, o próprio enigma da diferença [*différance*], aquilo que justamente lhe divide o conceito por meio de uma estranha partilha. Não é necessário que nos apresseemos em decidir. Como pensar *simultaneamente* a diferença como desvio econômico que, no elemento do mesmo, visa sempre reencontrar o prazer ou a presença diferida por cálculo (consciente ou inconsciente) e, por outro lado, a diferença 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.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> DUQUE-ESTRADA, PC. – Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução, p.52. Reproduzimos a advertência de Duque-Estrada em relação a este tema: “O que poderia nos levar a concluir, apressadamente, que, por dizer respeito a uma diferencialidade primordial, que não chega a ser diferença entre nada especificamente, diferença de nada com nada, a *différance*, apesar do que parece sugerir esse nome, viria abolir todas as diferenças, todas as distinções – comprometendo seriamente o rigor do pensamento -, fazendo-as todas retroceder à onipresença de uma grande indiferenciação, chamada com este nome enganoso de *différance*; diferença de nada com nada. Justamente ao contrário disso, o pensamento da *différance* pretende não abolir, mas sim refinar o tratamento das diferenças, respeitar a sua natureza, a sua constituição que, como quer mostrar esse pensamento, vai muito além, está longe de se reduzir à estrutura de uma simples oposição binária”. (Idem, p.52)

<sup>46</sup> POS, p.15

<sup>47</sup> SPIVAK. *Prefácio*, p.xlii.

<sup>48</sup> D(MF), p.54.

Economia da *différance*, que Bataille sugere a Derrida como tradução de um jogo entre *economia restrita*, economia da vida que “se restringe à conservação, à circulação e a reprodução de si, como do sentido”<sup>49</sup> e uma *economia geral* que tem como horizonte justamente um dispêndio sem reserva, sem retorno, na qual “... a morte, o sacrifício constituem uma despesa tão irreversível, uma negatividade tão radical - é necessário dizer sem reserva – que não se pode mais os determinar em negatividade num processo ou num sistema: o ponto onde não há mais nem processo nem sistema”.<sup>50</sup> Despesa absoluta. Jogo maior, segundo Bataille, que põe em exercício uma economia não mais regida por uma “lei da casa”, mas por uma lei subversiva que não conduz ao íntimo, ao familiar. Esta lei fora-da-lei põe em marcha um movimento paradoxal que não pode ser compreendido, contido, por uma economia regrada pela oposição.

O interesse de Derrida se concentra no sistema geral desta economia em *différance*, que inclui a morte na vida, que afirma a anterioridade da relação com a morte e impõe um “ir para” que nunca se concretiza. Pois o movimento da *différance* não se faz subordinado à presença de um valor ou de um sentido que lhe seria anterior ou, como diz, “mais originário que ela, e que, em última instância, a excederia e a comandaria”.<sup>51</sup> Na ausência de tal significado que recolha os lances, resta apenas o jogo no seu movimento incessante, disseminante. É importante ressaltar aqui que a idéia de jogo em Derrida se vincula a uma abertura irreduzível, a uma implicação que não encontra possibilidade de controle em nenhuma exterioridade (sujeito, Deus, Razão, História etc.). O jogo controla, a *différance* é a lei. Ainda sobre a questão da economia, citamos Derrida:

Ao não se deixar subsumir simplesmente sob a generalidade da contradição lógica, a *différance* (processo de diferenciação) permite realizar um cálculo diferenciante dos modos heterogêneos da conflitualidade ou, se preferirmos, das contradições. Se falei mais frequentemente de conflitos de forças que de contradições foi, primeiramente, por desconfiança crítica relativamente ao conceito hegeliano de contradição (*Widerspruch*), o qual, além disso, como seu nome indica, é feito para ser resolvido no interior do discurso dialético, na imanência de um conceito capaz de sua própria exterioridade e de ter o seu fora-de-si junto-de-si. Reduzir a *différance* à diferença significa estar muito atrasado relativamente a esse debate.<sup>52</sup>

<sup>49</sup>DERRIDA, J. *De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hegelianisme sans reserve*. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, p.376

<sup>50</sup> Idem, p.380

<sup>51</sup> POS, p.36.

<sup>52</sup> Idem, p.101, nota 10.

Dois aspectos comandam a *différance* e se inscrevem marcadamente em seu nome, deslocando-a em relação à mera diferença opositiva; tendo como apoio os dois sentidos oferecidos pelo verbo “diferir”, em francês, a *différance* derridiana ecoa, de um lado, *diferença, separação, distinção*, e, por outro, *adiamento, retardo, extravio*. O *a* é o elemento estranho que pode ser lido mas não ouvido; signo do desvio para um pensamento da *escritura*, pensamento que remete tanto a uma atividade pois que é movimento sempre já dado, quanto a uma passividade, o jogo é independente de qualquer vontade, ele é “condição de toda significação não sendo nunca mera realização da consciência, mas algo que sempre já antecede e atravessa a mesma”.<sup>53</sup>

Afirma Derrida em *A Diferença (La Différance)*:

E veremos porquê aquilo que se deixa designar por ‘diferença’ não é simplesmente ativo nem simplesmente passivo, anunciando, ou melhor, recordando qualquer coisa com a voz média, dizendo uma operação que não é uma operação, que se não deixa pensar nem como paixão, nem como ação de um sujeito sobre um objeto, nem a partir de um agente, nem a partir de um paciente, nem a partir, nem em vista de qualquer destes *termos*. Ora a voz média, uma certa não-transitividade, é talvez aquilo que a filosofia, constituindo-se nessa repressão, começou por distribuir em voz ativa e voz passiva.<sup>54</sup>

Enquanto adiamiento, o diferir consiste na produção de um tempo como operação postergada ao infinito, constituindo para Derrida a *temporalização* e, enquanto distinção, o diferir consiste no processo de separação, constituindo o *espaçamento*, o qual, nas suas próprias palavras, é a produção,

ao mesmo tempo ativa e passiva (...) dos intervalos sem os quais os termos ‘plenos’ não significariam, não funcionariam. É também o devir-espaço da cadeia falada – que tem sido chamada de ‘temporal’ e ‘linear’; devir-espaço que, tão-somente ele, torna possíveis a escrita e toda correspondência entre a fala e a escrita, toda passagem de uma à outra.<sup>55</sup>

Espaçamento e temporalização são inseparáveis, compartilham da indecidibilidade que caracteriza a escritura e a *différance* como abertura para uma alteridade que, não podendo ser apreendida, constitui-se como *a condição de possibilidade e de impossibilidade de todo discurso*. Como lembra Spivak, ambos,

<sup>53</sup> DUQUE-ESTRADA, PC. – Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da desconstrução, p.20

<sup>54</sup> D(MF), pp.36-37.

<sup>55</sup> POS, p.33

temporalização e espaçamento, participam da estrutura da *presença*, fazendo desta uma estrutura sob rasura: “a *différance* ao produzir a estrutura diferencial de nossa sustentação na ‘presença’, nunca produz a presença como tal”.<sup>56</sup> Recorremos também a Kofman, que afirma: “A escritura é a *différance*, o espaçamento originário de si consigo (...) Escritura como desvio originário é a condição de todo corte, de toda desarticulação”.<sup>57</sup>

## 2.2.2

### ***Différance*, rastro e diferença ontológica**

Segundo Derrida, é necessário passar pelo ser rasurado de Heidegger, pela diferença ôntico-ontológica, para se chegar à *différance* e à escritura<sup>58</sup>, pois é a diferença ôntico-ontológica que prepara a possibilidade de se apreender a *différance* como o próprio diferir. O pensamento de Derrida acompanha o projeto inicial de Heidegger em *Ser e Tempo* e se constrói no reconhecimento da diferença intransponível que separa *ser* e *ente*. Sua releitura da diferença ontológica heideggeriana visa, no entanto, uma radicalização, e a noção de *différance* é o que resulta desta operação. Nas palavras de Duque-Estrada: “Também as noções de ‘rastro’ (*trace*) e ‘diferença’ [*différance*], absolutamente centrais à produção literária de Derrida, pretendem radicalizar os conceitos heideggerianos de presença e diferença ontológica, respectivamente”.<sup>59</sup>

Derrida atravessa o texto de Heidegger para dele extrair um *mais além* que, veladamente, se faz presente em suas propostas. Ele mostra-se solidário a Heidegger na tese de que, para se afastar da ontologia clássica, a questão da relação que esta mantém com o problema do tempo é a principal porta de entrada, pois, como se sabe, a análise crítica de Heidegger consiste em denunciar o fechamento da metafísica em torno da determinação do ser como algo presente.

<sup>56</sup> SPIVAK, *Prefácio*, p.xliii

<sup>57</sup> KOFMAN, Sarah. *Lectures de Derrida*. Paris: Édition Galilée, 1984, pp.20-21

<sup>58</sup> Cf, GR, p.29

<sup>59</sup> DUQUE-ESTRADA, P.C. – Heidegger, Hegel e a Questão do Sujeito. IN: *Cadernos do departamento de filosofia da PUC-RJ*, outubro de 1996. Vol.1, org. por Antonio Abranches, p.114

A abordagem da questão da diferença ontológica em *Ousia e Grammé*, num gesto característico da operação desconstrutora, toma como base uma nota de rodapé de *Ser e Tempo*. É a partir daí que Derrida mostra como a metafísica calou a aporia sobre o tempo, presente nas colocações aristotélicas, a partir de uma postura que, denegando a questão aberta, passou diretamente a tratar do ser pensado como presença, advindo daí toda a problemática da denúncia heideggeriana do esquecimento do ser, determinante da metafísica.

Dois propósitos animam a análise derridiana: o primeiro consiste em ler a questão heideggeriana sobre a presença como determinação onto-teológica do sentido do ser, para entender o que significa transgredir a metafísica em Heidegger; o segundo seria, como diz Derrida, o de “indicar, de muito longe e de maneira muito indecisa, uma direção que não é aberta pela meditação de Heidegger: a passagem dissimulada que faz comunicar o problema da presença e o problema do rastro escrito.”<sup>60</sup> Uma problemática que não sendo a de Heidegger, através dele se insinua. Este segundo objetivo nos introduz no “ir além” de Heidegger pretendido por Derrida, onde o problema da *presença* e do *rastro escrito* é a passagem escondida, dissimulada.

A diferença entre *ser* e *ente*, reivindicada pelo pensador alemão, tem como resultante, depois de trabalhada por Derrida, o apontamento de uma diferença ainda mais antiga, mais anterior que a diferença ontológica; um apontamento que Derrida afirma ter sido possível graças ao acolhimento do *rastro* desta diferença insinuada constantemente no texto heideggeriano. Sigamos Derrida, em *Ousia e Grammé* e *La Différance*, onde esta questão é desenvolvida:

(...) a diferença [*différance*], de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais ‘velha’ do que a diferença ontológica ou do que a verdade do ser. É a essa idade que se pode chamar jogo do rastro. De um rastro que não pertence mais ao horizonte do ser, mas cujo jogo suporta e contorna o sentido do ser: jogo do rastro ou diferença que não tem sentido nem é. Que não pertence. Nenhum suporte, mas também nenhuma profundidade para esse jogo de xadrez sem fundo onde ser é posto em jogo.<sup>61</sup>

O rastro, o ponto de união destes dois textos, é o achado derridiano que determina o “limite/passagem” entre ele e Heidegger:

<sup>60</sup> DERRIDA, J.– Ousia e Grammé – Nota sobre uma nota de Sein und Zein. In: *Margens da Filosofia*, p.77 Doravante referido como OG(MF).

<sup>61</sup> D(MF), pp.59-60.



É necessário, para exceder a metafísica, que um rastro esteja inscrito no texto metafísico, fazendo signo, não em direção a uma outra presença ou em direção a uma outra forma de presença, mas em direção a um texto totalmente outro. Semelhante rastro não pode ser pensado *more metaphysico*. Nenhum filosofema está preparado para o controlar. Ele (é) isso mesmo que deve furtar-se ao controle. Só a presença se controla.<sup>62</sup>

Em *A sentença de Anaximandro*<sup>63</sup>, Derrida colhe a ação do *rastro* se efetivando, vigorosamente, nas meditações heideggerianas. Heidegger se pergunta sobre a essência do presente, o presente como presença. A presença do presente, o que é isso? O projeto derridiano se efetiva na demonstração heideggeriana de que, no esquecimento do ser engendrado pela ontologia clássica, o que é esquecido, apagado, é a diferença entre o *ser* e o *ente*, entre a presença e o presente. Derrida cita Heidegger:

Desde a aurora, parece que a pre-sença e o ente-pres-ente são, cada um do seu lado, separadamente qualquer coisa. Imperceptivelmente, a presença vem-a-ser ela mesma um pres-ente... A essência da pre-sença (*Das wesen des Anwesens*) e, deste modo, a diferença entre a pre-sença e o pres-ente é esquecida. O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença entre o ser e o ente.<sup>64</sup>

Sendo a presença pensada como o presente mesmo, apaga-se a diferença entre a presença e o presente, entre o *ser* e o *ente*. O esquecido, o que se perde, é a própria diferença, e apenas o diferenciado aparece. Diferença que se apaga sem deixar rastro. Derrida cita Heidegger:

Pelo contrário, o *rastro matinal (die frühe Spur)* da diferença apaga-se desde que a presença surge como um ente-presente (*das Anwesen wie ein Anwesendens erscheint*) e descobre a sua proveniência num (ente)-presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden*).<sup>65</sup>

Fica claro que no pensamento heideggeriano, o esquecimento do ser faz parte da estrutura do ser, enquanto que, em Derrida, o apagamento do rastro faz parte da estrutura do rastro. Porém, a estrutura peculiar do rastro revela que:

*O apagamento do rastro precoce (die Frühe Spur) da diferença é, portanto, o 'mesmo' que o seu sulcamento no texto metafísico. Este deve ter guardado a marca daquilo que perdeu ou reservou; pôs de lado. O paradoxo de uma tal*

<sup>62</sup> OG(MF), p.124

<sup>63</sup> HEIDEGGER, M. – A Sentença de Anaximandro. In: *Crítica Moderna – Pré-socráticos*, traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973,1979 (Os Pensadores)

<sup>64</sup> D(MF), p.61

<sup>65</sup> Idem, p.62. Grifo meu.

estrutura é, na linguagem da metafísica, esta inversão do conceito metafísico que produz o efeito seguinte: o presente torna-se signo do signo, rastro do rastro. Ele não é mais aquilo para que em última instância reenvia todo e qualquer reenvio. Torna-se numa função numa estrutura de reenvio generalizado. É rastro e rastro do apagamento do rastro.<sup>66</sup>

Em Derrida tudo que se inscreve, se inscreve como rastro, e, neste sentido, qualquer inscrição testemunha e confirma a relação com a *alteridade*; o que se apaga habita o que se inscreve. Uma leitura que tenha como referência a *escritura* se volta para este jogo de presença/ausência, como jogo em *différance*, que não se prende à oposição, mas desliza nelas, uma requisitando a outra, uma como *rastro* da outra.

Spivak enfatiza como a questão do tempo distancia os dois pensadores, quando diz que para o Heidegger de *Ser e Tempo*,

o tempo ainda é pensado como aquilo que ‘precisa ser explicado originariamente como o horizonte para a compreensão do Ser’. O tempo é ainda o modelo da pura auto-afecção, onde algo ideal – *o Ser como tal* – é produzido sem ter de se relacionar com um objeto.<sup>67</sup>

E é também ela que enfatiza como Derrida põe a auto-afecção em questão: “porque ela sempre já carrega um elemento irreduzível de hetero-afecção, desejando e se relacionando com uma alteridade, a qual neste caso é a *questão* do Ser – ou Ser sob rasura”.<sup>68</sup>

A recuperação derridiana do rastro inscrito no texto heideggeriano o leva, portanto, numa operação de apropriação que radicaliza este pensamento, a exigir um *mais além* em relação à diferença ontológica. Para Derrida, o rastro não se subordina à oposição presença/ausência, mas subverte, perverte, esta oposição, instalando-a no jogo paradoxal da escritura como lugar e força de produção das diferenças, um jogo ao mesmo tempo de adiamento e de possibilidade de conceitualização, de separação. Uma lógica que abre a chance de apreensão de uma inscrição (escritura, arqui-escritura) que não se subordina à concepção clássica e permite anunciar a diferença “mais antiga” - origem “não simples” de toda diferença. Só a *différance*, “rastro de rastro”, diz o desconstrutor, se destaca da presença metafísica, colocando em cena o *indecidível*, o “*entre*”. Ao sustentar

<sup>66</sup> Idem, pp.62-63. Grifo meu.

<sup>67</sup> SPIVAK, Prefácio, p.1

<sup>68</sup> Ibidem

que o rastro é anterior à questão do ser, Derrida intensifica o poder de provocação da questão da diferença ontológica:

Aquilo que, portanto, Heidegger quer marcar é o seguinte: a diferença entre o ser e o ente, o olvidado da metafísica desapareceu sem deixar rastro. O próprio rastro da diferença se dissipou. Se admitirmos que a diferença [*différance*] (é) (ela mesma) outra em relação à ausência e à presença, se ela é rastro, seria necessário falar aqui, tratando-se do esquecimento da diferença (entre o ser e o ente), de uma desaparecimento do rastro do rastro.<sup>69</sup>

Sendo a *différance* o próprio descentramento que permite ao pensar se concretizar num movimento inarredável, Derrida positiva aquilo que, não tendo lugar, é fonte de toda e qualquer presença. Pois não se trata apenas de recolocar um pensamento autêntico sobre o ser, mas de suportar e denunciar o movimento denegatório implícito na temática da diferença para, na tensão que daí surge, produzir pensamento. Autêntico é o pensamento que se constrói neste “entre” (nem presença nem ausência), que relança o “entre” como questão.

A análise que o desconstrutor empreende sobre a questão da diferença ontológica em Heidegger tem o objetivo de fazer desta retomada o ponto de partida de um pensamento da diferença enquanto processo de diferenciação, para além de qualquer conteduidização que se venha a ela conjugar. Para Derrida, a *différance* não é, não tem nome. Ela esconde e se diz, se diz numa tal multiplicidade que desfaz qualquer ambição de surpreender um significado que a apreenda *como tal*. *Différance*, disseminação.

### 2.2.3

#### ***Différance*: força e pulsão**

Segundo Derrida, todo o pensamento de Nietzsche é uma crítica à filosofia que ignorou a questão da diferença, apesar de viver “na e da diferença”.<sup>70</sup> Nietzsche acolhe e dá testemunho da *différance*. Sem fazer da diferença um tema privilegiado, Nietzsche deixa que ela opere em toda sua obra - como o testemunha o estilo da sua escrita, que não se deixa aprisionar numa única manifestação -, sem

---

<sup>69</sup> D(MF), pp.61-62.

<sup>70</sup> Idem, p.50

subordiná-la à questão do ser e abrindo, para Derrida, a possibilidade de pensá-la sem fazer uma ontologia, de pensar uma diferença sem ser. O dinamismo e a conflitualidade presentes no pensamento nietzschiano não se fixam na contradição, na oposição, mas se abrem para a multiplicidade sem referência garantidora. Em suma, um pensamento que assume uma errância sem que isto resulte numa inconsistência ou imprecisão.

O interesse de Derrida quanto a este movimento em *différance* se evidencia, por exemplo, em toda a temática do jogo de forças, na economia que as relações entre as forças estabelecem, na dinâmica que a vontade de potência instala, na multiplicidade de estilos que constituem a obra de Nietzsche, enfim, todos estes aspectos que Derrida enfoca e enfatiza, como testemunhos do seu gesto liberador, como aquilo que ele lega à filosofia - um trato renovado da diferença, agora vista como determinante de relações múltiplas e disseminantes, onde as situações próprias a cada cena engendram efeitos sem nenhum princípio orquestrador exterior à cena mesma.

O desconstrutor concentra sua atenção sobre o aspecto dinâmico do pensamento nietzschiano, da economia das forças para além dos conteúdos em questão, ressaltando, em *La Différance*, que, para Nietzsche,

a própria força nunca está presente: ela não é mais do que um jogo de diferenças e de quantidades. Não haveria força em geral sem a diferença entre as forças; e aqui a diferença de quantidade conta mais do que o conteúdo da quantidade, do que a grandeza absoluta em si mesma.<sup>71</sup>

Ainda no mesmo texto, Derrida reforça esta posição quando cita Deleuze, a propósito do que está em jogo em Nietzsche. Deleuze, ressalta, foi justamente o leitor que deu relevo fundamental ao aspecto econômico e dinâmico da obra de Nietzsche, como afirma:

*A própria quantidade não é, pois, separável da diferença de quantidade. A diferença de quantidade é a essência da força, a relação da força com a força. Sonhar com duas forças iguais, mesmo atribuindo-lhes uma diferença de sentido é um sonho aproximativo e grosseiro, sonho estatístico em que o vivo mergulha, mas que a química dissipa.*<sup>72</sup>

Derrida enfatiza:

<sup>71</sup> D(MF), p.50.

<sup>72</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p.49 Apud D(MF), p.49-50

Outros tantos temas que é possível relacionar, em Nietzsche, com a sintomatologia que diagnostica sempre o desvio ou o artil de uma instância dissimulada da diferença [*différance*], ou ainda com toda a temática da interpretação ativa que substitui pela decifração incessante o desvelamento da verdade como a-presentação da coisa mesma na sua presença, etc. Cifra sem verdade ou, pelo menos, sistema de cifras não dominado pelo valor de verdade, o qual se torna desse sistema uma função, simplesmente compreendida, inscrita, circunscrita.

Poderemos portanto chamar diferença a essa discórdia ‘activa’, em movimento, de forças diferentes, e de diferenças de forças que Nietzsche opõe a todo o sistema da gramática metafísica por toda a parte onde ele comanda a cultura, a filosofia e a ciência.<sup>73</sup>

O desconstrutor pretende que a *différance* não pode ser reduzida à diferença e que toda vez que isto acontece se instala um novo processo de denegação na filosofia, sendo, no entanto, isto mesmo o que constitui a sua história. Nada escapa à oposição por ser esta a forma sob a qual se presentifica (a própria forma da presença) a linguagem, mas, se desviamos o olhar dos conteúdos desta, se enfocamos ou destacamos apenas o seu movimento (e não aquilo sobre o qual ela se deposita), o que veremos é sua estrutura em *différance*, uma estrutura ternária capaz de gerar a dualidade, mas que não se esgota nela. Derrida nos convida e franqueia este outro olhar. Um olhar que, insistimos, ao abordar os textos da tradição, busca neles os pontos de quebra, onde a estrutura denegatória se rompe, expondo - para além do objetivo manifesto do querer dizer pretendido pelo autor - o próprio fazer, a operação complexa, desviante, oblíqua que é o pensar. São estes pontos que interessam à desconstrução, já que são desconstruções que a espontaneidade da escritura disponibiliza. Desconstruções em obra para além da vontade ou desejo do autor.

É neste sentido, como já apontamos, que a desconstrução derridiana se desvia do movimento de destruição ativa buscado por Nietzsche. Derrida não solicita uma atitude de destruição ativa por parte daquele que aborda um texto, pois, para ele, os próprios textos se desconstroem, o que é perceptível em seus pontos de quebra e em suas auto-contestações. Ele reivindica que as leituras sejam sensíveis a estas auto-desconstruções e que elas possam ser acolhidas como potências desviantes, que abalam o texto, sujeitando-o a uma referência mais radical do que a que este desenha, abrindo-o a uma alteridade radical (uma outra escuta – romper os tímpanos).

---

<sup>73</sup> D(MF), p.51

A noção de *différance* reinventa a relação complexa entre negatividade e afirmação legada por Nietzsche, pois o termo *différance*, que se refere à diferencialidade primeira *que põe em marcha a escritura*, se faz num movimento de construção e desconstrução (movimento que lhe é próprio, que não precisa de uma força ativa para ser atualizado). Um movimento que incorpora na sua continuidade uma descontinuidade que é, no entanto, aquilo mesmo que o impulsiona. Jogo feito por duas mãos, diz Derrida, uma dupla vinculação<sup>74</sup>, na qual uma mão escreve e a outra apaga aquilo mesmo que foi escrito. Afirmitividade e negatividade são incorporadas ao próprio pensar, e a partir desta relação de dupla ligação, que sustenta uma tensão, são engendrados todos os indecíveis derridianos que, em variados contextos e registros de pensamento, apreendem e denunciam um movimento que pretende se isolar em campos e áreas bem delimitados. Insistimos: *com a différance, é possível manter uma dinâmica de conflito numa dimensão que não é a da contradição de forças opostas*. Derrida é um pensador da tensão e a meditação nietzschiana oferece a abertura para uma abordagem do conflito, da confrontação para além do dualismo, onde a dominância de um dos pólos gera um efeito de tranquilização e controle.

\*

Derrida dedica um interesse especial pela questão do pulsional desenvolvida tanto por Nietzsche quanto por Freud, pois para ele, ela é a noção que melhor expressa a relação com a alteridade: impulso para se apropriar, para dominar aquilo que instiga e escapa a toda tentativa de apreensão. A *différance* é concebida como *da ordem do pulsional*. Em *La carte postale*, ao tratar do texto freudiano *Além do Princípio do Prazer*<sup>75</sup>, Derrida declara que o privilégio da pulsão de domínio nietzschiana exhibe a estrutura última do pulsional; uma pulsão que na sua abertura para uma alteridade radical se define apenas enquanto vontade de vontade, pura afirmatividade, sem nenhum fim que não o da sua própria afirmação, o pulsar da pulsão.<sup>76</sup> Para Derrida, o movimento que visa ou que se faz em direção a uma alteridade radical, inapreensível, não se colocando nenhuma oposição, deixa ver, exhibe, apenas, o desenho de sua própria escritura, a sua

<sup>74</sup> A questão da dupla vinculação retornará no terceiro e no quarto capítulo.

<sup>75</sup> FREUD, S. - *Além do princípio de prazer*. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

<sup>76</sup> No capítulo sobre o luto veremos que também a pulsão de morte freudiana, com sua compulsão à repetição, indicará esta mesma estrutura.

insistência. Este movimento lhe parece o mais genuíno e vigoroso, pois que ao se fazer mostra aquilo mesmo que ele faz - apropriação - sem denegação, sem apresentar nenhum *álibi*<sup>77</sup> que o justifique.

Este pulsar para além de todas as negociações, para além de todas as transações, as barganhas que a *différance* no seu processo de temporalização e espaçamento possibilitam, constituiriam, na leitura de Derrida, o próprio do pulsional. *Próprio* que não se prende a nenhum significado transcendental, e que no seu movimento constante, irreduzível, empreende lances incessantes de articulação e transação que engendram todas as diferenças, todos os estilos, enfim, a possibilidade infinita de nomeação.

Esta possibilidade infinita, a profusão de estilos, é o tema tratado no texto *Éperons – les styles de Nietzsche*<sup>78</sup>, no qual Derrida defende a tese de que, dentre as várias abordagens que Nietzsche oferece do feminino, uma delas rompe o laço que ata masculino e feminino como pólos que traduzem a diferença sexual. Esta apreensão descortina na economia do sexual a possibilidade de uma outra lógica que não a da diferença enquanto oposição, e tem como ressonância no âmbito do pensamento a reivindicação de uma abertura mais ampla e decisiva no tratamento da diferença. O abalo de um dos pares da lógica opositiva compromete toda a série em questão: atividade/passividade, matéria/forma, sensível/inteligível, etc.

Segundo o desconstrutor, a apreensão heideggeriana da obra de Nietzsche deixou escapar a oportunidade de um deslocamento fundamental inscrito no texto deste: *nele, a questão da verdade do ser passa a se subordinar à questão do próprio, da própriação*. Segundo Derrida, Heidegger desprezou o trato com os estilos femininos apresentados por Nietzsche, e com isso deixou escapar a oportunidade de ver operando no seu pensamento uma lógica que não mais se subordinaria à da tradição, sem ser, simplesmente, uma oposição a esta. Derrida colhe aí a chance de uma abertura para a questão do *próprio*, que escapa da dialética, da decidibilidade ontológica, pois passa a ser anterior e mais ampla que

<sup>77</sup> As expressões *sem denegação* e *sem álibi* são empregadas por Derrida, na conferência *Estados-da-alma da Psicanálise* (São Paulo: Escuta, 2001), para caracterizar o pensamento que não quer se deixar orientar apenas por suas condições de possibilidade, aquilo que o torna possível enquanto tal, ele quer, também, se permitir uma desorientação a partir do inesperado, do que excede estas condições. Há uma crueza, uma crueldade, um rigor em todo pensamento que se impõe esta exigência de exposição àquilo que o excede. Segundo o desconstrutor *sem álibi* poderia ser um outro nome para a psicanálise.

<sup>78</sup> DERRIDA, J. – *Éperons – Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978

a da verdade do ser. A questão do sentido ou da verdade do ser não sustenta a questão do próprio, porque ela mesma está aí inscrita. Quando Derrida fala de *próprio*, refere-se ao próprio da pulsão, ao seu pulsar, e, deste modo, ao movimento apropriante que se infinitiza como se infinitiza o movimento pulsional.

Derrida destaca, para além da nostalgia e esperança hiedeggeriana, o gesto de Nietzsche de pôr, como diz, “a afirmação em jogo, num certo riso e num certo passo de dança”.<sup>79</sup> Em *Os fins do Homem*<sup>80</sup>, quando faz um inventário das *desconstruções* que vigoram no pensamento francês na busca de um rompimento com o humanismo, Derrida recorre a Nietzsche para lembrar que a questão que se impõe é, talvez, a de uma *mudança de estilo*, lembrando que, para ele, Nietzsche, o estilo é sempre plural e traz de volta a imagem do homem superior e do super-homem, inaugurando um outro estilo que não tem mais

a forma da repetição metafísica do humanismo nem também, sem dúvida, ‘para além’ da metafísica, a do memorial ou da guarda do sentido do ser, a da casa e da verdade do ser. Ele dançará, fora de casa, essa *aktive Vergesslichkeit*, esse ‘esquecimento ativo’ a essa festa cruel (*grausam*) de que fala a *Genealogia da Moral*. Sem dúvida alguma Nietzsche apelou a um esquecimento activo do ser: ele não teria tido a forma que Heidegger lhe imputa.<sup>81</sup>

\*

Também em Freud, Derrida apreende - inclusive colocando problemas à própria construção da psicanálise - a *différance* em operação, ao constatar, em seus textos, a presença vigorosa dos dois valores que a constituem: o diferir como distinção, separação, *espaçamento*, e o diferir como desvio, *temporalização*. Trata-se, como se sabe, de valores apenas aparentemente divergentes, pois que se enlaçam constituindo o movimento gerador das diferenças. Os conceitos freudianos privilegiados pela leitura de Derrida, discutidos e retomados diversas vezes, são conceitos cuja lógica interna comporta o conflito, a tensão, pois suportam e desfazem, admitem e apagam, dividem e indiferenciam, num mesmo gesto, a oposição. E, neste jogo, neste gesto equivocante, se estruturam. Por isto mesmo, são conceitos que desafiam a lógica tradicional na qual as diferenças são rigorosamente definidas, como diz Kofman:

<sup>79</sup> D(MF), p. 68

<sup>80</sup> DERRIDA, J. – *Os fins do Homem*. In: Margens da filosofia, doravante referido por FH(MF).

<sup>81</sup> FH(MF), p.168-169



Freud põe fim aos limites rígidos assinados pela lógica da consciência, barra as oposições metafísicas: aquela do normal e do patológico, do cotidiano e do sublime, do ordinário e do fantástico, do imaginário e do real. É esta mistura dos limites assegurados que inquieta. O sentimento de ‘*Unheimlichkeit*’ surge a cada vez onde os limites entre imaginação e realidade se apagam.<sup>82</sup>

Em *La Différance*, o rastro resgatado no *Projeto*<sup>83</sup>, responsável pela operação de inscrição, de constituição do aparelho psíquico que estruturalmente só pode ser entendido como uma inscrição num sistema de diferenças, sustenta a idéia de “origem” como presença não plena, como *différance*.

Se a palavra inconsciente ainda se insere e lembra, na sua negatividade, a lógica clássica opositiva, Derrida destaca como Freud trabalha o inconsciente de tal forma que desloca esta noção de toda compreensão metafísica. O inconsciente freudiano assim como a escritura e a *différance* falam de uma alteridade radical que não se localiza em lugar algum, que se insere em toda parte sem nunca se fazer presente como tal.

(...) o inconsciente não é, como se sabe, uma presença a si escondida, virtual, potencial. O inconsciente difere-se, o que significa sem dúvida que ele se tece de diferenças e também que envia, que delega representantes, mandatários; mas não há nenhuma hipótese de que o delegante ‘exista’, seja presente, seja ‘ele-mesmo’ em qualquer parte e menos ainda de que ele se torne consciente.<sup>84</sup>

Acolhendo esta alteridade, a conceituação freudiana subverte toda economia; como lembra Kofman, o inconsciente, como a escritura, é atópico, “desarruma a economia doméstica, põe a casa de cabeça para baixo”.<sup>85</sup>

Assim como o *Nachträglichkeit*, o só-depois<sup>86</sup>, o tempo deslocado da psicanálise - *aquilo que Derrida proclama como a maior ousadia freudiana* -, apresenta uma temporalidade que perverte completamente o conceito clássico de tempo, pois não se apóia na presença - na experiência como auto-afecção que sustenta a idéia de presença -, mas aponta para a dissimetria, para a heterogeneidade que habita toda experiência, expondo a presença como uma construção, uma ilusão:

<sup>82</sup> KOFMAN, S. - *Lectures de Derrida*. Paris: Galilée, 1984, pp.54-55.

<sup>83</sup> FREUD, S. - *Projeto para uma Psicologia científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. Vol.1

<sup>84</sup> D(MF), p.56.

<sup>85</sup> KOFMAN, - *Lectures de Derrida*, p.55.

<sup>86</sup> Optei pela tradução proposta por MD Magno para o *Nachträglichkeit* freudiano como *só-depois*, *conservo o a posteriori* nos textos que não são traduzidos por mim.

Que o presente em geral não seja originário mas reconstituído, que não seja a forma absoluta, plenamente viva e constituinte da experiência, que não haja pureza do presente vivo, é o tema, formidável para a história da metafísica, que Freud nos levou a pensar através de uma conceitualidade desigual à própria coisa. Este pensamento é sem dúvida o único que não se esgota na metafísica ou na ciência.<sup>87</sup>

Afirma ele, ainda, em *De que amanhã...*:

Tratava-se de motivos do a posteriori, do retardo ou da *différance* ‘originária’, de tudo o que minava ou ameaçava a autoridade fenomenológica absoluta do ‘presente vivo’ no movimento da temporalização e da constituição do ego ou do alter-ego, da apresentação do sentido, da vida e do presente na fenomenologia – que era então para mim como o elemento mesmo do pensamento e do discurso, ainda que minha relação com a fenomenologia husserliana fosse também o lugar privilegiado das questões desconstrutoras.<sup>88</sup>

A diferença entre princípio do prazer e princípio de realidade<sup>89</sup> como diferença em desvio, pôr em reserva, leva à conclusão de que todas as oposições no pensamento de Freud são momentos de um desvio na economia da *différance*:

A diferencia [*différance*], pré-abertura da diferença ôntico-ontológica e de todas as diferenças que sulcam a conceitualidade freudiana, tal como podem, isto não passa de um exemplo, organizar-se em torno da diferença entre o ‘prazer’ e a ‘realidade’ ou derivar dela. A diferença entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, por exemplo, não é apenas nem em primeiro lugar uma distinção, uma exterioridade, mas a possibilidade originária, na vida, do desvio, da diferencia (*Aufschub*) e da economia da morte.<sup>90</sup>

*Umheimlich*, efeito do duplo, jogo inquietante e estranho, onde a barra entre o estranho e o familiar é suspensa e através da qual uma outra lógica se insinua. Lógica da contaminação na qual o familiar, a lei da casa, a economia calculável, é assombrada, desajustada por um outro que, no entanto, não lhe é totalmente estranho. Efeito encontrado, por exemplo, no indecível derridiano *a vida a morte*, que emerge na leitura desconstrutiva da pulsão de morte. Suspensa a barreira entre vida e morte, a economia da morte cede lugar à economia da *différance* - vida e morte se embaralham, não mais pertencem a pólos distintos e uma desorientação, uma inquietante estranheza se instala.

<sup>87</sup> DERRIDA, J. Freud e a cena da Escritura. In: *A escritura e a diferença*, pp.200/201. Doravante referido como FE(ED).

<sup>88</sup> DERRIDA, J. – *De que amanhã... diálogo*, tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p.205. Doravante referido como DA.

<sup>89</sup> Retornaremos a este tema na seção: A questão de um mais além, no capítulo 3.

<sup>90</sup> FE(ED), p.181

Enfim, a questão mais contundente a se enfrentar no percurso de Freud, aquilo que ele anuncia como um “mais além”: a relação entre princípio do prazer e pulsão de morte, que põe em cena a economia da *différance* como *sistema geral* da economia, comportando a *economia restrita*, “o pôr em reserva” derridiano. Retomaremos estas questões no capítulo sobre o luto. Por ora, queremos apenas sinalizar que Derrida colhe, na economia pulsional freudiana, e em conceitos como *rastro*, *só-depois*, *inconsciente*, *Unheimlich*, *pulsão de morte* a trama da tensão que o interessa, todos eles regidos pela lógica da *différance*.

## 2.2.4

### ***Différance* e uma nova idéia de texto**

Para fechar este capítulo - no qual tratamos da indicação primeira do pensamento desconstrutivo, o rompimento com a idéia de origem, e apresentamos a *différance* como deslocamento da diferença para um pensamento que não se refere a uma origem -, gostaríamos de apresentar a idéia de texto que resulta do gesto derridiano. Nesta apresentação, adiantaremos vários temas que serão tratados nos capítulos seguintes.

Na *Gramatologia*, Derrida diz que o advento da escritura traz com ele o afloramento da idéia de *texto* que se impõe à noção de *livro*, tal como sempre entendemos, ou seja, como uma unidade acabada, que se fecha sobre um sentido, sob a autoridade de um autor, como explicita Kofman: “Livro, totalidade finita e natural que encerra um significado imutável e definitivo num volume fechado: identidade do significado, garantida pela identidade do autor, pela morte, enfim adquirida”.<sup>91</sup> O livro não resiste à força disruptiva da escritura, à lógica da *différance*. Se o momento é de relativa desrepressão, o vir à tona da escritura, da disseminação, traz com ela a necessidade do *texto* como o que sempre esteve recalcado pela fala; acrescenta Kofman:

Ao livro ele [Derrida] opõe o texto, noção que desarruma a idéia tradicional de *corpus*. Mais de um corpo próprio a um autor. A especificidade do texto como escritura reside no apagamento do nome próprio, na ausência de paternidade: a escritura é sempre já órfã, sempre já parricida.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> KOFMAN, S. – *Lectures de Derrida*. p.15. Ligeiramente modificada.

<sup>92</sup> *Ibidem*

A orfandade da escritura garante a perpetuação do texto, sua sobrevida. A questão da morte em Derrida ganha contornos diferentes de todas as abordagens clássicas. Mais ainda, ela subverte esses contornos, pois não pertence à oposição vida/morte, mas ao contrário, vem abalar todo o sistema que tem nesta oposição a sua garantia. A morte empírica, que se sustenta bem nesta dicotomia, leva a uma ilusão de completude que “dissimula a morte que opera sempre já no texto”.<sup>93</sup> Esta morte constitutiva<sup>94</sup> abre o texto, desorganiza e impossibilita sua reunião num corpo completo, numa totalidade fechada; ela corrompe seus limites, embaralhando o dentro e o fora, pois é uma dissimetria, uma heterogeneidade que desde sempre, do interior abala a estrutura. Todo texto, como um corpo corrompido que não se abriga sobre a denegação da escritura, comporta um jogo, uma transação, que não se prende mais à lógica da identidade, que se esquia às repartições seguras de domínios. O texto é uma trama de diferentes textos, de interseções, de textos que se sobrepõem uns aos outros, que se sobre-imprimem, dando lugar a um corpo, como afirma Kofman:

sem partes próprias nem hegemônicas constituído de enxertos: sem corpo principal. A lógica do texto é alógica: lógica do *graphe* ou do enxerto que apaga a oposição do dentro e do fora, do mesmo e do outro. A operação textual é aquela de um enxerto generalizado cujo movimento infinito não tem mais começo nem fim absolutos.<sup>95</sup>

Em *Torres de Babel*<sup>96</sup>, uma discussão sobre a questão da tradução a partir do pensamento de Walter Benjamin, Derrida chama a atenção para uma reversão benjaminiana que aponta no mesmo sentido da posição desconstrutiva, posição que traz a vida e a morte para um campo que não é o biológico, e que permite um pensamento da *sobrevida* a partir do indecível *a vida a morte*:

E, segundo um esquema de aparência hegeliana, numa passagem muito circunscrita, Benjamin nos convoca a pensar a vida a partir do espírito ou da história e não a partir apenas da ‘corporalidade orgânica’. Existe vida no momento em que a ‘sobrevida’ (o espírito, a história, as obras) excede a vida e a morte biológica: ‘É reconhecendo mais a vida em tudo aquilo que tenha história,

<sup>93</sup> Idem, p.16

<sup>94</sup> Insistimos: Esta é a idéia de uma dissimetria radical sem pólo de oposição, que não pode ser apreendida, ou que não se esgota em nenhum esquema opositivo. Dissimetria que é a novidade da desconstrução. Os indecíveis derridianos se dizem a partir dela, do fato de que ela não tem pólo opositivo. Pensamento que pretende se fazer a partir da desorientação que esta dissimetria instala.

<sup>95</sup> KOFMAN, S. – *Lectures de Derrida*, p.16

<sup>96</sup> DERRIDA, J. – *Torres de Babel*, traduzido por Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. Doravante referido por TB.

e que não seja apenas teatro, que se faz justiça a esse conceito de vida. Pois é a partir da história, não da natureza (...) que é preciso finalmente circunscrever o domínio da vida. Assim nasce para o filósofo a tarefa (*Aufgabe*) de compreender toda vida natural a partir dessa vida, de mais vasta extensão, que é aquela da história'.<sup>97</sup>

A desnaturalização da morte traz a dimensão do *sobrevivente*<sup>98</sup>, o qual, diz Derrida, “é um *a priori* – e a morte não mudaria isso em nada”.<sup>99</sup> No texto, como sobrevivente, o autor está morto, independentemente de o estar ou não, um argumento que, no contexto da tradução, significa que o texto “original”, na condição de sobrevivente, é comandado por uma demanda de tradução como *sobrevida*, por um desejo de complementação, de acréscimo, que o transforma, que o faz crescer. Pois esta é a lei do texto, um *a-traduzir* que o constringe como necessidade de acréscimo, de suplementação:

Existe o *a-traduzir*. Dos dois lados ele designa e contrata. Ele engaja menos os autores que os nomes próprios na borda da língua, ele não engaja essencialmente nem a comunicar nem a representar, nem a manter um compromisso já assinado, antes de estabelecer o contrato e engendrar o pacto,(...).<sup>100</sup>

Lembramos o efeito de dupla vinculação, dupla injunção da lei:

Deus lamenta sobre seu nome. Seu texto é o mais sagrado, o mais poético, o mais originário posto que ele cria e se dá um nome, e não fica por isso menos indigente em sua força e em sua riqueza, ele clama por um tradutor. Como em *La folie du jour*, a lei não comanda sem demandar ser lida, decifrada, traduzida. Ela demanda a transferência (...). O duplo *bind* está na lei.<sup>101</sup>

*A-traduzir* que, vindo de Benjamin, e resultante de uma aproximação do texto pelo viés da tradução, acrescenta-se à lógica da *suplementariedade*, segundo a qual um texto sempre é acrescido, complementado por outro, porque a dissimetria que o constitui impõe, como lei e desejo, a relação com o outro. Lógica de uma experiência que rompe com a referência metafísica a uma *auto-afecção*, pois lembra que a alteridade, o outro, é aquilo mesmo que possibilita o que percebemos como *auto*. Segundo Derrida, para o ser que é capaz de

<sup>97</sup> TB, p.32

<sup>98</sup> O sobrevivente e a sobrevida participam da série inaugurada pelo indecível *a vida a morte*, que desenvolveremos no próximo capítulo.

<sup>99</sup> TB, p.37

<sup>100</sup> Idem, p.46

<sup>101</sup> Idem, pp.40-41

simbolização, a *relação com a alteridade* se marca ou se inscreve como *auto-afecção*, toda experiência é intervenção do outro:

Ora, a auto-afecção é uma estrutura universal da experiência. Todo vivente está em potência da auto-afecção. E só um ser capaz de simbolizar, isto é, de auto-afetar-se, pode-se deixar afetar pelo outro em geral. A auto-afecção é a condição de uma experiência em geral. Esta possibilidade – outro nome para ‘vida’ – é uma estrutura geral articulada pela história da vida e ocasionando operações complexas e hierarquizadas. A auto-afecção, o quanto-a-si ou o para-si, a subjetividade ganha em potência e em domínio sobre o outro à medida que seu poder de repetição se idealiza. A idealização é aqui o movimento pelo qual a exterioridade sensível, que me afeta ou me serve de significante, submete-se ao meu poder de repetição, ao que me parece desde então como minha espontaneidade e escapa-me cada vez menos.<sup>102</sup>

Comandado pela lógica da suplementariedade, todo texto se expõe, se refere a outros, é constituído por pedaços, enxertos de outros textos, não sendo, portanto, um corpo homogêneo, próprio<sup>103</sup>; todo texto, diz Derrida, se constitui numa trama de diferenças que o reenvia a outros, tornando infinita a sua possibilidade de repercussão; neste sentido, a exterioridade ameaça todo texto em seu desejo de unidade, de fechamento; no seu embate com a alteridade, o texto se trama num movimento de desvio e de adiamento de um encontro impossível com o seu pretense significado. Lógica da *différance* com sua dupla economia: a do jogo restrito, de instituição das marcas, sempre ameaçado por uma demanda de gasto total, de falta total de sentido, de falta total de organização. As marcas instituídas, uma vez instauradas, insistem, e nessa insistência (repetição), formam núcleos de sentido que acabam por requerer uma autonomia que dissimula, que faz esquecer a alteridade pela qual se constituíram. No texto, todas as marcas são rastros deste embate infinito. Deste modo, é importante ressaltar, um texto nunca se fecha, o que nele se inscreve como rastro, por mais que denegado, sempre aponta para uma exterioridade, para um porvir, e constitui, como lembra Bennington, “um apelo a uma leitura sempre por vir”:

Qualquer texto, ‘antes’ de afirmar ou comunicar o quer que seja, constitui-se num apelo a uma leitura sempre por vir. Nenhum texto pode eleger como necessária alguma leitura particular de si mesmo. (...) Os textos pedem leitura, *clamam por leitura*, mas não por qualquer leitura: eles deixam aberta uma latitude essencial

---

<sup>102</sup> GR, p.202

<sup>103</sup> Derrida sempre lembra a heterogeneidade dos textos que desconstrói. Por exemplo, a heterogeneidade do texto freudiano que, ao mesmo tempo em que é capaz de perturbar, comover a ordem metafísica, se rende a ela, esmaecendo a virulência de suas próprias proposições.

de liberdade, que é o que precisamente constitui a leitura *como* leitura, algo mais do que uma passiva decifração.<sup>104</sup>

A idéia derridiana de leitura desconfia da idéia de interpretação, pretendendo que toda intervenção por parte do leitor, que sempre exerce um certo grau de violência, respeite, também o querer dizer do próprio texto. Esta abertura do texto, deste modo entendida, tem que ser uma invenção<sup>105</sup> e não uma interpretação. A desconfiança derridiana em relação à interpretação se deve ao fato de que ela sempre supõe, como afirma Bennington, “alguma fonte subjetiva que se encontra disponível para um ‘eu’”<sup>106</sup>. Com a idéia de invenção, Derrida se afasta da implicação de uma subjetividade de onde emanam os significantes que se acrescentam aos significantes dos textos interpretados, ressaltando que, para ele, a invenção, para ser digna deste nome, precisa ser invenção do outro. Cito Bennington:

A invenção implicada aqui precisa vir de algum outro lugar. Ela não vem *diretamente* do texto, de nenhuma forma simples, ela não vem diretamente de mim em qualquer forma simples. De onde ela vem? Derrida desenvolve um pensamento segundo o qual a invenção, para que seja verdadeiramente inventiva, é, portanto sempre uma invenção *do outro*. O ‘outro’ aqui significa apenas ‘de algum outro lugar’.<sup>107</sup>

Um texto, portanto, nos engaja, com sua demanda de leitura, num lidar incessante com sua abertura, nos comprometendo radicalmente com ela. Inventar é poder se desorientar para que algum evento de leitura se dê enquanto invenção e não interpretação.

Finalmente, nossa intenção nessa seção foi ressaltar como a idéia de texto, em Derrida, constitui uma denúncia da contenção que representa uma fidelidade à divisão fala/escritura, preservada, por exemplo, com o conceito de livro. Faz parte da economia do livro a ilusão de completude, de totalidade e segurança constituída pela autoridade do autor, pela sua assinatura, por um contexto, pelo ideal de comunicação com sua exigência de presença, tanto como presença do emissor, do destinatário ou como a presença de um sentido a ser transportado. Enfim, idéias que confirmam o mesmo, que dizem do *temor* diante da alteridade

<sup>104</sup> BENNINGTON, G. – Desconstrução e Ética. In: *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*. p.12.

<sup>105</sup> Voltaremos ao tema da invenção na última seção do capítulo final da tese.

<sup>106</sup> BENNINGTON, G. – Entrevista. In: *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*. p.198

<sup>107</sup> *Ibidem*.

que põe em xeque todas estas estruturas. O *texto*, em Derrida, acolhe a instabilidade em que se constrói todo texto, toda fala, toda língua, a escritura.