

3

Escritura como um novo paradigma

3.1

Sobre a linguagem como conceito metafísico e a elaboração do “conceito” de escritura

Nosso interesse maior, ao longo deste capítulo, é acompanhar o surgimento e o desdobramento da idéia de *escritura* nos primeiros textos de Derrida, nos quais ele busca pontos de apoio em autores que, apesar de compartilharem ainda de uma postura logocêntrica, não se contêm nela e apontam para um *mais além* que excede este limite. Neste sentido, acompanharemos, em cada um desses autores, um aspecto relacionado à idéia de escritura, situando, também, o afastamento e a aproximação de Derrida em relação a eles no que diz respeito à elaboração desta noção.

*

Para Derrida, a desconstrução da origem é inseparável da desconstrução da linguagem - desconstruir a origem significa empreender uma crítica da linguagem. Mas a desconstrução, como já assinalamos, não é um método consciente, um desejo de se desfazer de velhos fundamentos para se organizar em torno de novos centros. Ela é inerente ao movimento da linguagem, a qual, para Derrida, se desconstrói num movimento que lhe é próprio, solicitando o trabalho teórico desconstrutor, que se insere exatamente neste movimento.

Partindo da constatação de que o século XX foi um século onde houve uma inflação e conseqüente crise do conceito de linguagem, Derrida aponta, na eleição deste conceito como horizonte para as mais diversas intenções, uma desvitalização, uma *desconstrução* da própria questão da linguagem, e percebe esta crise como um evento característico da nossa época, como o signo de um movimento que, para se explicitar, reivindica uma outra postura em relação à mesma questão.

A própria desvalorização da palavra ‘linguagem’, tudo o que – no crédito que lhe é dado – denuncia a indolência do vocabulário, a tentação da sedução barata, o abandono passivo à moda, a consciência de vanguarda, isto é, a ignorância, tudo

isso testemunha. Esta inflação do signo ‘linguagem’ é a inflação do próprio signo, a inflação absoluta, a inflação mesma. Contudo, por uma face ou sombra sua, ela ainda faz signo: esta crise é também um sintoma.¹

Como sintoma, o transbordamento da linguagem em nossos dias expõe um apagamento, uma exaustão da própria linguagem como conceito centralizador. Aplicada a tudo, ela perde seus contornos e também sua competência e eficácia. Se tudo pertence ao âmbito da linguagem, este âmbito acaba por perder os limites que o resguardam, que o comandam e, por não mais ter limites, acaba por se apagar. Deste movimento desconstrutor de apagamento da linguagem, surge, constata Derrida, a *escritura* como um outro paradigma que a linguagem recalca.

A *escritura*, até então considerada secundária, mera decorrência ou reduplicação da linguagem, sem poder ou capacidade de questionamento, começa a assumir uma outra dimensão, abrindo a possibilidade de acolhimento de fenômenos não levados em conta, desprezados num universo que se queria comandado pela linguagem. Derrida se interessa por esta abertura para a *escritura*, na medida em que, não sendo uma pura inversão, ela precipita o pensamento ocidental numa crise maior e mais produtora de efeitos do que aquela que uma troca de pólos opostos é capaz de desencadear. Spivak observa como o desejo de postular um centro, um fundamento, uma presença original, se precipita nas oposições hierarquizadas que nos orientam e enformam o pensamento:

O termo superior pertence à presença e ao logos, o inferior serve para definir seu status e marca uma queda. A oposição entre inteligível e sensível, alma e corpo (...) chega na moderna lingüística como oposição entre sentido e palavra . A oposição entre escritura e discurso tem lugar neste padrão.²

Para o desconstrutor, a *escritura* desorganiza toda a estrutura de pensamento que privilegiamos, contaminando-o com uma inquietude, uma perturbação que é aquilo mesmo que tradicionalmente tentamos evitar, recalcar. O conceito de linguagem exerceu um controle sobre o pensamento desde Platão e Aristóteles até os nossos dias, e a abertura para esta outra possibilidade que surge traz consigo a exigência de uma nova postura, de uma nova escuta. A *escritura*, no sentido derridiano, implica um voltar-se para uma alteridade irreduzível, para

¹ GR, p.7

² SPIVAK – *Prefácio*, p. lxviii/lxix.

uma exterioridade impossível de ser aprisionada sob qualquer conceito; e, na medida em que a alteridade habita a escritura, tomá-la como paradigma significa freqüentar a instabilidade. A proposta derridiana consiste em não se precipitar para dar sentido a este evento, mas deixar-se abalar por ele, acolhê-lo; de fato, o movimento desconstrutivo se faz, sobretudo, neste acolhimento, *num movimento de negociação e não de recomposição*.

Para Derrida, o fato de ser ‘significante de significante’, a tão propalada secundariedade ou decadência da *escritura* em relação à voz, concebida como significante primeiro mais próximo do sentido original, não consiste um entrave, mas lhe confere uma positividade como força desestabilizadora. Na verdade, é esta secundariedade que caracteriza a escritura - o fato dela não ter um *próprio*, de ser um movimento constante, inarredável, sem possibilidade de ancoragem numa origem, numa identidade sempre capaz de domesticar o fluxo de sentido, numa palavra, de ser ‘significante de significante’ -, que faz dela, da *escritura*, um movimento sem início, sem origem, votado à *disseminação*. Nas palavras de Derrida:

‘significante do significante’ descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: na sua origem, certamente, mas já se pressente que uma origem, cuja estrutura se soletra como ‘significante do significante’, arrebata-se e apaga-se a si mesma na sua própria produção. O significado funciona aí desde sempre como um significante. A secundariedade, que se acreditava poder reservar à escritura, afeta todo significado em geral, afeta-o desde sempre, isto é, desde o *início do jogo*.³

A crise da linguagem indica, portanto, a passagem para um outro paradigma: a *escritura* até então recalcada passa a se mostrar como algo que “ultrapassa a extensão do conceito de linguagem”, e remete ao conceito de jogo, de jogo sem início e sem comando, sobre o qual diz Derrida:

(...) a escritura é o jogo na linguagem. (...) Este *jogo*, pensado como a ausência do significado transcendental, não é um jogo *no mundo*, como sempre o definiu para o *conter*, a tradição filosófica (...) É pois o jogo *do mundo* que é preciso pensar *primeiramente*: antes de tentar compreender todas as formas de jogo no mundo.⁴

Com as noções de *escritura*, *rastro* e *différance*, Derrida pretende ir além do conceito de linguagem. A partir de Saussure, e até certo ponto com Saussure, ele dá um passo a mais, provocando um desvio na orientação que geralmente

³ GR, p.8

⁴ GR, p.61

caracteriza as críticas a este conceito. Seu ponto de partida é a desconstrução da idéia de signo, com sua oposição entre significado e significante. Derrida desfaz esta oposição, demonstrando – ainda com Saussure – que todo significado é uma ilusão, uma construção, não podendo sustentar, portanto, uma verdadeira oposição ao significante; nesta perspectiva, a linguagem se constitui como uma rede, como um jogo de significantes, no qual o significado foi incluído⁵. Num passo mais radical – ainda com o aval de Saussure –, pelo fato dos significantes só existirem num sistema de relações, não se constituindo absolutamente em si mesmos, mas apenas na relação que mantêm com outros significantes, o que se tem não são significantes, mas relações - *o jogo referencial*. Nada escapa a esta estrutura de remetimento, ao jogo referencial. Jogo, segundo Derrida, não mais entre significantes, mas entre *rastros*, que é como ele nomeia aquilo que, em si, não é coisa alguma, pois só desempenha seu papel em função de outros rastros que não ele mesmo. A noção de *rastro* capta esta idéia de uma ausência total de apoio, de uma estrutura fixa de significação: o rastro aponta apenas para um sistema de referencialidade que, a todo o momento, se desestabiliza, se auto-abala, traduzindo a inquietude daquilo que não se entende mais como o tradicional conceito de linguagem, mas como *escritura*. Diz Derrida:

Por que rastros? (...) Obviamente, não se trata de recorrer ao mesmo conceito de escrita e de inverter simplesmente a dissimetria que colocamos em questão. Trata-se de produzir um novo conceito de escrita. Pode-se chamá-lo *grama* ou *différance*. O jogo das diferenças supõe, de fato, síntese e remessas que impedem que, em algum momento, em algum sentido, um elemento simples esteja *presente* em si mesmo e remeta apenas a si mesmo. (...) Esse encadeamento faz com que cada ‘elemento’ – fonema ou grafema – constitua-se a partir do rastro, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema.⁶

Derrida define a linguagem como um processo de domesticação da *escritura*, um processo que é, enfatizamos, inerente ao próprio movimento da *escritura*, repressão necessária para se conseguir falar de alguma coisa. Um processo de negação e denegação da ausência de significado para que se constitua algum efeito de sentido, mas um processo que, no entanto, está em constante

⁵ Daí a idéia de escritura como “significante de significante”. Cito: “Por uma necessidade que mal se deixa perceber, tudo acontece como – deixando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral (entendida como comunicação, relação, expressão, significação, constituição do sentido ou do pensamento etc.), deixando de designar a película exterior, o duplo inconsistente de um significante maior, o *significante do significante* – o conceito de escritura começava a ultrapassar a extensão da linguagem”. GR, p.8.

⁶ POS, p.32

desconstrução, pois a *escritura* em seu movimento pouco suporta as clausuras que a ela se impõem. Incluindo no dentro o fora (o significado que em toda teoria da linguagem acaba por se impor como pólo organizador do discurso), Derrida desorganiza todas as oposições que estruturam o pensamento metafísico, abrindo-as para uma alteridade radical que não habita nenhum fora, e que é captada como esta falta de apoio, de garantia, que faz da *escritura* um movimento sempre em expansão, movimento da *différance*: “Arriscar-se nada-querer-dizer é entrar no jogo e, sobretudo, no jogo da *différance* que faz com que nenhuma palavra, nenhum conceito, nenhum enunciado primordial venha sintetizar e comandar, a partir da presença teológica de um centro, o movimento e o espaçamento textual das diferenças.”⁷

Tomando como referência a afirmação de Derrida na *Gramatologia* de que “é com a ajuda do conceito de *signo* que se abala a metafísica da presença”⁸, tentaremos, a seguir, situar a importância do conceito de signo no âmbito da sua discussão sobre a escritura.

*

A argumentação inicial da *Gramatologia* diz respeito à denúncia do etnocentrismo, do logocentrismo, do fonocentrismo e do falocentrismo que caracterizam a tradição metafísica. O privilégio dado à voz, ao logos como índice da presença a si do sentido, impõe e organiza esta tradição em torno da idéia de verdade. O desejo de verdade comanda o ocidente, desejo da palavra plena, que só se manifesta através do discurso falado, quando o sentido e a voz, o pensamento e a voz, se dão numa relação supostamente sem resto. Desejo de uma tranquilidade sonhada na transparência do sentido. Desejo que denega a violência que o habita – o recalque da escritura. Desejo reativo à violência da escritura⁹. Toda uma complexidade que a desconstrução denuncia e pretende habitar. Derrida denuncia ainda o etnocentrismo de todas as teorias da linguagem, que só levam em conta as linguagens fonéticas, e, neste sentido, percebe a escritura na sua subordinação à *phoné*.

A exaustão do conceito de linguagem não determina o seu fim, mas expõe a clausura de uma época. Segundo Derrida, foi o privilégio da *phoné*, privilégio

⁷ Idem, p.21

⁸ ED, p.233

⁹ Há uma violência que habita a escritura que o logos tenta aplacar, domesticar, constituindo-se nessa violência.

que se deu como um caminho que não se podia evitar, que impôs como necessidade o pensamento da origem. Ouçamos:

O sistema do ‘ouvir-se falar’ através da substância fônica - que se *dá* como significante não-exterior, não-mundano, portanto não-empírico ou não-contingente – teve de dominar durante toda uma época a história do mundo, até mesmo produziu a idéia de mundo, a idéia de origem do mundo a partir da diferença entre o mundano e o não-mundano, o fora e o dentro, a idealidade e a não-idealidade, o universal e o não universal, o transcendental e o empírico, etc.¹⁰

Ao desejo de origem, de fundamento, de garantia, corresponde o desejo de verdade como presença plena, desejo que se encontra numa idéia de ciência que inviabiliza pensar a *escritura* como tal, já que esta contesta justamente a verdade como ideal. Pensar a escritura, diz Derrida, significa romper com aquilo em torno do qual sempre nos organizamos, significa habitar o perigo, se expor a um futuro que tem a forma da monstrosidade, do desconhecido, na medida em que rompe com a serialidade, com a linearidade na qual nos encontramos sempre absortos: a linearidade que naturalmente se apresenta quando conhecemos a origem responsável por uma descendência esperada e reconhecível. Linearidade onde o desejo de fundamento admite apenas a substituição de conceitos norteadores, num aprofundamento cada vez mais rigoroso de uma mesma lógica: a lógica da *presença*.

Com a *escritura* passamos a lidar com um futuro que não se deixa antecipar, pois que ele não tem um passado ao qual se reportar (um *presente passado*). O rompimento com a idéia de origem nos lança num *passado absoluto*, porque completamente silencioso. Afirma Derrida:

Esta passividade é também a relação a um passado, a um desde-sempre-lá que nenhuma reativação da origem poderia plenamente dominar e despertar à presença. Esta impossibilidade de reanimar absolutamente a evidência de uma presença originária, remete-nos, pois, a um passado absoluto. É isto que nos autorizou a denominar rastro o que não se deixa resumir na simplicidade de um presente.¹¹

Se não há origem, é impossível antecipar, calcular o futuro. E o futuro que não podemos calcular está sempre *por vir*, como irredutibilidade do movimento da escritura, da *différance*. A afirmatividade – e não positividade - da escritura se encontra no seu movimento de pura remissão, onde o sentido (de um texto) não

¹⁰ GR, p.9

¹¹ GR, p.81

tem nunca uma origem para a qual possa retornar, mas apenas a promessa de um significado futuro que jamais se fará presente. Esta é a idéia de *disseminação*, que pode, no pensamento derridiano, ser um outro nome para a *escritura*. Disseminação e não polissemia, pois ela, a escritura, nada tem a ver com a idéia de uma riqueza ou profusão de sentidos que sempre poderiam fazer o caminho de volta, tomando como garantia uma fonte primeira. A disseminação traduz a *escritura* como uma vocação louca da linguagem, como a possibilidade de perdição sem volta, como a promessa que ela é, em permanente renovação. A idéia de disseminação, portanto, nos permite pensar uma desorientação que explode e se pulveriza numa infinidade de encaminhamentos: ela confirma que não há origem para o signo, ou melhor, para o *rastro* derridiano.

O pensamento metafísico, como já dissemos, se faz através do jogo de oposições, sendo a oposição fala/escritura, segundo Derrida, aquela que amarra todas as outras, fazendo, portanto, com que o conceito de signo tenha um papel fundamental. O desconstrutor sempre deixou claro como este pensamento opositivo implica uma hierarquização, onde um dos lados da oposição domina e comanda o outro. Na teoria da linguagem, a fala, o significante fônico, é entendido como o que se encontra mais próximo do significado, do sentido, e que sempre esteve no comando. E é através do conceito de signo que podemos questionar esta oposição que caracteriza todas as teorias da linguagem. A passagem de signo para *rastro*, em Derrida, resulta deste questionamento. Na *Gramatologia*, é através de Saussure que ele faz esta passagem, advertindo que, mesmo entre os conceitos que marcam e comandam uma época, é sempre possível haver uma abertura por onde se vê “um brilho de além clausura”. O conceito de signo, ao mesmo tempo que determina o pensamento ocidental como um logocentrismo e um fonocentrismo, abre para a sua desconstrução. Como?

3.2

Derrida e Saussure: para além do signo

De acordo com Derrida, o pensamento de Saussure segue a tradição que tem início em Platão e Aristóteles, passando por Rousseau, para vir a se redizer no nosso tempo, sem conseguir, no entanto, evitar as brechas por onde se insinua a *escritura*. Uma tradição que “se estreitava ao redor do modelo da escritura

fonética e da linguagem de palavras”,¹² e que, segundo Derrida, encontra em Aristóteles a sua referência exemplar. Derrida cita Aristóteles: “Os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma, e as palavras escritas, os símbolos das palavras emitidas pela voz”.¹³ Para o filósofo grego, a *phoné*, está imediatamente próxima dos *estados da alma*, os quais refletem as coisas por uma semelhança natural. Assim, o *logos*, como uma primeira convenção, guarda um caráter especial por sua proximidade àquilo que reflete naturalmente as coisas. Os estados da alma são tão naturalmente o reflexo das coisas que muitas vezes, em Aristóteles, ele é esquecido, apagado, um esquecimento, uma supressão, que tem como efeito o fortalecimento do vínculo entre as coisas e a voz. Neste contexto, a escritura será sempre secundária, terá sempre um caráter representativo, será sempre aquilo que “fixa signos que se ligam a signos”.

A idéia de signo guarda desde sempre o caráter de derivação, tanto na palavra falada quanto na escrita. Porém, o que assistimos em toda a tradição ocidental, é que, na fala, o predicado de derivação, de secundariedade, é velado pela proclamada proximidade entre, por exemplo, a voz e os estados da alma, em Aristóteles, *entre a voz e o significado*, em Saussure. O ouvir-se falar (o sujeito reflexivo afetando-se a si mesmo), a proximidade da voz com o sentido apaga o significante fônico conferindo uma ilusão de presença imediata do sentido, uma ilusão que, diz Derrida, é a condição da verdade como o valor supremo da metafísica. O apagamento do signo na voz delega a qualidade “secundária” e “derivada” apenas para a escritura.

Derrida nos mostra na *Gramatologia*, e em todos os textos do início da sua trajetória, a potência do discurso de rebaixamento da *escritura*. Ser derivada implica em ser rebaixada, pervertida e perigosa, pois que tem o poder de desviar o sentido, distanciando-o da sua fonte, da sua origem: o discurso falado. Esta mesma postura quanto à derivação da escritura é preservada pela lingüística moderna. Saussure também se refere à escritura como algo perverso, subversivo, que tenta impor suas regras à linguagem. Porém, alerta Derrida, é com o conceito de signo estabelecido por Saussure que se evidencia a exaustão da manutenção apaziguadora da dicotomia fala/escritura. Derrida nos leva a acompanhar o

¹² GR, p.37

¹³ GR, p.37.

lingüista na sua desestabilização do conceito tradicional de signo, exigindo, no entanto, um ir além de Saussure.

A *Gramatologia* destaca dois aspectos positivos da crítica saussureana “ao padrão do significado transcendental”. Primeiramente, Saussure se afasta da tradição ao reunir, no conceito de signo, o significado e o significante como duas faces de uma mesma produção, afirmando o caráter convencional, arbitrário, de todo signo. O segundo aspecto se reporta à questão da *diferença*, estrutural à idéia de significante. Citamos Duque-Estrada:

Com a trama de diferenças que o próprio conceito de significante supõe, abala-se também o suposto vínculo estreito entre o significado e a sua expressão fonética, como se neste vínculo residisse um traço universal da linguagem. Abre-se, com isto, a possibilidade de vir a se afirmar a própria trama diferencial de ‘significantes’ (com aspas, já que nada são fora desta trama diferencial), que constitui a formalização, ou seja, a articulação de ‘significantes’ em sua referencialidade pura e simples, anterior ao substancialismo (ideal) do significado e (material) do significante.¹⁴

Há uma heterogeneidade própria ao signo, onde a ordem do significante nunca é contemporânea da ordem do significado, mas há, sobretudo, um desejo de presença, a “inelutável nostalgia da presença” apontada por Spivak e à qual já nos referimos, que leva a uma violenta recomposição através da declaração de que o signo “traz sempre a presença do significado”. Nas palavras de Spivak:

Uma maneira de satisfazer a paixão pela unidade é dizer que, no interior do signo fônico (...) não há estrutura de diferença; e esta não-diferença é sentida como presença a si [*self presence*] no silencioso e solitário pensamento do *self*. Este é um argumento tão familiar que, poderíamos aceitá-lo prontamente, se não pararmos para pensar sobre ele. Mas se o fizéssemos, notaríamos, que não há razão necessária para que um som particular deva ser igual a um ‘pensamento ou coisa’; e que este argumento se aplica mesmo quando se fala silenciosamente consigo mesmo. Saussure estava assim obrigado a indicar que o significante fônico é tão convencional quanto o gráfico.¹⁵

O pensamento saussureano convive com duas formas de violência: a violência da exposição da alteridade que habita o signo, e o recalque violento desta mesma alteridade ao repetir a tradição, perpetuando a hierarquia entre fala e escritura. Segundo Derrida, por ainda estar preso ao conceito de *signo*, Saussure não pode levar ao extremo aquilo que o seu pensamento possibilita. O lingüista,

¹⁴ DUQUE-ESTRADA, P.C. – *Derrida e a escritura*, p.21

¹⁵ SPIVAK, *Prefácio*, p.xvi. Ligeiramente modificada.

então, confirma a tradição dando continuidade ao desejo de *presença*. Daí a necessidade de ir além de Saussure.

Quando se questiona sobre o signo, o lingüista leva em questão apenas a palavra falada, onde o pensamento e o som se vinculam perfeitamente, serenamente; a escritura, que perturbaria esta ligação, é excluída. Com o propósito de definir o objeto da lingüística, de circunscrever seu campo para efetivá-la como ciência, Saussure - seguindo toda a tradição que o sustenta -, só leva em conta a escritura fonética, aquela sobre a qual a lingüística pôde mesmo se instaurar. Sendo língua e escritura dois sistemas distintos, a segunda tem a função, apenas, de representar a primeira. Como um duplo da voz, a escritura fonética pode ser posta, com segurança, no exterior do campo que pretende estabelecer. Com esta decisão, Saussure, segundo Derrida, tem como objetivo preservar a integridade do “sistema interno da língua”. Mas o que complica um pouco as coisas é o fato que, mesmo na exterioridade do sistema, a escritura não pode ser deixada de lado. Como técnica perigosa, “ferramenta imperfeita”, ela persiste ameaçando o sistema. É como um alerta a esta ameaça que Saussure se refere à escritura, sempre tentando neutralizar seu poder de perturbação, de inquietação; o seu mal viria, justamente, da sua exterioridade que ameaça a integridade do sistema. No entanto, adverte Derrida:

é quando não lida com a escritura que Saussure libera o campo de uma gramatologia geral. Aquilo que foi definido como o fora da linguagem é sua primeira e íntima possibilidade. Então no discurso saussuriano se inscreve: a própria escritura como origem da linguagem.¹⁶

É interessante - observa Derrida – perceber como a secundariedade da escritura é o que leva à sua exclusão e, com isto, a transformá-la em eterna ameaça, naquilo que deve ser neutralizado para assegurar o bom funcionamento do sistema. O caráter derivativo, desvio da presença, declinação, queda, sempre figura o mal, a desordem.¹⁷ Mas para a desconstrução, é importante lembrar, o que vem de fora só é perigoso por que já habita o dentro, não há uma fronteira tão rigorosa que garanta esta oposição, e este é o verdadeiro perigo impossível de excluir. Há contaminação do fora no dentro, de modo que nenhuma postura reativa, de exclusão, pode aí ter sucesso. Essa contaminação, do dentro pelo fora,

¹⁶ GR, p.53. Ligeiramente modificada.

¹⁷ Já falamos desta violência inerente à estrutura hierárquica da oposição, lembrando também seu efeito moralizador.

compromete toda hierarquia, embaralhando o original (fonte) e o derivado e, conseqüentemente, toda orientação do pensamento, privando-o da segurança das oposições.

Quanto ao perigo, é melhor imaginar que ele vem de fora, mas é a partir do dentro mesmo que ele tem lugar. Por isso, o processo desconstrutor, vale a pena lembrar, não é um gesto consciente, que nasce de uma vontade, mas aquilo que insidiosamente habita a linguagem e a impulsiona.

Toda uma postura de cunho moral se apresenta quando se trata de proteger-se da ameaça do que vem de fora, lembra o desconstrutor. Assim se mostra o repúdio à *escritura*, presente desde Platão e renovado na lingüística moderna. A tradição ocidental alinha o verbo ao logos, ao sopro, ao espírito e afasta a escritura associando-a à matéria sensível, à exterioridade artificial, à vestimenta, ao disfarce, à técnica perversa que contamina a língua.

Saussure, ao mesmo tempo em que é o lingüista “do arbitrário” do signo, fala sempre de um *liame natural* entre sentido e som, de “uma *natureza* das relações entre signos lingüísticos e signos gráficos”. A idéia de liame natural, contradizendo a tese da arbitrariedade do signo, é o que mantém a subordinação da escritura à fala, e as supostas tentativas da primeira se impor à segunda são vistas como “pecados”, como rupturas com o natural. Diz Derrida:

Este liame natural do significado (conceito ou sentido) ao significante fônico condicionaria a relação natural subordinando a escritura (imagem visível, diz-se) à fala. É esta relação natural que teria sido invertida pelo pecado original da escritura: ‘a imagem gráfica acaba por se impor à custa do som...e inverte-se a relação natural’.¹⁸

Derrida aponta como a moralidade é sempre requisitada quando se trata de um não delineamento claro das fronteiras. Para ele, o que ameaça a linguagem é a sua própria violência denegada no jogo das oposições. Para a tradição, com seu desejo de unicidade, de transparência e verdade, é impossível conviver sem limites bem definidos, pois deste modo, percebida como vinda de fora, a ameaça parece menos violenta, mais possível de ser enfrentada: “uma armadilha artificial dissimulada na natureza”. Artificio da técnica contra a espontaneidade de um logos sempre presente a si. Derrida pontua: Se a tese do arbitrário do signo tem que conviver com o *liame natural entre som e pensamento, a relação natural*

¹⁸ GR, p.43

entre o signo fônico e o signo gráfico é repudiada no momento mesmo em que se coloca.

O signo como convenção deveria proibir a distinção entre signo lingüístico e signo gráfico. Se todos os signos são considerados imotivados, como pensar uma hierarquia entre eles? Como pensar um liame natural entre voz e significado? E, diz Derrida, se escritura significa *inscrição, fixação de uma instituição imotivada*, todo *signo é escritura*. Este espaço de possibilidade de inscrição, instituição, emissão de signos, é o que a desconstrução nos traz como *escritura*. Na desconstrução, só podemos pensar em instituição se pensarmos *inscrição - espaçamento* que se abre na possibilidade da marca. Derrida:

A escritura não é signo do signo, a não ser que o afirmemos, o que seria mais profundamente verdadeiro, de todo signo. Se todo signo remete a um signo, e se ‘signo de signo’ significa escritura, tornar-se-ão inevitáveis algumas conclusões, que consideraremos no momento oportuno.¹⁹

A tese de arbitrário do signo abole também a possibilidade do signo ser imagem de alguma coisa: o grafema não pode ser uma imagem do fonema e o próprio do signo é não ser imagem.

3.3

Derrida e Nietzsche: para além da metáfora

É impossível desconhecer mais a virulência do pensamento nietzschiano. (...) Nietzsche *escreveu* o que escreveu. Escreveu que a escritura – e em primeiro lugar a sua – não está originariamente sujeita ao *logos* e à verdade.²⁰

Na *Gramatologia*, Derrida evoca a radicalização que os conceitos de *interpretação, perspectiva, avaliação e diferença* recebem no contexto do pensamento nietzschiano, isto, afirma, porque ele não permaneceu

simplesmente (junto com Hegel e como desejaria Heidegger) na metafísica, [o pensamento nietzschiano] teria contribuído poderosamente para libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação com referência ao *logos* e ao conceito conexo de verdade ou de significado primeiro, em qualquer sentido em que seja entendido. A leitura e portanto a escritura, o texto, seriam para Nietzsche operações ‘originárias’ (...) com respeito a um sentido que elas não teriam de transcrever ou de descobrir inicialmente, que portanto não seria uma verdade

¹⁹ GR, p.52

²⁰ Idem, pp.23-24

significada no elemento original e na presença do *logos*, como *topos noetós*, entendimento divino ou estrutura de necessidade apriorística.²¹

Derrida propõe a existência de uma teoria da linguagem como a chave para a leitura da obra de Nietzsche, isto porque a abordagem nietzschiana da linguagem solapa, incontestavelmente, as certezas e dogmas da metafísica. Neste sentido, Derrida faz retornar o Nietzsche que não pensa a linguagem enquanto meio de significação, de revelação da verdade da coisa à qual ela se refere, mas que defende o seu caráter metafórico, impróprio. Para Nietzsche, a linguagem é um processo de tradução de uma mensagem para outra, não tendo nenhuma verdade supra-sensível a ser atingida; como explica em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*²², a produção metafórica é localizada já no nível da percepção da excitação nervosa: “O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em som.”²³ Deste modo, para Nietzsche, qualquer sensação já é metafórica, tudo já é, de saída, figurativo:

Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova. (...) Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neves e flores, e, no entanto, não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem.²⁴

O caráter metafórico da linguagem a situa como um artifício num mundo de artifícios. Há um componente ardiloso que a linguagem guarda para sempre, que é a marca do seu nascimento ambíguo. Todas as linguagens são metafóricas, inadequadas, se pensamos adequação como dizer a essência da coisa.

A apreensão da linguagem como metafórica determina todo o pensamento nietzschiano. O homem, para perceber o mundo, cria imagens, sendo, neste sentido, um animal metafórico e dissimulador, sendo a linguagem um lugar de luta (a retórica), arte retórica de sedução e persuasão. Se não há nada anterior à metáfora, não há origem, mas há, ressalta Nietzsche, o *esquecimento* da experiência primitiva, singular, que a criou. E é a partir deste

²¹ Idem, pp.22-23

²² NIETZSCHE, F. – *Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-Moral*. In: *Nietzsche – Vida e Obra*, traduzido por Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1983, pp. 43-52.

²³ Idem, p.47

²⁴ Ibidem

esquecimento que pode ser criado o conceito que permite uma regularidade, uma normatização. Para Nietzsche, o princípio de identidade é convencional, posterior à multiplicidade, esta sim, primária. Ele nasce de uma necessidade de identidade, de uniformização, que determina o sacrifício da multiplicidade:

Todo conceito nasce por igualação do não igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza houvesse algo, que fosse ‘folha’, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas (...), mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial.²⁵

O esquecimento é correlato da atividade metafórica, é ele que permite, para além da experiência singular, a generalização do conceito; é do esquecimento do metafórico que nasce o desejo de verdade:

Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente *por essa inconsciência*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade.²⁶

Se o *próprio* da linguagem é o metafórico, o que interessa a Nietzsche são as figuras da retórica, os *tropos*, entendidas como paradigma mesmo da linguagem; o caráter não expressivo desta suspende a necessidade de se pensar um próprio para ela. O importante são os deslocamentos que denotam suas quebras, e não o fato de expressar. Se a linguagem, antes, tirava sua autoridade do próprio, é esta autoridade mesma que Nietzsche vem questionar.

Em *Nietzsche et la Métaphore*²⁷, Sarah Kofman afirma que a atividade metafórica faz uma unidade com a atividade da vontade de potência. O que está em jogo é a substituição em Nietzsche de *metáfora* por *perspectiva*, substituição que, segundo Kofman, ocorre a partir de *Humano demasiado humano*, e que possibilitará uma outra abordagem da essência, do próprio. Se à metáfora ainda corresponde um resquício metafísico, pois ela se define como oposição ao *próprio*, prestando contas, portanto, à lógica binária (à oposição próprio/impróprio), com a idéia de interpretação, Nietzsche se distancia de vez

²⁵ Idem, p.48

²⁶ Idem, p.49

²⁷ KOFMAN, Sarah - *Nietzsche et la Métaphore*. Paris: Galilée, 1984.

deste jogo, propondo uma nova cena para se apreender a linguagem. O valor desta substituição é reforçar a metáfora como *texto*, produto de uma perspectiva singular, *interpretação* que põe um sentido, de afirmação ou de negação. O importante é ser sentido imposto por uma *vontade*, e não mais referido a uma essência do mundo, a um próprio.

O que nos interessa aqui é sublinhar este afastamento em relação à pretensão de uma essência que não se refira à afirmação de uma vontade determinada: “Atribuir metaforicamente um próprio é se conferir pelo mesmo gesto a propriedade da coisa”.²⁸ Como explicita Kofman, com este gesto, Nietzsche afasta a idéia de um texto original do qual os textos humanos são interpretações, e passa a trabalhar com a hipótese da vontade de potência, segundo a qual cada *texto* é produto de uma vontade que se afirma e que se impõe através do domínio de outras interpretações: “... todo desejo tende a impor suas avaliações como absolutas, tende a dominar, é ‘filósofo’”.²⁹ Assim, colocar a questão da essência, questão primária da filosofia, já é impor uma interpretação. Ainda em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche nos diz a propósito da verdade:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas e enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu de que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.³⁰

Spivak, em seu já mencionado prefácio, comenta como Derrida partilha tanto da desconfiança nietzschiana a respeito do valor de verdade “... do sentido e do ser, do ‘sentido do ser’, do conceito de (...) significado primeiro”³¹, quanto da idéia de que o discurso filosófico como discurso formal, retórico, figurativo seja algo a ser decifrado. Porém, Derrida não é Nietzsche, e se afasta deste, explicita Spivak, quando reconhece que estender tão vastamente a metáfora pode, simplesmente, fazer dela o nome do processo de significação, e não mais potência

²⁸ Idem, p.122

²⁹ Ibidem

³⁰ NIETZSCHE, F. - *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. p.48.

³¹ SPIVAK – Prefácio, p.xxii.

crítica deste mesmo processo; diz ela ainda: “Seria mais aceitável se Nietzsche tivesse posto metáfora, figuração, interpretação ou perspectiva (...) ‘sob rasura’”.³²

Sustentar a metáfora como potência crítica, equivale, em Derrida, a não denegar a relação desta com a morte. Em *A Mitologia Branca*³³, esta relação é enfocada para sinalizar como o processo metafórico, como desvio, torção, aponta para uma cisão original, determinando uma origem que não se diz mais como “coincidência da presença e do acontecimento inicial”³⁴, mas como impossibilidade mesma desta coincidência. A metaforicidade, como condição de produção de sentido, reconhece este como desde sempre secundário, efeito de um desvio original que o corta da fonte, ou melhor, onde a fonte é esta secundariedade mesma. Citamos Derrida:

O sentido próprio deriva da derivação. O sentido próprio ou o sentido primitivo (...) não é simplesmente a fonte mas o efeito deportado de um rodeio, retorno ou desvio. Aparece em segundo em relação aquilo a que parece dar origem, para aí medir um desvio e uma partida. A própria fonte constitui o efeito daquilo pelo que passa (como) sendo a origem.³⁵

Na origem, o que há, portanto, não é um sentido, um significado transcendental, mas sim alteridade radical, *morte* - como ausência para além de qualquer efeito de presença -, e a esta morte original - que escapa à oposição vida/morte, pois não há nada que lhe anteceda - responde o processo de significação, processo essencialmente denegatório da ausência que o requisita, inebriante na sua sedução de plenitude. Derrida, lembrando a morte como origem, morte que dá a vida, pinta com cores mais sombrias a afirmatividade nietzschiana. Embora haja uma violência original tanto no desconstrutor quanto no filósofo da vontade de potência, em Derrida, a violência “corta a ‘obra’ da sua fonte e imprime-lhe a partir daí uma duração de *sobrevida*³⁶ necessariamente *discreta* e *descontínua*”.³⁷ A vida não se impõe mais como valor primordial, mas é apenas *sobrevida* no seu comércio eterno com uma origem que nunca se apresenta.

³² Idem, p.xxiv. Ligeiramente modificado.

³³ DERRIDA, J. – A Mitologia Branca a metáfora no texto filosófico. In: *Margens da Filosofia*. Doravante referido como MB(MF)

³⁴ MB(MF), p.378

³⁵ Idem, p.363

³⁶ Grifo meu.

³⁷ MB(MF), p.361

Gostaríamos, no entanto, de precisar que as reservas derridianas a Nietzsche não se estendem ao abalo que o seu pensamento impôs à questão do sujeito e da consciência, comovendo e desestruturando toda certeza metafísica. Principalmente, para o pensador da *différance*, sem Nietzsche, e este é o ponto que damos relevância, a questão do texto como nos é imposta atualmente não seria possível. A vontade de potência como pulsão de apropriação, impulso para conquistar, dominar, tornar conhecido, se impõe, explica Spivak, como “... um processo de constante deciframento-figuração, interpretação, significação através da aparente identificação”.³⁸

3.4

Derrida e Austin: para além da comunicação

Em *Assinatura Acontecimento Contexto*³⁹, conferência pronunciada em 1971 em Montreal, num evento que tinha como tema *a comunicação*, Derrida atravessa os textos de Condillac, Husserl e Austin para questionar o conceito de comunicação, que encerra o ideal de comunicar “um conteúdo determinado, um sentido identificável, um valor descritível”⁴⁰, um ideal que indica a vinculação da comunicação com o campo da semiótica, da linguagem e do simbólico. O desconstrutor lembra a polissemia guardada no termo *comunicação* justamente para mostrar que ele abre um “campo semântico que, precisamente, não se limita à semântica, à semiótica e menos ainda à lingüística”.⁴¹ Escutemos:

Aqui, um recurso pelo menos provisório à linguagem ordinária e aos equívocos da língua natural ensina que se pode, por exemplo, *comunicar um movimento* ou que um abalo, um choque, um deslocamento de *força* pode ser comunicado – entendemos: propagado, transmitido. Diz-se também que lugares diferentes ou distantes podem comunicar-se entre si por tal passagem ou tal abertura. O que se passa então, o que é transmitido, comunicado, não são fenômenos de sentido ou de significação. Não se trata, nesses casos, nem de um conteúdo semântico ou conceitual, nem de uma gravação semiótica, menos ainda de uma troca lingüística.⁴²

³⁸ SPIVAK, Prefácio, p.xxiii.

³⁹ DERRIDA, J. – *Assinatura Acontecimento Contexto*. In: *Limited INC.*, traduzido por Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papirus, 1991, p.11, doravante referido como AAC. Este texto foi primeiro publicado em *Margens da Filosofia*. Optamos por ter como referência o texto que se encontra em *Limited INC.*

⁴⁰ AAC. p.11

⁴¹ Idem, p.12

⁴² Idem, p.12

O “alargamento” da idéia de comunicação, para além do âmbito da linguagem, dita o interesse derridiano pela teoria do filósofo inglês John Austin - *Teoria dos atos de fala* -, onde a comunicação é entendida como um *deslocamento de forças*, como uma *operação que produz um efeito*. Alargamento que rompe com a ligação privilegiada da comunicação com o campo do sentido, e, portanto, com a lingüística. Em *Assinatura Acontecimento Contexto*, mais especificamente, veremos que, tomando a asserção clássica da idéia de *escritura* como *meio de comunicação*, Derrida vai abalar a tradicional relação *escritura/comunicação*, vinculando-as de um modo tal que a primeira (estrutura grafemática em geral) se impõe, como afirma, como o *meio* mesmo onde “efeitos de comunicação semântica poderão ser determinados como efeitos particulares, secundários, inscritos, suplementares”.⁴³ A *escritura*, como extensão da linguagem oral, é tradicionalmente definida como um meio de comunicação que tem, como especificidade, que ser estabelecida na ausência do destinatário. Esta ausência que qualifica a *escritura* é, para a desconstrução, aquilo mesmo que possibilita todo signo, toda marca. Queremos ressaltar, de imediato, que é a *escritura* - com a ausência do destinatário, com o fato de supor de início esta ausência e ser isto mesmo o que a efetiva -, que abre e aponta vigorosamente para a desconstrução do ideal comunicativo, com o seu desejo de presença, transparência e univocidade de sentido; desejo que partilham tanto os que identificam *comunicação* com *transmissão de sentido*, quanto teorias como a de Austin, a qual, escapando do âmbito lingüístico (do sentido), não escapam, no entanto, do ideal de presença, de consciência total. Deste modo, a *escritura* deixa de pertencer ao âmbito da *comunicação*, e é no *campo geral da escritura*, de uma *grafemática geral*⁴⁴, que podemos falar de *efeitos de comunicação*. Derrida resume assim seu projeto:

(Assinalo aqui entre parênteses que, nesta *comunicação*, vai se tratar, já se trata do problema da polissemia e da *comunicação*, da disseminação – que oporei à polissemia – e da *comunicação*. Num momento, um certo conceito de *escrita* não poderia deixar de intervir, para se transformar e, talvez, para transferir a problemática.)⁴⁵

⁴³ Idem, p.13

⁴⁴ Nesta mesma seção retornaremos à questão do grafema, adiantamos que o grafema é uma marca sem origem.

⁴⁵ AAC, p.12.

A tese de *Assinatura Acontecimento Contexto* pode, ainda, ser sintetizada assim: a polissemia do termo comunicação sofre uma redução sempre que ela é definida, apropriada⁴⁶ por um determinado contexto. São muitos os contextos em que se pode entendê-la, como, por exemplo⁴⁷, o acesso entre coisas distantes (uma ponte que comunica as duas margens de um rio), transmissão de energia, propagação de um abalo, deslocamento de forças, como comunicação de um movimento, comunicação de débito ou de culpa. Derrida, contudo, pretende desconstruir a própria idéia de comunicação, para além da sua apreensão por um certo contexto, e, além disso, é a idéia mesma de contexto que passa a ser questionada por ele. Também aqui encontramos o problema da sua redução. Há um “conceito rigoroso de contexto”? Podemos completamente determinar seus limites? Para o desconstrutor, um contexto não pode ser completamente determinável, “saturável”, e esta indeterminação teria um efeito duplo: o primeiro, apontar para a insuficiência teórica do próprio conceito e o segundo, promover a inversão que percebe a comunicação como apenas um efeito no *campo geral da escritura*. Vejamos como.

Derrida elege o Condillac do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* como representante da perspectiva tradicional (que entende comunicação como transporte de um sentido unívoco) porque, como diz, “uma reflexão *explícita* sobre a origem e a função da escrita (...) organiza-se aqui num discurso filosófico que, desta vez, como toda filosofia, pressupõe a simplicidade da origem, a continuidade de toda derivação, de toda produção, de toda análise, a homogeneidade de todas as ordens”.⁴⁸ A escritura, segundo esta perspectiva, constitui apenas uma *extensão* da comunicação oral e gestual e é no fato de ser *extensão*, de estar distanciada da fonte e, portanto, do sentido, que reside o seu “mal”. Derrida chama a atenção para a idéia de *extensão* que importa na suposição de um espaço homogêneo no qual a transmissão do sentido é possível sem nenhuma interferência ou afetação, a não ser por algo da ordem de um acidente. Os limites que se imporiam, aqui, à comunicação, seriam apenas de espaço e de

⁴⁶ A questão da apropriação leva ao que mais nos interessa nesta tese. O deslocamento derridiano para um pensamento da escritura se faz pela sustentação de que toda apropriação é uma operação que deixa um resto inapreensível. Este resto não permite que nenhuma apropriação se feche, desenhe com segurança os seus limites. Isto que não é assimilável é outro em relação ao movimento de apropriação; isto resiste e instiga o desejo; isto resiste a toda interiorização, a todo pertencimento. A questão de um luto impossível invade o pensamento.

⁴⁷ Cf. Dicionário Houaiss de língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001

⁴⁸ AAC, p.14.

tempo. O desconstrutor ressalta como esta mesma lógica tradicional de abordagem da escritura como comunicação derivada persiste na concepção austiniana, na medida em que ela, mesmo produzindo o deslocamento para fora do âmbito da semiologia ou da lingüística, preserva ainda o ideal de transparência e univocidade de sentido, com a hierarquização que tal ideal impõe. No tocante ao lugar que a escritura ocupa, a *teoria dos Atos de Fala* não promove nenhum efeito renovador, desrecalcante. Ao contrário, a violência que é sempre exercida sobre a escritura se renova⁴⁹. Em Austin, como ainda veremos nesta seção, a escritura é um parasita da linguagem ordinária.

Mas voltemos a Condillac, em cuja obra, afirma Derrida, a escritura está subordinada à “autoridade da categoria da comunicação”. Escrevemos porque temos algo a comunicar - as nossas idéias, os nossos pensamentos, as representações -, e inventamos o meio para fazê-lo: a escritura. Neste sentido, comunicação e expressão se associam à representação: “O caráter representativo da comunicação escrita - escrita como quadro, reprodução, imitação de seu conteúdo - será o traço invariante de todos os progressos por vir”.⁵⁰ Como especificidade da escritura, como meio de comunicação, o lingüista francês destaca a ausência do destinatário: *escrevemos para alguém que não está presente*. Derrida vai ressaltar que se há ausência, ela é também do emissor - Condillac não se refere a ela -, que abandona o seu texto a uma destinação sem controle e à produção de efeitos, no seu percurso, que não podem ser restituídos a nenhuma fonte, a nenhuma origem. Derrida conclui que a ausência - com todas as implicações ligadas a ela, implicações que, enfatiza, participam da estrutura mesma da linguagem -, não é discutida por Condillac. Nele, afirma Derrida, uma concepção clássica de ausência se impõe enquanto:

modificação contínua, uma extenuação progressiva da presença. A representação *supre* regularmente a presença. Mas, articulando todos os momentos da experiência enquanto ela está engajada na significação (‘suprir’ é um dos conceitos operatórios mais decisivos e mais freqüentes que operam no *Ensaio* de Condillac), essa operação de suplementação é exibida não como ruptura da presença mas como reparação e modificação contínua, homogênea, da presença na representação.⁵¹

⁴⁹ Violência sobre a escritura como estratégia de evitar a violência da escritura: força disruptiva que rompe qualquer limite; contenção de violência que engendra e perpetua todas as violências.

⁵⁰ AAC, p.16

⁵¹ Idem, pp.16-17

Derrida afirma que Condillac, assim como todos os ideólogos franceses, aborda o signo “como uma representação da idéia que representa a coisa percebida”⁵², a comunicação como o veicular de uma “representação como conteúdo ideal (o que se chamará o sentido), e a escritura como uma espécie dessa comunicação geral”.⁵³ Deste modo, entrevê-se que a abordagem de Condillac é toda ela atravessada por uma ausência.

É pelo questionamento desta ausência, apenas indicada pelo lingüista, que Derrida atravessa seu texto para explorar o que nele não é enfrentado. Há uma originalidade na ausência que especifica a escritura? Uma originalidade em relação à ausência que todo signo já comporta? Esta ausência que especifica a escritura é a que caracteriza o próprio signo? Como diz Derrida: “... é preciso que a ausência do campo da escritura seja de um tipo original, se se quer reconhecer alguma especificidade quanto ao signo escrito”.⁵⁴ Se a ausência que a escritura testemunha é a mesma que caracteriza todo signo, a escritura apenas expõe aquilo que é estrutural a toda marca, *expõe o que o signo dissimula: a ausência*. A escritura, portanto, abre um campo ditado pela sustentação de uma relação com uma ausência. Campo que, para Derrida, é o do rastro inscrito, do grafema, da marca enquanto irrupção da alteridade. A escritura não seria mais uma espécie de comunicação, mas nomearia todo o campo do signo, qualificado agora por esta relação com a alteridade. Campo de uma grafemática geral, para pensá-la, Derrida diz ser necessário se voltar para o discurso clássico para caracterizar a ausência que este discurso só reconhece no âmbito restrito da escritura entendida em seu sentido tradicional. Continuamos.

A escritura avança sem a presença do destinatário. Para a desconstrução, a escritura *requer* a ausência do destinatário, pois uma escritura que só é legível na presença do destinatário não seria propriamente escritura: só a *ausência absoluta* do destinatário faz com que a escritura tenha sua função: ser legível, repetível, *iterável*. A idéia de que todo discurso pode ser retirado do seu contexto *original* e continuar a ser legível vem justamente esvanecer esta concepção de originalidade do contexto. Sendo assim, a escritura evidencia uma ausência radical que está

⁵² Idem, p.18

⁵³ Ibidem

⁵⁴ Ibidem

sempre dissimulada na fala. Só esta ausência permite a sua legibilidade enquanto tal (repetibilidade), constituindo-se, portanto, como uma escritura. Mais do que isto, a ausência do emissor e o fato do discurso funcionar mesmo fora do seu contexto original participam igualmente desta mesma lógica. A repetição (legibilidade) vinculada a uma “ausência radical”⁵⁵ e não a uma presença é o que constitui a *iterabilidade* de uma escritura, sua legibilidade, sua repetibilidade.

Em outros termos, a *iterabilidade* é a repetição mesma enquanto tal fora do padrão da presença. Numa palavra, o que o conceito de *iter* quer dizer é que o originário é a repetição e não uma presença repetível: *a repetição é originária*. Iterabilidade constitutiva da marca⁵⁶, que diz aquilo que a qualifica enquanto marca, a sua *repetibilidade*. Há, portanto, sempre já repetição, pois a legibilidade não é devedora de nenhum significado transcendental, exterior e assegurado da significação, mas sim do *código*⁵⁷ que estrutura todo discurso.

Toda escritura, diz Derrida, é regulada por um código e nenhum código é secreto, posto que guarda, sempre, a possibilidade de ser repetido, de suas marcas serem identificadas. A morte do destinatário se inscreve “na própria estrutura da marca”, do *rastro*. Daí que toda estrutura de significação, toda marca, guarda esta ausência como o que a possibilita. Assim para a desconstrução, a ausência deixa de ser uma característica específica da escritura - no sentido tradicional do termo - , para se afirmar como um traço estrutural da escritura mesma, para além do conceito de linguagem. O que há é escritura, o que há são rastros; rastros, sempre de uma alteridade que não se confunde com uma alteridade presente alhures. A “morte” (ausência radical) do destinatário acompanha a morte do emissor. Assim, para Derrida, os traços que são reconhecidos como peculiares à escritura são generalizáveis, não só “para todas as ordens de ‘signos’ e para todas as línguas em geral, mas até, para além da comunicação semiolinguística, para todo o campo

⁵⁵ Escrito entre aspas, pois não é uma modificação da presença - ela é melhor entendida como rastro, que escapa à oposição presença/ausência. Esta ausência derridiana situa o tema da alteridade radical.

⁵⁶ Como veremos, existe uma relação intrínseca entre iterabilidade e marca. A marca não é a representação originária, mas é uma instância grafemática que sinaliza a efetivação da repetição. Rastro.

⁵⁷ Para enfatizar o caráter primeiro da repetição em relação ao conteúdo semântico, Derrida chama de código todo e qualquer texto (toda estrutura de significação) legível e reconhecível enquanto tal. O código permite um tratamento dos textos fora da ilusão do significado transcendental.

daquilo que a filosofia chamaria de experiência ou de experiência do ser: a dita ‘presença’.”⁵⁸

Que traços são esses que fazem parte de qualquer determinação clássica do conceito de escritura? Derrida os apresenta: em primeiro lugar, a permanência⁵⁹ e *iterabilidade* para além do sujeito, e, em segundo lugar, uma *força de ruptura*, uma força que é a própria estrutura da escritura. Em outras palavras, trata-se da ruptura com o contexto original, já que, enquanto marca, ela funciona, isto é, mostra-se repetível, desde o início, fora do seu pretense contexto de origem. A escritura, irrompendo, rompe com seu contexto, ou seja, com “o conjunto de presenças que organizaram o momento de [sua] inscrição”.⁶⁰ No momento em que se escreve, desloca-se do contexto - por isso pode ser repetida -, e a escritura se encontra em “deriva essencial”. Em terceiro lugar, Derrida acrescenta a questão do “espaçamento que constitui o signo escrito”. *Espaçamento* como surgimento das marcas, das lacunas entre elas, do entre que as separam numa cadeia contextual, espaçamento também como separação da marca de qualquer referente: “de todas as formas de referente presente (passado ou vindouro, na forma modificada do presente passado ou por vir), objetivo ou subjetivo”.⁶¹ O espaçamento é a irrupção⁶² da marca e não a lacuna como negatividade. Estes predicados estão presentes em toda forma de linguagem, constituem qualquer linguagem e mesmo qualquer experiência. Para Derrida a possibilidade estrutural de romper com qualquer referente, qualquer significado, qualquer contexto, faz de toda marca “um *grafema*”. *Grafema* é a marca sem origem, uma alteridade que se marca sem reportar a nada a não ser à cadeia, à trama diferencial que a acolhe; marca iterável, repetível, sempre e já para além de seu pretense contexto de origem, mas cuja identidade não é uma unidade consigo. Citamos Derrida:

Essa possibilidade estrutural de ser cortada do referente ou do significado (logo, da comunicação e seu contexto) parece-me fazer de toda marca, mesmo oral, um

⁵⁸ AAC, p.21.

⁵⁹ É importante ressaltar que esta permanência (motivo de discussão com Searle que a confunde com presença) chamada *restance* por Derrida fala de um resto que há em toda comunicação, já que esta é originalmente dividida, cindida. Isto que resta é o que permite a repetição. Assim esta permanência não tem a ver com presença, mas com aquilo que escapa motivando toda comunicação. *Restance* e iterabilidade são indissociáveis.

⁶⁰ AAC, p.21. É neste sentido que, para Derrida, toda marca é sempre re-marca.

⁶¹ Idem, p.22

⁶² Este tema da força de ruptura será retomado quando falarmos da escritura no texto freudiano, ainda neste capítulo.

grafema em geral, isto é, como vimos, a restância não-presente de uma marca diferencial cortada de sua pretensa ‘produção’ ou origem. E eu estenderia mesmo essa lei a toda ‘experiência’ em geral, se for assente que não há experiência de *pura* presença, mas somente cadeias de marcas diferenciais.⁶³

Para elaborar melhor esta questão – da iteração, da marca, da citação – Derrida se volta para a problemática colocada pelos performativos. Em *AAC*, ele se volta para a teoria austiniana dos *atos de fala* percebendo-a como uma abordagem da comunicação que transgride a definição que a entende enquanto transporte de sentido, para pensá-la como “*teoria geral da ação*”. Para o filósofo analítico, a linguagem deve ser abordada como uma forma de ação. Sua *teoria dos atos de fala* se afasta da semiótica e da lingüística, ao definir estes atos como operações que produzem um efeito. Comunicar, segundo esta perspectiva, diz Derrida, “é deslocar uma força pelo impulso de uma marca”.⁶⁴ A problemática dos performativos possibilitará ao desconstrutor demonstrar como a questão da fonte, da origem, é uma exigência estrutural de toda teoria da comunicação, mesmo quando esta situa seu campo não mais circunscrito ao da lingüística ou da semiologia, como no caso da teoria dos atos de fala. O pensamento derridiano se desvia desta tendência: *a desconstrução da origem abala toda e qualquer idealização da comunicação*.

Austin distingue duas dimensões em nossos enunciados. A dimensão constativa é aquela dos enunciados, verdadeiros ou falsos, através dos quais dizemos alguma coisa, descrevemos uma realidade. E a dimensão performativa é, como explica Danilo Marcondes, a dos enunciados “através dos quais alguma coisa é feita, isto é, enunciado e ato coincidem, se identificam, são indissociáveis”.⁶⁵ Interessa, a Derrida, esta distinção que define os performativos como atos que não se referem a nada que esteja fora da linguagem - ao contrário dos constativos que, ao descreverem coisas, se submetem “à autoridade do valor de verdade” -, como atos que operam sobre uma situação transformando-a, os performativos não transportam sentido ou significado, se afastando, como explicita Derrida, da problemática da verdade tanto como adequação quanto como

⁶³ Idem, pp.22-23

⁶⁴ Idem, p.26

⁶⁵ MARCONDES, Danilo – *Filosofia, Linguagem e Comunicação*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2000, p.19

desvelamento. Os performativos, não podendo ser verdadeiros ou falsos, são felizes (bem-sucedidos) ou infelizes (fracassados) na sua realização.

Austin, porém, ao constatar que a dimensão performativa se verifica em todo ato de fala, substitui a teoria dos performativos pela *teoria dos atos de fala*, que aborda os enunciados, considerando-os, explica Marcondes, como um todo, “examinando sua estrutura enquanto ato, que decompõe em: ato locucionário, ato ilocucionário e ato perlocucionário”.⁶⁶ Marcondes explicita esta classificação:

Assim por exemplo, ao enunciar a oração ‘Eu prometo x’ eu pratico um ato locucionário ao me utilizar de certa oração da língua portuguesa com sentido e referência determinados para praticar o ato ilocucionário de prometer x, e isto por sua vez poderá agradar ou contrariar a pessoa a quem a promessa foi feita – este será então o efeito perlocucionário da promessa.⁶⁷

O ato locucionário é essencialmente lingüístico, o ilocucionário é o *ato propriamente dito* e o perlocucionário é o resultado não convencional de certo ato ilocucionário.⁶⁸ Dois elementos constituem os atos lingüísticos: o *significado*, que pertence ao locucionário, elemento essencialmente lingüístico, e a *força ilocucionária*, que “forma o núcleo do ato ilocucionário, sendo assim um dos elementos centrais para a compreensão da linguagem como ação”.⁶⁹ É importante destacar o caráter *convencional* dos atos de fala, aqui especificamente, do ato ilocucionário. Como diz Austin: “Devemos notar que o ato ilocucionário é um ato convencional: um ato realizado em conformidade com uma convenção”.⁷⁰ Neste sentido, para que haja comunicação é necessário que os atos se dêem num contexto regido por determinadas regras, convenções, valores sociais, e na sua efetivação eles produzam efeitos convencionais. Afirma Marcondes: “Além disso é preciso considerar estes atos de fala como ações estratégicas visando determinados resultados, tendo determinados efeitos e conseqüências convencionais e relacionando-se com determinados valores e interesses”.⁷¹

⁶⁶ Idem, p.19

⁶⁷ Idem, pp.19-20

⁶⁸ Idem, p.19

⁶⁹ Idem, p.20

⁷⁰ AUSTIN, J.L. – *Quando Dizer é Fazer*. Traduzido por Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre, RS: Artes Médicas Sul, 1990, p.92

⁷¹ MARCONDES, D. – *Filosofia, Linguagem e Comunicação*. p.34.

Voltemos ao texto derridiano, mais precisamente ao momento no qual ele chama a atenção para as dificuldades que Austin encontra para desenvolver a sua teoria. Dificuldades que, diz, “parecem ter uma raiz comum”:

Austin não levou em conta o que na estrutura da locução (logo, antes de toda determinação ilocutória) já comporta esse sistema de predicados que chamo de *grafemáticos em geral* e embaralha, por isso, todas as oposições ulteriores de que Austin buscou em vão fixar a pertinência, a pureza, o rigor.⁷²

Derrida valoriza o deslocamento austiniano em direção a uma teoria da comunicação que abre para uma teoria da força, da ação, para além da centralidade do sentido, mas quer indicar como a sua teoria ainda se mantém dentro da visão tradicional, na medida em que recai no ideal de transparência e evita a divisão, a cisão, como possibilidade mesma de comunicação. Não ter em conta a *iterabilidade* de toda marca leva a uma tentativa de eliminar, contornar, controlar toda possibilidade de malogro. Vejamos como.

Derrida começa por destacar a importância do *valor de contexto* na teoria dos atos de fala. Nesta teoria, a determinação exaustiva do contexto é o que permite a avaliação dos fracassos destes mesmos atos, fracassos sempre ligados a um dos elementos do contexto. A idéia de *contexto total* (saturado) tem na *consciência* um de seus elementos principais: “a presença consciente da intenção do sujeito falante à totalidade do seu ato locutório”.⁷³ Segundo Derrida, é este elemento – “a presença consciente da intenção”- que, mesmo não sendo um sentido que tenha um referente numa coisa ou num estado de coisa anterior, faz Austin retornar àquilo de que se afastara: a comunicação performativa se aproxima pela valorização da intenção consciente do sujeito, pela valorização de um contexto total e saturado, da idéia tradicional de comunicação, que se estrutura a partir do campo da linguagem, do simbólico, como transporte de um significado, de um sentido. A intencionalidade do sujeito consciente presente a si no ato locutório, definindo este ato como uma “comunicação de um sentido intencional”, instala uma cena onde o *valor de presença* se impõe mais uma vez, cena onde não há resto, pois a presença implica em que nada escape, onde, diz Derrida, nenhuma

⁷² AAC, p.27

⁷³ Idem, p.28

polissemia foge “ao horizonte da unidade de sentido”.⁷⁴ A intencionalidade é, então, o valor que organiza e centraliza esse campo total, que é regido por um desejo de presença plena.

Derrida sinaliza outros momentos nos quais Austin compartilha a mesma postura da tradição filosófica, com a qual quis romper. Exemplo disto é o gesto - característico desta tradição - de, ao destacar a possibilidade de uma condição estrutural, denegar esta condição, tratando-a como da ordem do accidental. Novamente, a clássica oposição essência/acidente assume uma nova roupagem em Austin. Isto fica claro quanto ao reconhecimento da possibilidade de fracasso como pertinente a *todo* enunciado performativo⁷⁵, um risco, uma possibilidade, que em vez de ser examinado na sua *condição estrutural* é destacado apenas como acidente. Acidente que pode ser excluído para não contaminar a pureza das situações estudadas.

Além do proferimento das palavras chamadas performativas, muitas outras coisas em geral têm que ocorrer de modo adequado para podermos dizer que realizamos, com êxito, a nossa ação. (...) Em tais casos não devemos dizer de modo geral que o proferimento seja falso, mas malogrado. Por esta razão chamamos a doutrina das *coisas que podem ser ou resultar malogradas*, por ocasião de tal proferimento, de doutrina das *infelicidades*.⁷⁶

O filósofo da linguagem não enriquece seus achados com este traço que, no entanto, reconhece como estrutural. Ao contrário, sua teoria o circunda, delimita, numa tentativa de se proteger dele e das mudanças que ele implicaria.

O mesmo acontece no tratamento dado à convenção - condição de todo ato performativo -, na sustentação de que todo ato convencional, “ato que tem o caráter de um rito ou de uma cerimônia”, está exposto ao fracasso. Porém, só é destacada a convencionalidade que caracteriza as circunstâncias que envolvem um ato ilocutório, deixando-se de lado a convenção que estrutura “a própria locução”. A convencionalidade, sem a qual não haveria locução, não participa da análise austiniana, mas apenas a convenção que situa um determinado ato ilocutório. É deste modo que, pontua Derrida, o filósofo da linguagem despreza tudo o que tem

⁷⁴ Ibidem

⁷⁵ “(...) parece evidente que a infelicidade é um mal herdado por todos os atos cujo caráter geral é ser ritual ou cerimonial, ou seja, por todos os *atos convencionais*”. (AUSTIN, JL. *Quando Dizer é Fazer*, p.34)

⁷⁶ AUSTIN, JL. – *Quando Dizer é Fazer*, p.30

a ver com o *arbitrário do signo*, despreza a questão do *rito*, questão que é a mesma da iterabilidade e citabilidade da marca, enquanto estruturante da marca. A vinculação da convenção com o contexto (no ato ilocutório) faz retornar sempre a questão da presença, enquanto a convenção, o rito ligado ao código, expõe toda comunicação ao risco da disseminação. Em Austin, reiteramos, a idéia de risco e fracasso não é tomada no seu valor de estrutura, de *lei*, apesar do fato de que esta possibilidade é dada a todo ato. Aprisionar esta possibilidade na oposição sucesso/fracasso⁷⁷ é tomá-la como derivada, ao passo que deixar-se trabalhar mais profundamente por esta oposição levaria, afirma Derrida, a uma análise e elaboração mais geral da estrutura da locução “que evitaria essa alternância sem fim da essência e do acidente”.⁷⁸ Mas Austin repudia esta teoria geral. Exclui esta possibilidade, principalmente quando, e aqui se localiza o maior interesse derridiano, exclui a possibilidade que tem todo ato performativo de ser citado⁷⁹, e define essa possibilidade como eventualidade, anormalidade, agonia da linguagem, parasitismo. Exclusão feita com furor. Situações que são parasitas dos quais devemos nos desviar. Citamos Austin:

Compreensivelmente a linguagem, em tais circunstâncias, não é levada ou usada a sério, mas de forma parasitária em relação a seu uso normal, forma esta que se inclui na doutrina do *estiolamento* da linguagem. Tudo isso fica excluído de nossas considerações. Nossos proferimentos performativos, felizes ou não, devem ser entendidos como ocorrendo em circunstâncias ordinárias.⁸⁰

O conceito de linguagem ordinária deixa de lado, portanto, estes casos, entendidos como parasitas que seriam anomalias da linguagem: atos de fala proferidos num contexto de ‘faz de conta’, de ficção, como o teatro, a poesia e o solilóquio. Os enunciados performativos são entendidos como os que são pronunciados nas situações ordinárias de discurso, nas quais o risco está excluído

⁷⁷ “Os proferimentos performativos, exatamente por serem atos realizados, não estão sujeitos à verdade ou à falsidade, mas a “condições de felicidade”, que explicam seu sucesso ou insucesso”. (MARCONDES. Prefácio: *Quando Dizer é Fazer*, p.12)

⁷⁸ AAC, p.30

⁷⁹ O tema da citação é o tema da iterabilidade, da repetibilidade, do enxerto. Para Derrida, uma marca tem que poder ser citada para além de seu contexto de instalação, senão não seria uma marca. Toda marca ao se produzir já se põe como possibilidade de repetição, de criação de novos contextos. Divisão estrutural que dentro da visada derridiana atesta a capacidade de sobrevida de uma marca para além do seu contexto de surgimento. A este tema se vincula o tema da espectralidade da marca. Ao surgir, ela já é assombrada por sua divisão, errância, possibilidade infinita de disseminação.

⁸⁰ AUSTIN, JL. – *Quando Dizer é Fazer*, p.36

(daí a preocupação constante em definir bons e maus contextos, contextos sérios e não-sérios), risco que, para Derrida, é condição de possibilidade de qualquer discurso. Austin, por expulsar o risco, se perfila ao lado dos que tratam a *escritura* como parasita da linguagem, como afirma Derrida: “É também como um ‘parasita’ que a escrita foi sempre tratada pela tradição filosófica, e a aproximação aqui não tem nada de casual”.⁸¹

Derrida pergunta: “que significaria uma linguagem ordinária, definida pela exclusão da própria lei da linguagem?”⁸². Pela exclusão do risco como lei da linguagem? Para ele, aquilo que Austin exclui como exceção, a citação (cena, poema, solilóquio), só é possível por uma citabilidade geral que é própria da linguagem e excluí-la significa deixar escapar aquilo mesmo que Austin elegeu como seu objeto, a linguagem ordinária em busca de “uma determinação teleológica e ética” da linguagem.

Mesmo em relação às situações de sucesso de um performativo, quanto à sua possibilidade de produzir-se, Derrida se pergunta: “um enunciado performativo seria possível se uma duplicação citativa não viesse cindir, dissociar por si mesma a singularidade do evento?”⁸³ Este “produzir-se” traz um questionamento sobre o estatuto do *acontecimento* em geral, estatuto que é regido por uma estranha lógica, a lógica da divisão, da *iterabilidade*. Como um enunciado poderia ser bem sucedido se sua forma não pudesse ser repetida, identificada? A iteração é condição de possibilidade e de impossibilidade para todo enunciado - ela o possibilita, ao mesmo tempo em que o interdita como “enunciado puro”, único, com a intenção de significação presente ponta a ponta. Austin afirma que há uma “pureza relativa” dos enunciados, mas, para Derrida, tal “pureza relativa” é interior à iterabilidade geral.

Derrida se recusa a tratar a oposição enunciados-citações e enunciado-eventos singulares, pois para ele interessa a cadeia de marcas iteráveis a partir da estrutura de iteração, que é a estrutura mesma da locução; no dizer de Derrida, “a intenção que anima a enunciação nunca estará presente a si mesma e a seu conteúdo, de ponta a ponta”.⁸⁴ Como a intenção já é repetição, a iteração introduz uma ruptura essencial na locução e, neste sentido, um conceito de linguagem

⁸¹ AAC, p.31

⁸² Ibidem

⁸³ Idem, p.32

⁸⁴ AAC, p.33

ordinária não poderia mais excluir o “não-sério”, pois que esta exclusão denunciaria uma intromissão artificiosa naquilo mesmo que se pretende total, ou seja, um *contexto saturado*. É neste sentido que Derrida afirma: “uma inconsciência estrutural habita o contexto”.⁸⁵

Esta inconsciência, a “ausência irreduzível da intenção”, leva à estrutura grafemática geral de toda “comunicação”; tal estrutura, iterável, aberta à alteridade é, para a desconstrução, a “condição de possibilidade” dos efeitos de comunicação, o espaço geral onde estes se tornam possíveis, e não, como deseja Austin, a diferença, a ausência de consciência, de intenção como desvios de um *campo total organizado pela intencionalidade*.

Como conclusão deste texto, Derrida expõe a tarefa da desconstrução: em primeiro lugar, afirma que estamos num momento de desenvolvimento de uma *escritura geral*, onde a palavra, a consciência, o sentido e a presença são apenas efeitos. Em segundo, afirma que a noção de escritura, ao intervir na comunicação, provoca uma expansão do campo semântico, que não mais diz respeito a uma polissemia - que ainda pertence à intenção hermenêutica -, mas sim a uma disseminação. Em terceiro lugar, fixa o conceito de *escritura* apostando no antigo nome, apesar do deslocamento que ele sofreu. Enfim, insistir neste conceito de escritura é, como afirma, “dar a tudo que se representa, nas operações de desconstrução, a oportunidade e a força, o *poder* da comunicação”.⁸⁶

3.5

Derrida e Husserl: para além da volta às coisas mesmas

Em *A voz e o fenômeno*⁸⁷ Derrida problematiza a proposta de Husserl de “determinar uma forma de pensamento ‘puro’, que seria simultaneamente a origem e a essência de todo discurso científico rigoroso”⁸⁸, um pensamento que abriria a possibilidade de uma reconstrução ideal da ciência, motivação primeira do projeto fenomenológico. Tornar a filosofia uma ciência rigorosa consiste em

⁸⁵ Ibidem

⁸⁶ Idem, p.37

⁸⁷ DERRIDA, J. – *A Voz e o fenômeno*. Traduzido por Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, doravante referido como VF.

⁸⁸ DELACAMPAGNE, CHRISTIAN – *História da filosofia no século XX*. Traduzido por Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p.77

lhe dar um solo seguro, estável, e para isto é necessário vencer muitos obstáculos. A fenomenologia, com o seu método de questionamento e com sua proposta de “volta às próprias coisas”, se apresenta como a possibilidade de estabelecimento de uma “filosofia primeira”, livre dos impedimentos que até então impossibilitaram sua realização.

O projeto fenomenológico, segundo Derrida, pretende questionar a metafísica para estabelecer-se *como tal*. Uma nova metafísica, esta sim, assentada sobre terreno seguro, com um horizonte ampliado para abarcar não apenas a esfera científica, mas o campo do sentido em geral. Que armadilha se esconde neste projeto? Repetir o objetivo da metafísica, buscando re-situá-lo a partir de um rigor maior, não guardaria ainda, na própria repetição, a impossibilidade que o fez fracassar? Citamos Derrida:

A forma mais geral de nossa questão é assim prescrita: será que a necessidade fenomenológica, o rigor e a sutileza da análise husserliana, as exigências às quais ela responde e às quais devemos antes de mais nada fazer justiça, não dissimulam, entretanto, uma pressuposição metafísica? (...) mas se a forma *fenomenológica* dessa vigilância já não estará comandada pela própria metafísica? (...) A idéia do conhecimento e da teoria do conhecimento não é em si metafísica?⁸⁹

Para Derrida, a pureza buscada pelo fenomenólogo, como fundamento para o conhecimento, é um impossível que se abriga e tensiona este pensamento. A análise derridiana recai principalmente sobre a questão da “significação e da linguagem em geral”, questão que já no início do percurso de Husserl testemunha a divisão, a *auto-contestação* que esta trajetória guarda em si. Derrida vai interrogar “o conceito fenomenológico de signo” que, para ele, concentra a contradição do empreendimento husserliano. Como se sabe, Husserl pretendia, com a fenomenologia, construir uma ciência sem pressupostos, e para o seu desenvolvimento partiu da distinção entre signos de expressão e signos de indicação. E é nesta distinção mesma que podemos localizar a intervenção desconstrutora de Derrida, para quem o pensamento fenomenológico se funda, sim, sobre uma pressuposição, sobre a pressuposição metafísica da *presença* doadora originária. A presença, em Husserl, seria a forma mais refinada concebida pela metafísica. No entanto, este pensamento ao levar tão longe a questão da presença, num processo de reversão, se auto-contesta através do próprio

⁸⁹ VF, pp.10-11.

argumento da presença: como garantir a presença de um sentido originário, se o signo que o expressa é, como todo signo, repetição? Presença e repetição se embaralham, se contaminam, abalando a consolidação do ideal fenomenológico.

Colocando rapidamente a questão derridiana: se o pensamento “puro” é apreendido através de signos que o exprimem, a idéia de *origem pura*, pretendida por Husserl, fica comprometida, já que o signo é, por definição, desde sempre, secundário. Há um embaralhamento entre origem e signo que provoca deslocamento do que é a origem, e que Derrida não pretende deixar escapar. É verdade que o fenomenólogo tenciona, com a definição que dará de signo, ultrapassar esta contradição, mas, segundo Derrida, o que Husserl acaba por nos apresentar é uma origem não pura do pensamento, que não pode evitar a conclusão desconstrutora de que não há origem simples.

Para Husserl, linguagem é expressão de sentidos e como tal ela se dá em dois níveis: o nível empírico das *indicações*, e o nível lógico das *expressões*. Signo é sempre signo de alguma coisa, mas isso não quer dizer que ele *expresse* sempre. As *indicações* são signos que não exprimem nada, pois não transportam sentidos: estando comprometidas com a facticidade, elas perdem em idealidade e, portanto, não podem oferecer certeza. Elas constituem o discurso comunicativo, cuja essência é a *motivação* que une dois juízos na ausência da certeza lógica. Nelas, o sentido está sujeito a engano; nas palavras de Bennington: “o sentido não está *expresso* em tais signos, que não são produto de atos *doadores* de sentido. As indicações *dizem* talvez alguma coisa, mas não *querem* dizer nada, não têm um querer-dizer.”⁹⁰

A *expressão*, por sua vez, é o querer-dizer, expressão pura do sentido, e é nela que repousa o interesse de Husserl. O sentido tem a ver com o lógico, com a idealidade pura do que é dito, mas, lembra Derrida, “o signo discursivo e, por conseguinte, o querer-dizer, está *sempre* emaranhado, agregado a um sistema indicativo”⁹¹ - o que não acontece com a indicação (que se apresenta sem estar vinculada à expressão); isto poderia levar a se pensar a expressão como uma espécie do gênero da indicação, mas Husserl contesta esta idéia dizendo que há expressões absolutamente não dependentes da indicação, expressões que se dão na

⁹⁰ BENNINGTON, G. & DERRIDA, J. – *Jacques Derrida*, Traduzido por Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p.53

⁹¹ VF, p.28.

presença a si da consciência, no monólogo interior que guarda o sentido na sua pureza. Nele, a palavra cumpre seu destino, se supera apresentando o sentido diretamente (a palavra na sua empiricidade desaparece). No solilóquio, o que há é uma comunicação imaginária comigo mesmo, numa voz interior que preserva a idealidade do signo, que não se compromete com a facticidade determinada pelo uso da face física do signo, e não indica nada. Na imaginação, de acordo com Husserl, um signo falado ou impresso é evocado, mas ele não existe; no monólogo interior, só existe significação, expressão, e não comunicação, indicação; nele, a consciência se intui a si mesma. O essencial para a expressão é *a intenção de significação*; se ela for preenchida por uma intuição, a unidade fenomenológica se completa. Esta unidade é a estrutura de um ato intencional que se expressa, onde intenção de significação e o objeto querem dizer a mesma coisa. O interesse do fenomenólogo não recai sobre o objeto, mas sobre a estrutura intencional que expõe este objeto, os fenômenos são as próprias estruturas intencionais. A expressão *expressa o mesmo que se repete sempre*, e que oferece ao sujeito da expressão uma vivência imediata do sentido, ou seja, da verdade. Neste contexto, a expressão se faz por uma voz sem palavras.

Retomamos a questão, tal como formulada por Bennington: “Não se pode manter o privilégio da presença com a necessidade da repetição: esse privilégio é, no entanto, constitutivo da metafísica”.⁹² Nem a distinção proposta por Husserl consegue superar esta condição, já que toda concepção de signo implica necessariamente a possibilidade de sua repetição, como explicita novamente Bennington:

Todo signo, para ser um signo, deve presumir uma possibilidade de repetição (iterabilidade). Por causa dessa possibilidade, a apresentação presente do sentido pela expressão está, de início, habitada ou *assombrada* por sua repetição. Sua reprodução ou sua representação são sempre possíveis.⁹³

A apresentação presente do signo pela expressão, a experiência do presente vivo – “a piscadela do instante” – já tem uma anterioridade e uma posteridade que corroem o argumento do presente vivo - ela está desde sempre habitada pela repetição; daí, a própria idéia de origem pura é que vai ser

⁹² BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*. p.55

⁹³ Idem, p.54

questionada, contestada e desconstruída por Derrida. Como garantir a idealidade do sentido, sua repetição, se é esta mesma, a repetição, que põe em dúvida a sua pureza? Para Derrida, o signo faz esvanecer a diferença entre origem e repetição, entre apresentação e repetição, presença e ausência, em nome de uma diferença prévia, fundamento sem conteúdo, o processo mesmo de diferenciação, de divisão (*différance*). Deste modo, entramos no âmago da questão derridiana. A origem, o originário, não é a presença plena que se dá à intuição, mas, antes, a própria diferença, o que vale dizer, de outro modo, que essa presença já se coloca num regime de *différance* e, deste modo, a origem só aparece pelo suplemento de um signo; numa palavra, só há origem quando há repetição. Nunca temos acesso “àquilo” que é inicial - o “aquilo” nunca existe em primeiro lugar; desde o início o “aquilo” já é repetido. Enfim, o que é primeiro é a repetição.

Assim, se Husserl pensa a linguagem, fundamentalmente, em termos de expressão de sentidos, para Derrida, ela é o campo de tensão entre presença e ausência, ela é o lugar que guarda a diferença radical. Para ele, o pensamento de Husserl é metafísico porque parte de uma pressuposição sem pensar o signo mesmo; ora, para a desconstrução, o signo produz a filosofia, produz a pergunta: “o que é?”, e, portanto, escapa à própria filosofia. Derrida recoloca a questão do signo, sem o qual não há idealidade; para ele, não há como dissociar realidade e idealidade, sendo a linguagem o indiscernimento destas duas dimensões:

Ora, há razões para crer que, na linguagem, a representação e a realidade não se acrescentam aqui ou ali pelo simples motivo de que é impossível, em princípio, distingui-las rigorosamente. E não há, sem dúvida, razão para dizer que isso se produz *na* linguagem. A linguagem, em geral, *é* isso. Apenas a linguagem.⁹⁴

Retomemos a questão: A noção de presença é o que preside a diferença entre os signos. Se a comunicação, tal como Husserl a entende, é de essência indicativa, é, como afirma Derrida, “porque a presença do vivido de outrem é recusada à nossa intuição originária. Cada vez que a presença imediata e plena do significado for subtraída, o significante será de natureza indicativa”.⁹⁵ Já no caso da expressão, em Husserl, diz Derrida,

⁹⁴ VF, pp.58-59

⁹⁵ Idem, p.48

a expressividade pura será a pura intenção ativa (espírito, psique, vida, vontade) de um *bedeuten* que anima um discurso, cujo conteúdo (*Bedeutung*) estará presente. Presente não na natureza, já que só a indicação tem lugar na natureza e no espaço, mas na consciência.⁹⁶

Na comunicação, no índice com suas “saídas” na natureza, no espaço, perde-se a presença a si do sentido, uma perda que, diz Derrida, “é o processo de morte que opera no signo”⁹⁷ e, ressalta, que logo que “outrem aparece, a linguagem indicativa – outro nome da relação com a morte – não se deixa mais apagar”⁹⁸. A linguagem indicativa implica a relação com a morte, relação com o outro enquanto não presença; cada vez que o outro se impõe implica na perda do presente vivo, e, portanto, o outro, enquanto morte, se substitui ao sentido vivo. Alteridade e morte se requisitam e constituem a impureza da expressão. Assim diz Derrida, para reduzir a indicação na “linguagem e reconquistar, enfim, a pura expressividade, é preciso suspender a relação com outrem”⁹⁹. A idealidade pura da expressão depende, portanto, do recalque da morte, do recalque da relação com o outro, pois ela se sustenta como presença viva do presente, na medida em que só um presente vivo como “ponto-fonte”, “pode assegurar a pureza da idealidade, isto é, a abertura da repetição do mesmo até o infinito”.¹⁰⁰ Porém, continua Derrida, “essa determinação do ser como idealidade se confunde de maneira *paradoxal* com a determinação do ser como presença”¹⁰¹. Vejamos como:

A relação com a presença do presente como forma última do ser e da idealidade é o movimento pelo qual eu transgriro a existência empírica, a facticidade, a contingência, a mundanidade etc. E, para começar, a *minha*. Pensar a presença como forma universal da vida transcendental é abrir-me para o saber de que em minha ausência, além da minha existência empírica, antes do meu nascimento e depois da minha morte, o *presente é*.¹⁰²

Derrida conclui que a relação com a minha morte é o que possibilita o signo, e é esta mesma relação que se oculta e se denega na defesa do ser como presença, como idealidade enquanto que constitui a “possibilidade absoluta de repetição”. A metafísica, determinando o ser como presença, dissimula a relação

⁹⁶ Idem, p.49

⁹⁷ Ibidem, p.49

⁹⁸ Ibidem, p.49

⁹⁹ Ibidem, p.49

¹⁰⁰ Idem, p.63

¹⁰¹ Ibidem

¹⁰² Ibidem. Grifo meu.

com a morte que produz toda significação. A idealidade, possibilidade de repetição, só pode ser suposta a partir da relação com a morte e da abertura para a alteridade que esta mesma morte impõe: *iterabilidade*. Do mesmo modo, diz, “só uma relação com a minha-morte pode fazer aparecer a diferença infinita da presença”.¹⁰³ O *rastro*, e não mais o *signo*, permeia e possibilita, a partir de uma abertura para a morte, a negociação infinita, a repetição infinita em *différance* que é a escritura (“nome usual de signos que funcionam apesar da ausência total do sujeito, para além de sua morte ...”).¹⁰⁴

A relação com a morte é anterior a tudo, afirma Derrida. Esta relação impõe um “ir para” que nunca se concretiza. Se a relação com a morte é o que precede e possibilita todas as ordens, a redução mais extrema não leva à interioridade como lugar da expressão mais pura de sentido, como pretende Husserl, mas sim à dispersão onde o sentido explode no não-sentido e na possibilidade de todo e qualquer sentido. *Disseminação*, abolição de qualquer regência por um significado transcendental.

3.6

Derrida e Freud: para além do substancialismo do sentido

O que é um texto e que deve ser o psíquico para ser representado por um texto? Pois se não há nem máquina nem texto sem origem psíquica, não há psíquico sem texto. Qual deve ser enfim a relação entre o psíquico, a escritura e o espaçamento para que uma tal passagem metafórica seja possível, não apenas nem em primeiro lugar no interior de um discurso teórico mas na história do psiquismo, do texto e da técnica?¹⁰⁵

A citação acima introduz nossa leitura do texto de Derrida, *Freud e a cena da escritura*, de 1967, onde ele diz que pretende encontrar alguns pontos de apoio na teoria freudiana, naquilo em que esta não se deixa conter no “fechamento logocêntrico”, mesmo sabendo que, como diz, “Se a abertura freudiana tem uma originalidade histórica, não a tira da coexistência pacífica ou da cumplicidade teórica com a lingüística, pelo menos no seu fonologismo congênito”.¹⁰⁶

¹⁰³ Idem, p.114

¹⁰⁴ Idem, p.105

¹⁰⁵ DERRIDA, J. Freud e a cena da escritura. In: *A Escritura e A Diferença*. p.183, doravante referido como FC(ED).

¹⁰⁶ FC(ED), p.182. Ligeiramente modificada.

Segundo Spivak, a psicanálise representa, para Derrida, acima de tudo, um modo de leitura, pois que ela, como diz, ensina um método de decifrar textos:

Derrida não olha para a psicanálise como uma disciplina particular ou ‘regional’, mas como *uma maneira de ler* que põe em ordem ‘os conceitos-palavras fundadores da ontologia, do ser em seu privilégio’. Em outras palavras, para seus objetivos, ela não é uma ciência que necessariamente fornece uma imagem correta das normas psíquicas e prescreve cura para o anormal, mas, antes, ensina através do seu próprio uso um certo método de decifração de qualquer texto.¹⁰⁷

Este “certo modo de decifrar qualquer texto” se liga à originalidade da escritura, enquanto escritura do texto psíquico, pensada por Freud; uma originalidade que só um pensamento que concebe *a unicidade entre vida e morte*, a diferença como origem e que, portanto, “risca o conceito de primariedade”¹⁰⁸, pode oferecer.

Na conferência, onde o texto foi apresentado, estava novamente em questão o recalque da escritura como aquilo que inaugura a cena do pensamento ocidental. Recalque que não se confunde com esquecimento ou exclusão, mas que tal qual Freud o concebeu, consiste na demarcação de uma região que funciona a partir daí como força, como pólo atrator de repressão. Recalque que participa estruturalmente da idéia de escritura como *arqui-escritura*¹⁰⁹, como relação com uma alteridade *impossível* de ser apropriada e que, por isso mesmo, deixa seus rastros como marcas desta impossibilidade, nas quebras, nos cortes, na cadência, enfim, no *espaçamento* que compõe seu movimento. Sarah Kofman, em *Lectures de Derrida*, defende que a noção derridiana de escritura abarca e explica o conceito de recalque, assim como, a partir de Derrida, teríamos uma aproximação do psíquico como efeito de escritura. Diz ela:

...nada de recalque, nada de inconsciente sem a cesura e a cadência da escritura como arqui-escritura; nada de psiquismo sem relação com a morte. A metáfora da escritura em sentido restrito diz em abismo a relação do sujeito com sua própria morte, a relação do psiquismo com a escritura em geral.¹¹⁰

¹⁰⁷ SPIVAK, Prefácio, p.xxxviii.

¹⁰⁸ FC(ED), p.188.

¹⁰⁹ Em relação, também, à arqui-escritura, convém lembrar, mais uma vez, que: se seu movimento se dá a partir mesmo da ausência, sua efetivação como escritura recalca, denega esta ausência, e daí a ilusão de presença, seus efeitos de sentido. A escritura articula presença e ausência, vida e morte num cenário que não é mais o da tradição. A importância do pensamento freudiano se insere neste ponto mesmo.

¹¹⁰ KOFMAN, Sarah. *Lectures de Derrida*. p.62.

Há um entrelaçamento da temática derridiana com o gesto freudiano e o seu texto *Freud e a cena da escritura* mostra esta trama. A escritura e o psíquico são efeitos da relação com um outro que, enquanto inapreensível, deixa como rastro uma exigência infinita de vinculação, de transação. Há recalque, impossibilidade de constituição plena de sentido, e, por isso mesmo, há exigência infinita de trabalho, de habitação na escritura. Spivak resume: “Reconhecendo ou não, Freud sugere que a psique é uma estrutura de signo ‘sob rasura’, pois como o signo, é habitada por uma alteridade radical que é totalmente outra – a qual Freud dá o nome metafísico de Inconsciente”.¹¹¹

Derrida está interessado, antes de tudo, em destacar como Freud, para pensar o psíquico, recorre a modelos metafóricos que, como diz,

não são tirados da língua falada, das formas verbais, nem mesmo da escritura fonética, mas de uma grafia que nunca está sujeita, exterior ou posterior à palavra. Freud recorre a sinais que não vêm transcrever uma palavra viva e plena, presente a si e senhora de si.¹¹²

Por isso mesmo, não “basta portanto falar de escritura para ser fiel a Freud”¹¹³; é necessário precisar o quanto esta noção recebe, aí, um tratamento que a arranca do solo estável de uma abordagem tradicional. Não dar atenção a isto significa perder toda a riqueza e provocação que encerram o pensamento freudiano. Assim também, Derrida insiste e ressalta que o uso da metáfora, no texto de Freud, não tem como propósito, o que é característico da tradição, tornar claro o que é desconhecido através do conhecido, mas sim promover um abalo, uma desorganização naquilo que é considerado como estabelecido. Isto se registra em relação à noção mesma de escritura, tendo como consequência um deslocamento desta em relação à sua concepção clássica, um deslocamento que promove a suspensão dos recalques que esta opera e sustenta. Segundo o desconstrutor, desde Platão e Aristóteles, se *ilustrou* “por meio de imagens gráficas as relações da razão e da experiência, da percepção e da memória”¹¹⁴, mas sempre se buscou com isto a tranquilidade de um termo conhecido; ao contrário, Freud, e sua abordagem do psíquico como um aparelho de escritura,

¹¹¹ SPIVAK, Prefácio, p.xxxviii.

¹¹² FC(ED), p.182

¹¹³ Idem, p.199

¹¹⁴ Idem, p.182

abre, como diz Derrida, “um novo tipo de questão sobre a metaforicidade, a escritura e o espaçamento em geral”.¹¹⁵ Metaforicidade, escritura, texto, técnica e psíquico aqui se entrecruzam, se requisitam e se implicam numa lógica que desafia as oposições binárias.

Ao longo de sua obra, Freud apresentou várias versões do aparelho psíquico. Desde o início, ele é pensado como um aparelho de memória que, cada vez mais, em suas diferentes concepções, se apresenta como um aparelho que articula memória e linguagem, e por último, memória e escritura. Derrida se debruça sobre este percurso, destacando três momentos especiais: *O Projeto para uma psicologia científica*, *A interpretação dos sonhos* e *Notas sobre o bloco mágico*.

*O Projeto para uma psicologia científica*¹¹⁶ é fruto do desejo de tornar a psicologia uma ciência natural, e, por este motivo, apresenta uma concepção do psíquico como uma diferenciação do sistema neurológico. Este modelo, apesar de ter sido logo abandonado, forneceu elementos que persistirão nas demais versões apresentadas, elementos que guardam a originalidade da perspectiva freudiana. Destacamos as noções de *traço mnésico* e de *Bahnung*¹¹⁷. Derrida resgata estas noções e as concebe em termos da sua concepção de *rastro*, que, como *inscrição*, *marca*, obedece a uma lógica que não pode ser entendida como a da escritura em geral, que sempre tem a linguagem como fiadora. O *rastro* põe em questão a idéia de uma origem simples que pode ser reconstituída, retomada, pois, como afirma Derrida, ele é:

contraditório e inadmissível na lógica da identidade. O rastro não é somente desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui - no discurso que proferimos e segundo o percurso que seguimos – que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não se por uma não origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem.¹¹⁸

¹¹⁵ Ibidem, p.182

¹¹⁶ FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica*, traduzido sob direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1980. Vol. I.

¹¹⁷ A *Bahnung* freudiana geralmente é traduzida por facilitação, exploração, sulcamento. Garcia-Roza, em *introdução à metapsicologia I*, propõe *trilhamento*, pois este termo mantém a idéia de um caminho que se abre ao se trilhar, valorizando a idéia de força que a *Bahnung* indica (depois, no próprio texto, explicaremos melhor esta opção). Derrida lamenta a tradução de *Bahnung* por *Frayage*, devido à perda em relação à idéia de força. A tradução de *Frayage*, para o português, recebe as mesmas variações que a *Bahnung*. Usei *exploração*, seguindo a opção adotada pela tradutora de *A escritura e a diferença*.

¹¹⁸ D(MF), p.43n.

O *traço mnésico* freudiano se afasta da concepção empirista do engrama, pois ele não é uma marca que se assemelha à realidade, como explicitam Laplanche e Pontalis, no *Vocabulário da Psicanálise*:

Efetivamente, Freud tenta aí explicar a inscrição da recordação no aparelho neurônico sem apelar para uma semelhança entre os traços e os objetos. O traço mnésico não passa de um arranjo especial de facilidades [*Bahnung*], de forma que determinado caminho é aproveitado de preferência a outro.¹¹⁹

A memória em Freud é memória de traços inscritos no inconsciente, de traços de uma *impressão* (percepção) que, como tal, não constitui memória. Só podemos falar de memória a partir da *inscrição* das impressões como exploração, facilitação, sulcos, trilhamentos, num jogo de diferenças - a inscrição depende da intensidade e da repetição da impressão - que constitui o texto inconsciente. Citamos Freud:

E como o conhecimento psico(lógico) demonstra a existência de algo assim como um reaprendizado, baseado na memória, essa alteração deve consistir no fato de que as barreiras de contato se tornam mais capazes para a condução, menos impermeáveis e, assim, mais semelhantes às do sistema *phi*. Designaremos esse estado das barreiras de contato como grau de *facilitação* [*Bahnung*]. Pode-se então dizer que a *memória está representada pelas facilidades existentes entre os neurônios psi*.¹²⁰

A memória resultante deste jogo é memória de diferença entre as inscrições, explorações, e não de retenção. Portanto, ela não se refere a nenhuma origem - não há nenhuma origem a ser resguardada e, portanto, resgatável -, mas é a memória do relevo criado pela diferença na inscrição dos traços, do jogo desenhado pela diferença:

Os conceitos de rastro (*Spur*), de ‘sulcamento’ (*Bahnung*), de forças de ‘sulcamento’ são, desde o *Entwurf*, inseparáveis do conceito de diferença. Não se pode descrever a origem da memória e do psiquismo como memória em geral (consciente ou inconsciente) senão tendo em conta a diferença entre ‘sulcamentos’. Freud di-lo expressamente. Não há ‘sulcamento’ sem diferença nem diferença sem rastro.¹²¹

¹¹⁹ J. LAPLANCHE/J-B PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*, traduzido por Pedro Tamen. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1986, 9ª ed., p.667-668.

¹²⁰ FREUD, S. *Projeto*. p. 401

¹²¹ D(MF), p.52.

Derrida ressalta a violência implicada na idéia de *Bahnung*, que é amenizada com a tradução para *Frayage*, em francês, e *facilitação*, em português. Garcia-Roza em *Introdução à metapsicologia*¹²² sugere a tradução para trilhamento, lembrando que:

Bahnung é derivado de *Bahn* que significa ‘via’, ‘caminho’, ‘estrada de ferro’, portanto, coisas facilitadoras na condução de algo. Creio, porém, que devemos entender essa *Bahn* não propriamente no sentido de uma estrada, de algo preexistente ao nosso caminhar, mas sim no sentido de uma *trilha* que vamos abrindo com o próprio caminhar.¹²³

Há uma violência e uma resistência pressupostas na abertura da via, na inscrição do traço, e é esta violência que Derrida valoriza na *Bahnung* freudiana. Violência (quantidade de excitação) e resistência (lugar de inscrição), confronto de forças, responsável pela diferença entre as explorações, sendo esta diferença a origem mesma da memória, pois é ela que permite a “preferência da via”, como afirma:

o traço como memória não é uma exploração pura que sempre se poderia recuperar como presença simples, é a diferença indiscernível e invisível entre as explorações. Sabemos portanto já que a vida psíquica não é nem a transparência do sentido nem a opacidade da força, mas a diferença no trabalho das forças. Nietzsche dizia-o bem.¹²⁴

Violência e resistência que não têm uma anterioridade, que não antecedem à inscrição, mas surgem nesta operação mesma (*Bahnung*): articulação entre o traço e aquilo que lhe opondo resistência permite sua inscrição, um espaço que não antecede ao traço, mas que o próprio traço institui. Conflito de forças do qual só temos os rastros, e que não exige que haja nenhuma força, nenhum lugar, que anteceda o processo; haver uma antecendência seria concebê-los – força e espaço - como significados transcendentais. Derrida insiste que, para Freud, não há um aparelho anterior à inscrição do traço, mas a inscrição e o espaço se dão conjuntamente, ao mesmo tempo, sem a anterioridade de qualquer um dos dois; insiste também na originalidade da idéia de repetição no pensamento freudiano, onde *a primeira vez já é repetição*. A inscrição como força cria seu próprio

¹²² GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à Metapsicologia Freudiana. Volume I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991

¹²³ Ibid., p.99

¹²⁴ FC(ED), p.185

espaço, habitado desde sempre pelo poder de repetição, habitado desde sempre por sua morte.¹²⁵ A repetição não repete a primeira vez, mas a primeira vez já se coloca como repetição. Não há uma primeira vez que, se resguardando, se ofereça à repetição. A própria abertura, inscrição, já é poder de repetição, ruptura, morte. Só a morte na origem apaga a oposição entre primeira vez e repetição. Quando a cena é a da inscrição dos traços mnêmicos, diz Derrida:

A repetição não *sobrevém* à primeira impressão, a sua possibilidade já ali está, na resistência *pela primeira vez* oferecida pelos neurônios psíquicos. A própria resistência só é possível se a oposição de forças durar ou se repetir originariamente. É a própria idéia de *primeira vez* que se torna enigmática.¹²⁶

A diferença entre as explorações vai depender da quantidade de excitação e da repetição - esta não agrega nenhuma força, só reedita a mesma impressão.

Desde o *Projeto*, assinala Derrida, Freud está envolvido com a questão mais conflitante na concepção de um aparelho de memória: “*como reter sem saturar o sistema*”? Como inscrever os traços sem esgotar o espaço de acolhimento? Há sempre conflito nas concepções freudianas, uma questão econômica sempre se atualiza. Aqui, ela diz respeito à cena da constituição da escritura do texto psíquico. A mesma tensão que caracteriza a questão pulsional está presente no trabalho com as representações, uma questão que retorna durante todo o percurso de construção do aparelho psíquico, e que só será finalmente equacionada na última versão deste aparato, exposta no texto *Notas sobre o bloco mágico*, onde o psíquico é comparado ao brinquedo *bloco mágico*. “Maravilhosa máquina de escritura”, diz Derrida.

Muito antes, na *Carta 52*¹²⁷, dirigida a Fliess em 1896, uma nova versão do aparelho psíquico é apresentada, com a novidade de ser concebida como um sistema onde a inscrição dos traços de memória define diferentes espaços para o psíquico, confirmando a idéia de que não há uma origem simples:

Como você sabe estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico formou-se por um processo de estratificação: o material presente em forma de traços de memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um *rearranjo* segundo novas circunstâncias - a uma *retranscrição*. (...) a memória não se faz

¹²⁵ Idem, p.203

¹²⁶ Idem, p.187

¹²⁷ FREUD, S. *Carta 52*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1980, vol. I.

presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos; que ela é registrada em diferentes espécies de indicações.¹²⁸

Porém, apenas na *Interpretação dos sonhos*, o psíquico se efetivará, realmente, como escritura. A originalidade da estrutura do sonho escapa completamente à do texto falado: o texto onírico se assemelha a uma escritura hieroglífica capaz de sustentar um policentrismo que é impossível à linearidade que comanda a fala; nele, a palavra perde todo o privilégio, se subordinando totalmente à estranha lógica do sonho e, principalmente, ressalta o desconstrutor, a originalidade do sonho não obedece a nenhum código prévio; diz Derrida: “O sonhador inventa sua própria gramática. Não há material significante ou texto prévio que ele se *contentasse* em usar, mesmo que jamais se prive dele”.¹²⁹ A ausência de código exterior ao sonhador leva Derrida a declarar que, na escritura psíquica, não há diferença radical entre significante e significado. O sonho produz os seus próprios significantes ‘não no seu corpo, mas na sua significância’. Assim, conclui que no sonho “não se trata mais de significantes propriamente ditos”¹³⁰. Se não há um código exterior e permanente, não há também possibilidade de tradução, de, como afirma, “transformar significantes conservando o mesmo significado, sempre *presente* apesar da ausência deste ou daquele significante determinado”.¹³¹ Se Freud requer uma certa tradutibilidade (relação entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente do sonho), o fato de não haver código orientador faz com que toda a operação de tradução deixe um resto que resiste a uma apreensão plena - justamente o que caracteriza a escritura como tal. Não existe um texto inconsciente em algum lugar que deva ser traduzido ou que sirva de referência a uma possível tradução, por isso, a passagem ao consciente não pode ser vista como tal. *Não há, portanto, texto de origem*. A linguagem do sonho evidencia a constituição de uma cena de escritura que excede, transgride, a cena da linguagem verbal. A impossibilidade de tradutibilidade do texto psíquico confirma, também, que não há nenhum agente que possa unificar a psique quando esta se estrutura enquanto rastro. Diz Spivak:

¹²⁸ Ibid., p.317

¹²⁹ FC(ED), pp.196-197

¹³⁰ Ibidem

¹³¹ Ibidem

Nos dois últimos capítulos da *Interpretação dos sonhos*, meditando detalhadamente sobre o trabalho do sonho e a psicologia do processo do sonho, Freud é compelido, sob o risco de algum atordoamento, a explodir a idéia de qualquer atividade unificada para a psique.¹³²

Finalmente, nas *Notas sobre o bloco mágico*¹³³, Freud apresenta sua última versão do aparelho psíquico inspirado no brinquedo chamado *bloco mágico*¹³⁴. Nesta última versão, a metáfora gráfica vai descrever não só o *conteúdo*, mas também o *próprio aparelho* que se define, então, como uma *máquina de escritura*; máquina que vai responder à questão fundamental - recepção ilimitada e retenção dos traços -, relacionando os lugares psíquicos e suas funções: percepção e memória¹³⁵. O *bloco mágico* opera segundo a lógica da escritura - valorizada e resgatada por Derrida, lógica que, ao estruturar tanto o conteúdo quanto a própria máquina, provoca uma indecidibilidade que confunde todos os limites: superfície e profundidade, presente e passado, vida e morte, inscrição e recalque, psíquico e máquina etc., se embaralham. Citamos Kofman a respeito desta cena de escritura:

Não há escritura sem recalque: ‘Sua condição é que não haja nem um contato permanente nem uma ruptura absoluta entre as camadas. Se houvesse apenas a percepção, a permeabilidade pura às explorações (*Bahnung*), não haveria exploração. Nós seríamos escritos, mas nada seria consignado, nenhuma escrita se produziria, nem se reteria, nem se repetiria como legibilidade. Mas a percepção pura não existe: nós só somos escritos escrevendo, pela instância em

¹³² SPIVAK. *Prefácio*, pp.xxxix/xl.

¹³³ FREUD, S. *Notas sobre o Bloco Mágico*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1980. vol.xix. Doravante referido como *bloco mágico*.

¹³⁴ “O *Bloco Mágico* é uma prancha de resina ou cera castanha-escura, com uma borda de papel; sobre a prancha está colocada uma folha fina e transparente, da qual a extremidade superior se encontra firmemente presa à prancha e a inferior repousa sobre ela sem estar nela fixada. Essa folha transparente constitui a parte mais interessante do pequeno dispositivo. Ela própria consiste em duas camadas, capazes de ser desligadas uma da outra em suas duas extremidades. A camada superior é um pedaço transparente de celulóide; a inferior é feita de papel encerado fino e transparente. Quando o aparelho não está em uso, a superfície inferior do papel encerado adere ligeiramente à superfície superior da prancha de cera.” (FREUD, S. *Bloco Mágico*, vol.xix, p.287).

¹³⁵ Analogia entre o bloco mágico e o aparelho psíquico: A camada de celulose e a folha de papel encerado representam o sistema Pcpt-Cs - a folha de celulose como escudo protetor contra os estímulos e a folha de papel como a camada que recebe os estímulos. Levantando-se as duas folhas a escrita desaparece. A superfície do bloco está limpa, porém a camada de cera registrou e retém o traço do que foi escrito. Traço, que pode ser lido, dependendo de uma ‘luz apropriada’. Citamos Freud: “Assim o bloco fornece não apenas uma superfície receptiva, utilizável repetidas vezes como uma lousa, mas também traços permanentes do que foi escrito, como um bloco comum de papel: ele soluciona o problema de combinar as duas funções *dividindo-as entre duas partes ou sistemas componentes separados mas interrelacionados*”. (FREUD, S. *Bloco Mágico*, vol.xix, p.289) Acrescentamos, ainda: a camada que recebe os estímulos é o sistema Pcpt-Cs e a memória ‘ocorre em outros sistemas, contíguos.’

nós que sempre vigia a percepção seja ela interna ou externa. O sujeito da escritura é um sistema de relações entre as camadas do bloco mágico’.¹³⁶

Derrida analisa as três analogias que Freud estabelece entre o *bloco mágico* e o sistema mnésico. As duas primeiras referem-se à originalidade da escritura neste brinquedo e do espaço que ela cria, o qual difere de todos os outros modelos propostos, principalmente, por concretizar o desafio sempre retomado de conciliar o acolhimento irrestrito da inscrição e a guarda duradoura das marcas. A terceira sinaliza que há “um tempo da escritura”.¹³⁷ Começamos pela analogia da camada de celulóide como camada de proteção, cuja necessidade Freud sempre destacou: a escritura se protege dela mesma, se protege da ameaça exterior amortecendo, seus ataques. A segunda analogia diz respeito às camadas que constituem o aparelho, à relação entre elas. O traço só perdura por sua inscrição na camada de cera e só esta inscrição possibilita o seu aparecer. Diz Derrida: “A escrita substitui a percepção antes mesmo desta aparecer a si própria. A ‘memória’ ou a escrita são a abertura desse próprio aparecer. O ‘percebido’ só se dá a ler no passado, abaixo da percepção e depois dela”.¹³⁸

A terceira analogia não tem mais a ver com os *volumes, relevos e depressões* da escritura, mas sim com o *tempo* da inscrição. Há um tempo do pedaço de cera. Derrida observa que o *bloco mágico* “compreende na sua estrutura o que Kant descreve como os três modos do tempo nas *três analogias da experiência*: a permanência, a sucessão, a simultaneidade”.¹³⁹ O desconstrutor analisa a operação freudiana:

Freud, reconstruindo uma *operação*, não pode reduzir nem o tempo nem a multiplicidade de camadas sensíveis. E vai ligar um conceito descontínuo do tempo, como periodicidade e espaçamento da escritura, com toda uma cadeia de hipóteses que vão das *Lettres à Fliess a Au-delà...* e que, uma vez mais, se encontram construídas, consolidadas, confirmadas e solidificadas no bloco mágico.¹⁴⁰

Na estrutura do *bloco*, a temporalidade é *espaçamento*, pois ela não se atém à “descontinuidade horizontal da cadeia dos signos”, e sim à cadência da

¹³⁶ KOFMAN, S. – *Lectures de Derrida*, p.66.

¹³⁷ FC(ED), p.219

¹³⁸ Idem, p.p.218/219

¹³⁹ Idem, p.219

¹⁴⁰ Ibidem

“escritura como interrupção e restabelecimento do contato entre as camadas psíquicas”.¹⁴¹ Citamos Freud:

Enquanto catexizado dessa maneira esse sistema (Pcpt.-Cs.) recebe percepções (que são acompanhadas por consciência) e transmite a excitação para os sistemas mnêmicos inconscientes; entretanto, assim, que a catexia é retirada, a consciência se extingue e o funcionamento do sistema se detém. É como se o inconsciente estendesse sensores, mediante o veículo do sistema Pcpt.-Cs., orientados ao mundo externo, e rapidamente os retirasse assim que tivessem classificado as excitações dele provenientes.¹⁴²

Derrida conclui que no trabalho psíquico “não encontramos nem a continuidade da linha nem a homogeneidade do volume; mas a duração e a profundidade diferenciadas de uma cena, o seu espaçamento”.¹⁴³ Cena que, segundo Derrida, desconstrói a experiência como vivência da presença de um presente, a continuidade tempo-percepção, o mito da “agoricidade”.

O *bloco mágico*, afirma Derrida, não é uma máquina simples; antes de tudo, ele destaca a afirmação de Freud de que ele funciona com as duas mãos:

Se imaginarmos uma das mãos escrevendo sobre a superfície do bloco Mágico, enquanto a outra eleva periodicamente sua folha de cobertura da prancha de cera, teremos uma representação concreta do modo pelo qual tentei representar o funcionamento do aparelho perceptual da mente.¹⁴⁴

Duas mãos, dois movimentos, inscrição e apagamento necessários na constituição de uma mesma cena que não guarda nenhuma simplicidade.

A leitura derridiana de Freud não é, igualmente, uma leitura simples. O desconstrutor intervém no texto do analista tanto ressaltando o que ele oferece como originalidade, quanto denunciando o recalque desta mesma originalidade: Freud também escreve e apaga. Esta inibição é constatada por Derrida no gesto freudiano de diferenciar o brinquedo (máquina) da espontaneidade do psíquico, reintroduzindo, portanto, a *distinção* e a *distância* metafísica entre escritura ‘da alma’ e escritura no sentido técnico. Depois de todo o esforço para constituir uma cena de escritura, onde esta não é um simples suplemento de memória, mas onde a memória *como* escritura requisita a suplementariedade como estrutural e não

¹⁴¹ FC(ED), p.219

¹⁴² FREUD, S. – Bloco Mágico, p.290

¹⁴³ FC(ED), p.220, ligeiramente modificada.

¹⁴⁴ FREUD, S. – Bloco Mágico, p.290

como simples acréscimo, Freud conclama a artificialidade do brinquedo, diferenciando-o da espontaneidade da escritura da alma. Contar de novo com esta distinção vai contra o esforço extraordinário que significou a suspensão das barreiras entre as oposições como aquilo que singulariza a psicanálise. Citamos Kofman a respeito da distinção tradicional entre escritura “da alma” e escritura no sentido técnico, mantida por Freud:

diferindo da espontaneidade da memória, o bloco não pode ‘reproduzir’, do interior, o escrito uma vez apagado. Ora por haver pensado a unidade da vida e da morte deveria ter conduzido Freud a conceber o bloco mágico não segundo o modelo de um *aide-mémoire* exterior, mas como um suplemento necessário à pretendida espontaneidade psíquica: somente a grafia do suplemento permite pensar a relação entre um texto psíquico dito natural e uma máquina dita artificial.¹⁴⁵

Derrida, em vez de apostar na hesitação freudiana que o traz de volta às oposições que ele mesmo abalou - vida/morte, psíquico/não-psíquico –, insiste na semelhança da máquina com o aparelho psíquico para ressaltar que a existência e a necessidade dele apenas testemunham a finitude da espontaneidade mnésica que ele vem suprir. A espontaneidade na sua finitude requisita a máquina, a técnica, a escritura. Diz ele: “A máquina – e, portanto, a representação – é a morte e a finitude *no* psíquico”.¹⁴⁶

Finalmente, é importante ressaltar que, do *bloco mágico*, Derrida retém a complexidade da cena que ele viabiliza, uma complexidade que confunde o limite entre inscrição e desaparecimento, presente e repetição, origem e repetição, legibilidade e ilegibilidade, finitude e complementariedade.

A estrutura da experiência em Freud é uma estrutura de rastro, e não uma estrutura de presença. A relação com o outro é sempre disseminadora, nunca se fecha, nunca é capturada por um sentido autêntico, unificador. Sobre essa estrutura, afirma Derrida:

Mas é que a ‘percepção’, a *primeira relação da vida a seu outro*¹⁴⁷ tinha já sempre preparado a representação. É preciso ser vários para escrever e já para ‘perceber’. A estrutura *simples* da agoricidade e da manuscrita, como de toda

¹⁴⁵ KOFMAN, S. – Lectures de Derrida, p.68. Ligeiramente modificado.

¹⁴⁶ FC(ED), p.223

¹⁴⁷ Grifo meu

intuição originária, é um mito, uma ‘ficção’ tão ‘teórica’ como a idéia de processo primário.¹⁴⁸

3.7

Derrida e Heidegger: para além da palavra originária

Trataremos nesta seção do desvio do pensamento da escritura da orientação heideggeriana. Herdeiro do pensamento de Heidegger, Derrida destaca a potência inovadora desta meditação ao mesmo tempo em que indica a linha quase insustentável sobre a qual ela se desenvolve. Cito *Posições*:

Nada do que eu tento fazer teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas. E, antes de tudo, pois aqui nós devemos dizer as coisas muito rapidamente, sem a atenção àquilo que Heidegger chama de diferença entre o ser e o ente, a diferença ôntico-ontológica tal qual ela permanece, de certa maneira, impensada pela filosofia. Mas, apesar dessa dívida para com o pensamento heideggeriano ou, melhor, em razão dessa dívida, tento reconhecer no texto heideggeriano - que, como qualquer outro, não é homogêneo (...) - sinais de pertencimento à metafísica ou àquilo que ele chama de ‘onto-teologia’.¹⁴⁹

No entanto, para Derrida, o pensador da diferença ontológica continua preso ao fonologismo que caracteriza o ocidente, no qual o privilégio dado à voz, à palavra falada, faz da questão da verdade e da autenticidade a questão primordial para o pensamento. Nas palavras do desconstrutor:

Ora, a admirável meditação por meio da qual Heidegger repete a origem ou a essência da verdade não coloca jamais em questão a ligação ao *logos* e à *phoné*. Explica-se, assim, que, de acordo com Heidegger, todas as artes se desdobram no espaço do poema que é ‘a essência da arte’, no espaço da ‘língua’ e da ‘palavra’.¹⁵⁰

Segundo Derrida, o filósofo da diferença ontológica jamais aceitaria uma “gramatologia”, ou seja, uma “ciência da escritura”, na medida em que *esta rompe com a unidade e a irreducibilidade da palavra*. O pensamento do ser precisa e se apóia “na velha lingüística da palavra”. Citamos:

Seria possível pensar, portanto, que resta apenas decidir entre duas possibilidades. 1º - Uma lingüística moderna [gramatologia], isto é, uma ciência da significação, que cinda a unidade da palavra e rompa com sua pretensa

¹⁴⁸ FC(ED), p.221

¹⁴⁹ POS, p.16

¹⁵⁰ Idem, p.17

irredutibilidade, tem ainda a ver com a ‘linguagem’? Heidegger provavelmente duvidaria desta possibilidade. 2º - Inversamente, tudo o que se medita tão profundamente sob o nome de pensamento ou de questão do ser não estaria encerrado numa velha lingüística da palavra, que aqui seria praticada sem o saber? Sem o saber, porque uma tal lingüística, quer seja espontânea ou sistemática, sempre teve de compartilhar os pressupostos da metafísica. Ambas se movem sobre o mesmo solo.¹⁵¹

O pensamento do ser, sustentado na sua maior radicalidade como uma crítica aos pressupostos metafísicos, ainda é refém desta mesma cena, pois ele apenas renova e radicaliza os temas que a definem e singularizam, em especial, os problemas da verdade, da autenticidade e do próprio. Assim, Derrida, seguindo o vigor da meditação heideggeriana, aponta seus limites enquanto possibilidade de se posicionar num mais além da clausura metafísica. Para o desconstrutor, ao fazer da linguagem, desde *Ser e o Tempo* até seus textos mais tardios, o lugar onde estas questões são mais radicalmente enfrentadas, Heidegger, novamente, retoma e se enreda na trama que tenta abandonar. Segundo Derrida, ao sustentar a indivisibilidade da palavra, o filósofo alemão infinitiza a lógica tradicional, no momento mesmo em que visa deixá-la para trás. A linguagem entendida como morada do ser, linguagem que busca a palavra original, pretende dar conta do mais autêntico, do próprio, que constitui a temática, por excelência, da tradição.

Assim, o movimento de rompimento com o pensamento da presença em Heidegger se acha, ainda, encerrado e suportando um derradeiro desejo de presença, que se diria agora como determinação do que é mais autêntico.

Derrida explora a equivocidade do gesto de Heidegger: este não restringe o ser ao significado, quer pensá-lo “para além do signo”, da presença, mas ainda o conserva como a origem, o sentido originário, ao qual tudo deve retornar. O ser rasurado, diz Derrida,

apaga-se, conservando-se legível, a presença de um significado transcendental. Apaga-se conservando-se legível, destrói-se dando a ver a idéia mesma de signo. Enquanto de-limita a onto-teologia, a metafísica da presença e o logocentrismo, esta última escritura é também a primeira escritura.¹⁵²

A mudança paradigmática, implementada pela desconstrução, se desvia da questão do ser, e, portanto, da questão da verdade e da autenticidade, justamente

¹⁵¹ GR, p.25-26

¹⁵² Idem, p.29

por desconstruir a suposta unidade da palavra. Para Derrida, a heterogeneidade que habita todo signo – “a ordem do significado é heterogênea à ordem do signo” -, não pode ser aprisionada por uma unidade, mas, no entanto, ele adverte que o desejo de presença, como o desejo mesmo, denega, dissimula, esta heterogeneidade. Para o desconstrutor, o conceito de signo, como já apontamos, é aquele que suporta e permite vigorar esta estratégia (denegação da heterogeneidade), já que ele faz aparecer a presença do significado. Diz Derrida: “a essência formal do significado é a *presença*, e o privilégio de sua proximidade ao logos como *phoné* é o privilégio da presença”.¹⁵³ O signo, como unidade de uma heterogeneidade, apaga os rastros desta, domina a alteridade que o engendra. Já assinalamos com Spivak como, para o desconstrutor, há em Heidegger ainda uma esperança que sustenta um nostálgico desejo de presença; deseja que, segundo Derrida:

não abalaria, ao contrário, reinstalaria a instância do logos e da verdade do ser como *primum signatum*: significado, num certo sentido, ‘transcendental’ (...) ele possibilita abrindo assim a história do logos e não sendo ele próprio senão pelo logos: isto é, *não sendo nada* antes do logos e fora do logos. O logos do ser, ‘o Pensamento, dócil à Voz do Ser’ é o primeiro e último recurso do signo, da diferença entre *signans* e o *signatum*.¹⁵⁴

O pensamento dócil à voz do Ser, onde a linguagem como morada do ser, faz deste o significado transcendental que garantirá a diferença “absoluta e irreduzível” entre significante e significado.¹⁵⁵ Para Derrida, este pensamento, ao retomar a questão da voz, indica a sua vinculação extrema com aquilo que ele desejava denunciar:

Na clausura desta experiência, a palavra é vivida como a unidade elementar e indecomponível do significado e da voz, do conceito e de uma substância de expressão transparente. Esta experiência seria considerada na sua maior pureza – e ao mesmo tempo na sua condição de possibilidade – como experiência do ‘ser’.¹⁵⁶

¹⁵³ Idem, p.22

¹⁵⁴ Idem, p.24

¹⁵⁵ Cf, Ibidem

¹⁵⁶ Idem, p.25

O Ser, observa Derrida, consistiria na “palavra transcendental que assegura a possibilidade do ser-palavra a todas as outras palavras”.¹⁵⁷ Pré-compreendida em toda linguagem, ela abre a questão propriamente filosófica do sentido do ser; palavra indivisível que garante, organiza e recolhe todas as diferenças. Derrida, contudo, adverte e aponta a contradição que habita esta meditação, afirmando que o movimento que Heidegger sustenta, ao colocar a questão do ser à metafísica e com ela a questão da verdade, do sentido e do logos, não restabelece certeza alguma. Esta meditação, ao contrário, assim como a lingüística mais atual, contribuiria para deslocar o sentido do ser e a unidade da palavra. Contradição que se deixa ver no apontamento heideggeriano que diz que a linguagem é a morada do ser, e o pensamento autêntico é aquele que se faz na fidelidade à voz do ser; no entanto, observa o desconstrutor, esta voz tem uma singularidade: a voz do ser é muda, sem palavras, nela a ambiguidade do pensamento do ser se diz, como afirma Derrida:

Não se ouve a voz das fontes. Ruptura entre o sentido originário do ser e a palavra, entre o sentido e a voz, entre a ‘voz do ser’ e a *phoné*, entre o ‘apelo do ser’ e o som articulado; uma tal ruptura, que ao mesmo tempo confirma uma metáfora fundamental e lança a suspeição sobre ela ao acusar a defasagem metafórica, traduz bem a ambigüidade da situação heideggeriana com respeito à metafísica da presença e ao logocentrismo. Ela ao mesmo tempo está compreendida nestes e os transgride. Mas é impossível fazer a partilha.¹⁵⁸

A partir da desconstrução um novo paradigma se impõe, no qual o pensar se abre para uma nova experiência, ou melhor, recupera uma experiência que sempre tentamos evitar, dominar. Tal experiência é o que destacamos ao longo desta tese, pois ela propicia e requisita uma postura totalmente outra diante das velhas questões, que não cessam de nos instigar, postura esta que abre a possibilidade de novos questionamentos. Em relação a este novo paradigma, destacamos duas questões que nos interessam mais de perto:

Primeiramente, a questão da equivocidade que um pensamento da escritura não dissimula, pelo contrário, deseja enfrentar. A equivocidade nos leva à indecidibilidade que é aquilo que queremos enfatizar como aporte maior da meditação derridiana. Tal indecidibilidade, como não denegação de uma relação

¹⁵⁷ Ibidem

¹⁵⁸ Idem, p.27

com uma alteridade irreduzível, nos leva a repensar tudo o que até agora temos reportado ao campo da ética.

Em segundo lugar, uma abordagem da morte que não pode mais ser vista como destinação última, horizonte de referência, mas aquilo que, ao contrário, *de dentro* faz do pensamento um movimento desorientado e disseminador. Um pensamento que confunde inauguração e repetição, que suspende todo ideal comunicativo e onde a comunicação é apenas um efeito entre outros do seu movimento.

3.8

Derrida e Platão: o originário para além das oposições binárias

Nosso objetivo nesta seção não é apresentar uma teoria de Platão sobre a linguagem ou a escritura, mas apontar como a própria escritura de Platão testemunha um operar da desconstrução. Com isso, queremos ressaltar que a desconstrução é menos um movimento típico do pensamento contemporâneo do que um movimento, um evento, que sempre já se deu. Quando Derrida aborda o texto de Platão é isto que ele quer mostrar - o trabalho insidioso da desconstrução. O tratamento dado por Platão aos termos *Phármakon* e *Khôra* aponta para isto, pois no seu texto já se inscreve *um para além originário* de todas as dicotomias.

*

Em *A Farmácia de Platão*¹⁵⁹, Derrida vai comparar a *escritura* com o *Phármakon* do texto de Platão. Este texto faz parte do início da trajetória derridiana na qual o seu interesse maior é destacar a noção de escritura, mostrar como o seu despontar significa a possibilidade de uma reviravolta para o pensamento, na medida em que o pensamento da escritura abriga uma alteridade inapreensível, que é aquilo mesmo que a metafísica, como pensamento da essência, sempre evitou enfrentar. Na verdade, a história deste não enfrentamento constitui a história mesma do pensamento no ocidente. Como se dá tal evitamento? Justamente, como já vimos, pela eleição de um nome, de uma instância, significado transcendental que, de fora, comandaria todo o pensar.

¹⁵⁹ DERRIDA, Jacques – *A farmácia de Platão*, traduzido por Rogério da Costa. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997, doravante referido como FP.

Muitos são os nomes que ocupam este lugar no texto de Platão. Como nos mostra Derrida, ele se faz presente pela figura do Pai, do Bem, da Lei: ora, desse pai, desse capital, desse bem, dessa origem do valor e dos entes manifestados, não podemos falar de modo simples ou direto, pois não podemos olhá-los de frente tal como não podemos olhar o sol.¹⁶⁰

O *Fedro* de Platão, abordado por Derrida, discute a relação *Phoné*/escritura e estabelece a dependência desta em relação àquela. O que está em jogo ali é o caráter enganador da escritura, caráter que Sócrates ressalta, lembrando o mito do deus egípcio Theuth, seu inventor.

Oferecida por Theuth ao rei Thamous como um remédio para a memória, a escritura é considerada pelo rei como um mal, já que em vez de servir à memória viva (*mnése*), ela serve apenas à reprodução, à rememoração (*hipomnése*). A escritura é remédio e, já, desvio, afastamento da origem, e, portanto, fonte de erro, de perdição. Não há remédio inofensivo. Platão, através de Sócrates, e este, através do rei Thamous, condenam a escritura por seu efeito maléfico de valorizar a reprodução e não a memória viva. Oferecendo-se como remédio, a escritura dissimula o seu poder de veneno, de servir ao próprio esquecimento. Remédio e veneno determinam aqui a ambivalência que caracteriza a escritura dentro da nossa tradição. Ambigüidade guardada pela palavra grega *phármakon*, que Derrida resgata e acentua, e que é o motivo da associação, desde Platão, escritura-*phármakon*¹⁶¹: “Desde já, a escritura, *phármakon*, o descaminho”.¹⁶²

A escritura é descaminho porque, ao contrário do *logos*, ela não tem um pai. Esta é a diferença, e este é o pensamento de Platão, e também o de todo ‘platonismo’ que herdamos e sustentamos. O *lógos*, proferido na palavra, tem um pai, uma origem, enquanto na escritura, o pai, a origem, está ausente. Não há uma autoridade garantidora na escritura; quem escreve pode estar ausente. Assim, como explica Derrida, o texto escrito vê-se deserdado da proteção de um pai:

O *lógos* é um filho, então, e um filho que se destruiria sem a presença, sem a assistência presente de seu pai. De seu pai que responde por ele e dele. Sem seu pai ele é apenas, precisamente, uma escritura. É ao menos o que diz aquele que

¹⁶⁰ Cf, FP, p.27.

¹⁶¹ *Phármakon* um dos indecidíveis derridianos.

¹⁶² FP, p.15

diz, é a tese do pai. A especificidade da escritura se relacionaria, pois, com a ausência do Pai.¹⁶³

Esta relação do *lógos* com o pai, esta dívida que a metafísica sempre renovou e que constitui seu caráter falocêntrico, é, justamente, aquilo que, segundo Derrida, a escritura vem desconstruir. Não tendo recurso à presença ou identidade de um pai, ela abala o pensamento da identidade e se afirma como um processo de identificação contínuo e sem fim, e que cria certos efeitos de sentido, certos nós cujos laços podem sempre ser afrouxados. A alteridade que a comanda se faz sentir nesta ausência de um pai, ausência que é mesmo o que a determina. Escapando à lógica da identidade, a escritura põe em questão esta lógica e, por isso mesmo, ela é o perigo, aquilo que deve ser expulso, excluído - o veneno. Derrida, explorando os sentidos em torno da palavra *phármakon*, lembra também do *pharmakós* (mágico, feiticeiro, enganador), palavra que não é usada por Platão, mas que sendo sinônimo do *pharmakeús* ao qual o filósofo grego se refere, guarda o sentido suplementar de bode expiatório, daquele que deve ser expulso da cidade para livrá-la das catástrofes. Aquilo que não tem origem, o deserdado, é percebido como o que ameaça, o que abala, e que, como tal, precisa ser mantido à distância. Citamos Spivak: “A escritura teve o privilégio negativo de ser o bode expiatório cuja exclusão representa a definição do fechamento metafísico”.¹⁶⁴

Voltemos à *Farmácia de Platão*. O desconstrutor chama a atenção para o fato de que, ao denominar a escritura como *phármakon*, Platão a condena à ambivalência: ela é tanto remédio como veneno. A idéia de veneno remete para o caráter artificial, técnico, da escritura. Para Platão, o remédio é visto como um artifício, uma técnica (veneno) que se traz algum bem, traz, igualmente, um risco, algo estranho que se impõe ao organismo, à maneira própria que a doença tem de evoluir, de curar. A técnica como o que vem de fora é sempre o mal, o estranho: “O *phármakon* é o que, sobrevivendo sempre do fora, agindo como o próprio fora, não terá, jamais, virtude própria e definível”¹⁶⁵, do mesmo modo que não há uma postura própria e definível, uma postura que não seja de equivocidade frente ao remédio/veneno da escritura.

¹⁶³ Idem, p.22

¹⁶⁴ SPIVAK, Prefácio, p.lxix.

¹⁶⁵ FP, p.49.

Como *phármakon* (remédio e veneno), a escritura não pode ser apreendida por nenhuma oposição, ela escapa a esta apreensão burlando a fronteira que ela mesma impõe. E é daí que Derrida anuncia uma das suas teses:

E se se chegasse a pensar que alguma coisa como o *phármakon* – ou a escritura –, longe de ser dominada por essas oposições, inaugura sua possibilidade sem nelas se deixar compreender; se se chegasse a pensar que é somente a partir de alguma coisa tal como a escritura – ou o *phármakon* – que se pode anunciar a estranha diferença entre o dentro e o fora; se, por conseguinte, se chegasse a pensar que a escritura como *phármakon* não se deixa simplesmente delimitar um lugar no que ela situa, não se deixa subsumir sob os conceitos que a partir dela se decidem, abandona apenas seu espectro à lógica que só pode querer dominá-la procedendo ainda dela mesma, seria preciso, então, *curvar* a estranhos movimentos o que não poderíamos nem mesmo chamar, simplesmente, a lógica ou o discurso.¹⁶⁶

São dois os malefícios do *phármakon*: não apenas ele entorpece a memória como também, quando a socorre, o que retorna nunca é a vida, o original, mas a cópia, o monumento. A oposição entre *mnéme* (memória viva) e *hipomnése* (rememoração) é uma das oposições que organiza o platonismo. Ambas falam de repetição, mas na *mnése* é a repetição do original que se dá, enquanto na *hiponmnése* a repetição é cópia, simulacro:

Sócrates retoma, assim, a oposição maior e decisiva que rasgava a *manteia* de Thaumous: *mnéme/hypómnesis*. Oposição sutil entre um saber como memória e um não-saber como rememoração, entre duas formas e dois momentos da repetição. Uma repetição de verdade (*alétheia*) que dá a ver e apresenta o *eídos*: e uma repetição de morte e esquecimento (*léthe*) que vela e desvia porque não apresenta o *eídos*, mas re-presenta a apresentação, repete a repetição.¹⁶⁷

Se o *Fedro*, na sua densidade e disseminação, oscila entre a repetição viva e a repetição cópia, Platão, o pai, decide renegando manifestamente a escritura e reivindicando a presença do presente, num gesto que fundamenta a lógica que preside seu pensamento. Há em Platão, nos diz Derrida, diferença entre significado e significante; este último é pura repetição, possibilidade de repetição sem alma, sem a presença viva do presente, possibilidade de extravio, perversão: “A diferença entre significado e significante é, sem dúvida, o plano diretor a partir do qual o platonismo se institui e determina sua oposição à sofística. Inaugurando-se assim, a filosofia e a dialética se determinam determinando seu outro”.¹⁶⁸

¹⁶⁶ FP, pp.50-51

¹⁶⁷ Idem, p.86

¹⁶⁸ Idem, p.58

Mas voltemos à ambivalência do *phármakon*, tese fundamental de *A farmácia de Platão* - aquilo que o associa à escritura. O principal desta ambivalência, nos diz Derrida, é que a definição do *phármakon* como aquilo que não tem essência faz com que ele se mostre como o meio onde se produz a diferenciação, como o próprio processo de diferenciação. Citamos Derrida:

Se o *phármakon* é ‘ambivalente’, é, pois, por constituir o meio no qual se opõem os opostos, o movimento e o jogo que os relaciona mutuamente, os reverte e os faz passar um no outro (alma/corpo; bem/mal; dentro/fora; memória/esquecimento; fala/escritura). É a partir desse jogo ou desse movimento que os opostos ou os diferentes são *detidos* por Platão. O *phármakon* é o movimento, o lugar e o jogo (a produção de) a diferença. Ele é a diferença [*différance*] da diferença (...) Nós o veremos prometer-se ao infinito e se escapar sempre por portas secretas, brilhantes como espelho e abertas sobre um labirinto. É também essa reserva de fundo que chamamos a *farmácia*.¹⁶⁹

O que é impuro, o que vem de fora, permanece, neste texto, como uma ameaça constante, ressalta o desconstrutor. Mas qualificando a escritura como técnica impura, Sócrates não pode dela se descartar. O que seria da filosofia sem a escritura? Deste remédio/veneno não se pode curar. E a escritura, por um momento, assume no texto platônico um aspecto positivo, enquanto uma escritura primordial da verdade na alma.

Contudo, a ambivalência é apenas reforçada. Uma vez constatada, ela não diz respeito, apenas, à ambivalência de uma palavra, mas passa a ser o *meio onde um texto se faz possível*. A escritura derridiana, resultado de uma leitura dos textos sob a regência de uma postura que não enaltece a presença como garantia da verdade, vem atestar exatamente isto. A escritura como meio está além da divisão entre *lógos/escritura*; é nela que esta divisão é possível. Sendo toda diferenciação opositiva um desejo de dominar aquilo que é indominável, a intrusão de um fora como *suplemento* que contamina o dentro, de uma impureza que é um dentro colocado fora que sempre retorna, que embaralha a relação fora/ dentro, de uma alteridade que é a condição de todo discurso. Há um embaraço quanto ao suplemento. E este embaraço se inscreve no texto platônico.

A escritura se insinua como o meio marcado pela ausência do pai e, portanto, por uma ruptura com a identidade, introduzindo uma bastardia, um embaraço e uma mistura que confunde todo o pensamento que se deseja puro e

¹⁶⁹ Idem, pp.74-75

seguro. Porém, Derrida chama a atenção para o fato de que o texto platônico, aquele mesmo que repudia a escritura como lugar da equivocidade, vê-se na necessidade de pensar um lugar de acolhimento, de *inscrição* que seria anterior a toda especificação, a toda distinção de identidade, um lugar que antecede a diferenciação opositiva e a possibilita, e que ele nomeia *Khôra*: ama, nutriz, mãe.

O desconstrutor aponta no *Timeu* a discussão em torno da *Khôra* como aquela que testemunha, no discurso de Platão, um desvio que, não se ajustando à lógica que ele sacramenta, amplia o alcance de seu pensamento. Derrida afirma que Platão no *Timeu*, nomeando *Khôra*, levanta a possibilidade de propor um terceiro gênero que não é nem o inteligível nem o sensível, já definidos. O cenário é a busca de uma melhor explicação do universo. Para além da diferenciação radical entre o mundo sensível e o mundo das idéias, impõe-se a necessidade de se pensar onde se inscrevem estes dois gêneros. É assim que Derrida percebe já presente no pensamento de Platão, explicitando-se no *Timeu*, a introdução de um tema que não se deixa conter pelo pensamento binário. A chance de abertura para um “mais além” se inscreve no texto do filósofo grego através da definição de *Khôra* como um terceiro gênero, que, não sendo nem o inteligível nem o sensível, é deles a condição de possibilidade. Recebendo também a designação de mãe, ama, receptáculo, *Khôra* é lugar “de *inscrição* das formas”, de acolhimento, que não se deixando apropriar por um discurso opositivo da diferença, permite que esta se inscreva e tenha seu lugar. Designando um terceiro gênero, Platão excede a lógica clássica, que mantém e sustenta a oposição *lógos/mythos*. Derrida se interessa por esta *Khôra* que acolhe, suporta e reenvia a discussão em torno de um gênero que antecede e prepara a definição binária:

Sabe-se bem: o que Platão designa sob o nome de *Khôra* parece desafiar, no *Timeu*, essa ‘lógica de não-contradição dos filósofos’ da qual fala Vernant, essa lógica ‘da binaridade, do sim ou não’. Talvez então ela dependesse dessa ‘outra lógica que não a lógica do logos’. A *Khôra* não é nem ‘sensível’, nem ‘inteligível’; ela pertence a um ‘terceiro gênero’ (*triton genos*, 48e, 52^a).¹⁷⁰

Ao propor para *Khôra*, um terceiro gênero, Platão engendra uma discussão que situa, mas também escapa, à trama metafísica. A *différance* deixa seu rastro no discurso platônico, como afirma Derrida:

¹⁷⁰ DERRIDA, Jacques – *Khôra*, traduzido por Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papirus, 1995, p.9, doravante referido como K.

mas, além disso, a introdução do *outro* e da *mistura*, a problemática da causa errante e do lugar – terceiro gênero irreduzível –, a dualidade dos paradigmas, tudo isso ‘obriga’ a definir como *rastro* a origem do mundo, quer dizer, a inscrição das formas, dos esquemas, na *matriz*, no *receptáculo*. Numa matriz ou num receptáculo que não estão em parte alguma e nunca são oferecidos sob a forma da presença ou na presença da forma, uma ou outra supondo, desde então, a inscrição na mãe. Aqui, em todo o caso, as construções que chamamos com algum embaraço as ‘metáforas de Platão’ são exclusiva e irreduzivelmente escriturais.¹⁷¹

Estas metáforas que, segundo Bennington, tentam apreender “a inscrição originária das formas” deixam ver “um pensamento da originalidade do traço, que já se encontra, portanto, em Platão, mesmo que esteja recalcado pelo ‘platonismo’”¹⁷².

A intenção de Derrida é recolher, na heterogeneidade do texto platônico, justamente a chance de uma leitura não metafísica e as discussões tecidas a propósito da *Khôra* correspondem a esta oportunidade. Aquilo que se apresenta como um terceiro gênero é condição de possibilidade das oposições, antecedendo-as como “lugar de inscrição”. A esse gênero pertencem os indecíveis derridianos, contribuição revitalizadora para o pensamento contemporâneo. Notemos, de passagem, que este terceiro gênero não guarda nenhuma relação nem com o inefável, nem com o neutro.

A qualificação dos indecíveis como o inefável, à revelia de Derrida, leva alguns críticos a acusarem-no de sustentar uma teologia negativa. Para eles, a sintaxe da *différance* desenha uma tentativa, sempre deslocada para adiante, de apreensão de um inefável que sempre escapa, de um inefável que se aproxima de uma hiper-essencialidade, de Deus. Em *Derrida e a literatura*, Evando Nascimento rebate esta crítica, mostrando que, ao contrário do movimento da teologia negativa, onde só se pode falar de deus por via negativa, pois nenhum nome é capaz de dar conta dele, os indecíveis não sendo nada, sendo *différance*, são precisamente aquilo do que se deve falar. Cito: “É disso que não é nada, que é inominável da maneira mais própria, que se deve (*il faut*) falar ainda que de maneira indireta”¹⁷³.

¹⁷¹ FP, p.114.

¹⁷² BENNINGTON, G. – *Jacques Derrida*, p.148.

¹⁷³ NASCIMENTO, E. – *Derrida e a literatura*. “Notas” de *Literatura e Filosofia nos textos da desconstrução*. Niterói: EdUFF, 1999, p.263

Em relação ao neutro, o próprio Derrida repudia a possibilidade de identificação com o que nomeia como indecível, já que, para ele, a neutralização traria sempre disfarçada a recuperação do pólo dominante de uma oposição, tomado como o universal.

*

Derrida aponta, no texto platônico, a *Khôra* como um indecível. Significando normalmente *lugar*, este termo introduz um terceiro gênero que não se ajusta a uma concepção usual de lugar. Um outro espaço precisa ser concebido - um espaço que acolha as oposições sem nelas se esgotar. Trata-se, aqui, de reestruturar o campo por requisição de um termo que não se deixa conter pela ordem estabelecida. É a negatividade referida à noção de lugar que Derrida vai trabalhar em *Khôra*. O que significa trabalhar a negatividade em relação à noção de lugar? Significa conceber um lugar desvinculado do valor de presença plena. Reencontramos a questão derridiana, seu esforço incessante de trazer à superfície o estranho, o fantasma, aquilo que, sendo *différance*, propicia o jogo da identidade, torna possível a filosofia.

No *Timeu*, diz Derrida, Platão, através da *Khôra*, promove uma oscilação entre as lógicas de participação e de exclusão, oscilação não restrita à internalidade de cada uma delas, mas “oscilação de oscilação”, jogo não sintomatizado, desconteudizado, que se impõe como condição de possibilidade das lógicas ordinárias. Em Platão, esta oscilação entre as lógicas tem a ver com o tratamento do gênero do ser. Derrida desloca esta oscilação para o gênero do discurso, problemática permitida pelo próprio Platão, em cujo pensamento a qualidade do discurso se deve à qualidade do ser sobre o qual se fala. Que discurso nomeia *Khôra*?

Não advindo do *lógos* nem do *mythos*, o discurso sobre *Khôra* faz surgir a seguinte questão: como pensar o que excede ao *lógos*, sem ser o que o antecede? *Khôra* sustenta a indecidibilidade tanto entre dois gêneros de discurso, o filosófico e o mítico, como entre dois gêneros de ser, o sensível e o inteligível. Se, para Platão, *Khôra* é o lugar de uma bastardia, para Derrida é o lugar do indecível. *Khôra*, então, é o termo que, já no discurso de Platão, abre a chance de um pensamento estranho à lógica clássica: como lugar, ela não situa nada, não existe como algo cuja essência pode ser indicada em determinado lugar, mas fala da própria noção de recepção, inscrição, acolhimento. Por isso, Derrida diz que ela é

mais situante que situada. Por não se depositar em nenhuma oposição discursiva, ela é condição de todo discurso, propiciando as inversões, e não se submetendo a nenhuma.

A respeito da *Khôra* podemos falar de estrutura, e nunca de essência. Como estrutura, ela traduz-se em acolhimento a todo discurso, sem redução a nenhum gênero. Estrutura de um tipo especial de borda que inclui o fora, que é um indecível entre dentro e fora. Cito Derrida:

... e se, talvez como no caso da *Khôra*, esse apelo ao terceiro gênero nada fosse além do tempo de um desvio para assinalar um gênero para além do gênero? Para além das categorias, sobretudo oposições categoriais, que permitem inicialmente abordá-lo ou dizê-lo?¹⁷⁴

Um gênero, portanto, para além do gênero. A lógica dos indecíveis permite falar de uma potência originária sem nomear um novo centro. Estratégia central do pensamento derridiano que organiza e estrutura toda sua obra e que se define, a nosso ver, como a sua contribuição mais singular para a abordagem das questões contemporâneas.

Com as palavras *phármakon* e *Khôra* associadas à escritura Derrida dá prosseguimento à tarefa de levantar, nos textos que compõe nossa tradição, as brechas, como já assinalamos, de onde se insinua um “clarão de luz” que desperta um estranho movimento: encará-lo, dar-lhe um nome, significa apagá-lo, conter seu brilho ofuscante. Este nome, a partir daí, comandaria todo o discurso. Para a desconstrução, resta a possibilidade de não encarar, mas olhá-lo obliquamente, suportando uma infinita negociação.

3.9

A Língua

Em *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, texto que transita entre a teoria e o testemunho¹⁷⁵, Derrida aborda a questão da língua

¹⁷⁴ K, p.11.

¹⁷⁵ Derrida se refere à sua condição de franco-magrebino, num congresso sobre a língua francesa, reivindicando para si uma condição especial de ser, naquela reunião, “o mais franco-magrebino”, entendendo o seu testemunho como a possibilidade de se encontrar na sua singularidade as condições da universalidade, no que diz respeito à questão da língua.

associando-a à lógica da *différance*, lógica paradoxal que, violentamente, invade com estranheza inaudita o território onde falamos com tranquilidade e propriedade de língua materna, língua de origem, tradução.

A posição derridiana se anuncia através do paradoxo: “*Eu só tenho uma língua que não é a minha*”.¹⁷⁶ Paradoxo de ter e não ter a língua que se fala. O monolingüismo (falar o francês), que ele confessa, jamais pode lhe dar a propriedade da língua que ama: “Ora, jamais esta língua, a única que eu seja assim votado a falar, tanto que falar me seja possível, em vida e em morte, esta única língua, veja você, jamais será a minha. Jamais ela o foi em verdade”.¹⁷⁷ Um testemunho singular no qual se inscrevem os rastros do universal da língua, questão que, no momento, deixamos em suspenso.

Quando Derrida fala de língua, a partir da postura aberta pela escritura, ela se impõe como uma *pulsão* - uma louca pulsão genealógica e de apropriação -, subdita à *lei da différance*, à sua economia, que, como já dissemos, não obedece à lei da casa, pois que lida com um excessivo que não pode ser domesticado. Associada à *différance*, a idéia clássica de língua é subvertida e arrasta nesta subversão tudo o que pertence a este campo. Lembramos que, na medida em que para a desconstrução os campos não se limitam rigidamente, as fronteiras não defendem domínios claramente identificáveis: a mesma desorientação que passa a permear a *língua* arrasta e subverte outros conteúdos que com ela compõem e estruturam o pensamento metafísico.

Pretendemos que a reflexão derridiana sobre a língua seja a passagem para o tema que mais diretamente motiva essa tese: pensar a questão do luto em Derrida, uma questão que perpassa todo seu pensamento e que define o tipo de fazer derridiano, o que é o “pensamento” para a desconstrução.

Até aqui, destacamos a *escritura* como o indecível que resulta da intervenção desconstrutora sobre a oposição fala/escritura. No próximo capítulo, enfocaremos o *meio-luto* e *a vida a morte*, indecíveis que desorganizam a relação vida/morte. O pensamento que se debruça sobre *a vida a morte* não habita o terreno das divisões binárias - ele quer pensar o “*entre*”, o que não é nem vivo nem morto, o espectro, o fantasma; a ele Derrida se refere no *Le monolingüisme*

¹⁷⁶ DERRIDA, J. *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Doravante referido como MO, p.13.

¹⁷⁷ Idem, p.14

de l'autre como um pensamento “que não quer nada dizer”, pois que ele não se atém a conteúdos, a significados, mesmo sabendo que é por intermédio deles, mas de uma maneira diferente da que cultivamos até agora, que o pensar se faz. Nas suas palavras:

Pois os fenômenos que me interessam são, justamente, aqueles que vêm problematizar estas fronteiras, ultrapassá-las e então fazer aparecer seu artifício histórico, sua violência também, quer dizer as relações de força que aí se concentram, e, em verdade, aí se capitalizam a perder de vista.¹⁷⁸

Um pensamento “que nada quer dizer” denuncia a violência da escritura sem impor uma nova violência regionalizada, sustentada por um poder localizado - uma posição que permite a abertura a partir da qual a desconstrução pensa uma ética¹⁷⁹.

Em Derrida, a língua se liga à pulsão, à lei e à economia, e, portanto, à *différance*, e sua abordagem se anuncia no paradoxo: “1) *Fala-se apenas uma língua - ou melhor um só idioma.* 2) *Não se fala jamais uma só língua – ou, melhor, não há idioma puro*”.¹⁸⁰ Enunciados que suportam o fato de falarmos sempre uma língua que é plural, e que, deste modo, escapa ao nosso desejo de totalidade, de propriedade, ainda que, no entanto, ela, a língua que falamos, constitua aquilo mesmo que veicula este desejo.

O interesse de Derrida pela idéia de pulsão tem a ver com uma abertura para a alteridade que instiga um movimento inarredável, um desejo insaciável de apropriação; como pulsão, a língua é um desejo de tudo dizer; uma pulsão genealógica¹⁸¹ que busca uma origem que tenta recuperá-la, para assim aprisionar o presente e o futuro; uma pulsão que se relaciona com um passado absoluto, um passado que nunca houve, origem desde sempre dividida, assombrada pela alteridade que a habita, um exterior no interior que não permite nenhuma completude: *différance*. Enquanto pulsão, a língua é também *lei, lei da tradução e*

¹⁷⁸ MO, p.24

¹⁷⁹ Retornaremos a este tema no último capítulo. A possibilidade de uma ética da desconstrução tem a ver com a postura que neste texto se diz na frase: “É como se você mentisse confessando, num mesmo sopro, a mentira”. (MO, p.15-16) Trata-se de uma situação na qual a sustentação do paradoxo não leva a uma paralisia.

¹⁸⁰ Idem, p.23

¹⁸¹ “Uma cega pulsão genealógica”. Para Derrida, há desde sempre uma “divisão ativa” na dita “língua mãe”, divisão que leva a uma busca desenfreada de história e de filiação. Antes de toda memória, diz Derrida, a escritura se destina, por ela mesma à anamnese. A partição dupla da lei condena à antinomia de pertencer e não pertencer, mal da língua. (Idem, p.22)

a tradução enquanto lei, mas uma tradução que desafia o sentido convencional, impondo-se como a necessidade impossível de um *a-traduzir*¹⁸² infinito. A-traduzir como vocação à tradutibilidade, uma demanda irreprimível de tradução. Desejo impossível, pois sempre resta para o texto, um a-traduzir indomável.

Esta lei impõe uma economia de conflito, cuja violência Derrida nunca cansa de lembrar - violência do empuxo da lei na sua referência à alteridade radical que sempre escapa, da submissão irrevogável a este jogo, e a violência regionalizada, dos pequenos desejos, ou, antes, dos nossos sintomas na sua luta por se estatuírem, por ser institucionalizarem num jogo de poder localizado, o jogo restrito¹⁸³, onde ele identifica a “soberana crueldade” - aquela que sofremos e infligimos cotidianamente quando nos protegemos, nos desviamos da violência que nos condena ao implacável movimento da *différance*. Condenação ao seu duplo vínculo: construção e desconstrução.

Retomemos o paradoxo derridiano: *Só se tem uma língua, e esta nunca é sua*.

A língua é o “lugar de nossas paixões, de nossos sofrimentos, lugar do amor, do ciúme, do gozo, de nossas preces”. Contudo, adverte Derrida, em relação à língua não podemos falar de *lugar*, pois habitar a língua é estar na *borda*, na margem, desapropriado, órfão, condenado ao desejo de apropriação: apropriação da língua mãe, fantasia de estabilidade, de “lugar”, de tranquilidade, fantasia de uma origem que nunca se apresentou. Enquanto lei, a língua promete e interdita: sua alteridade se inscreve enquanto promessa e enquanto ameaça, pois aquilo que se quer é o impossível. O desejo de impossível faz da língua, como da lei, o lugar da loucura, da crueldade, da violência, como afirma Derrida: “Mas veja você, não é muito original, e eu o repetirei mais tarde, eu sempre suspeitei que a lei como a língua são loucas, em todo o caso o único lugar e a pré-condição da loucura”.¹⁸⁴

¹⁸² Um outro nome derridiano para a lei da língua, para a *différance*. O *a-traduzir* se refere à tradutibilidade de todo texto. Derrida faz uma diferença entre o tradutível e o traduzível: “o tradutível puro pode anunciar-se, dar-se, apresentar-se, deixar-se traduzir como intraduzível”. Afirma também: “esse perigo não é aquele do acidente, é a tradutibilidade, é a lei da tradução, o *a-traduzir* como lei, a ordem dada, a ordem recebida – e a loucura espera dos dois lados.” E, ainda: “Ele é tradutível (...) e intraduzível. Existe apenas letra, e é a verdade da linguagem pura, a verdade como linguagem pura.” (DERRIDA.TB,70-71)

¹⁸³ Lembramos: a economia da *différance* comportando um jogo restrito, de reserva e um jogo sem reserva, dispêndio total.

¹⁸⁴ MO, p.25

Para Derrida, o lugar de habitação da língua e do pensamento é, sempre, a borda, a margem; ambos antecedem a pergunta metafísica “*O que é?*”; na verdade, são a condição de possibilidade para esta indagação. Língua e pensamento precedem e permitem o desejo de essencialização que define a filosofia. Em *Parages*, afirma Derrida:

A questão da borda precede, se podemos dizê-lo, a determinação de todas as partilhas [*partages*] que eu acabo de nomear entre um fantasma e uma ‘realidade’, um acontecimento e um não acontecimento, uma ficção e uma realidade, um *corpus* e um outro, etc.¹⁸⁵

O habitar a borda ressalta a violência da língua ou do pensamento, contra o desejo reativo de contenção, domesticação - todas as divisões e partilhas são produzidas e sustentadas em reação à violência da escritura e têm como efeito gerar, de forma denegada, novas violências.

A língua é promessa, espera e ameaça; falar é prometer trazer à presença, uma promessa sempre renovada que se perpetua, enquanto promessa, pois a língua é sempre atravessada por alteridades que adiam qualquer encontro; falar é espera, mas uma espera sem horizonte de espera, um ir sem *telos*; e é, também, uma ameaça, pois há na língua um mal, um interdito que não pode ser extirpado. Citamos:

Uma estrutura imanente de promessa ou de desejo, uma espera sem horizonte de espera informa toda palavra. Desde que eu falo, antes mesmo de formular uma promessa, uma espera ou um desejo como tais, aí onde eu não sei ainda o que me acontecerá ou o que me espera ao final de uma frase, nem *quem*, nem *o* que espera quem ou o que, eu estou nesta promessa ou nesta ameaça – que reúne desde então a língua, a língua prometida ou ameaçada, prometedora até na ameaça e *vice versa*, assim reunida na sua disseminação mesma.¹⁸⁶

Derrida nos adverte constantemente que esta ameaça é um risco inerente ao pensar, mas, sobretudo, ele aposta no pensamento que aceita esse risco, que se faz a partir dele: pensamento que não quer se orientar, que não “quer dizer nada”. A desconstrução subverte o desejo da filosofia.

Para o desconstrutor, há uma estrutura que antecede o falar, e que é mesmo sua condição de possibilidade. Se língua é promessa e ameaça, a estrutura que a

¹⁸⁵ DERRIDA, J. – *Parages*. Paris: Galilée, 1986-2003, p.118, nota. Doravante referido como PR.

¹⁸⁶ MO, pp.42-43

antecede é um “acreditar em algo” sem o qual o falar não seria possível. Há um ato de fé implicado na fala, ato que comunga da mesma lógica paradoxal sustentada pela desconstrução. Como afirma Derrida, só podemos acreditar no inacreditável, um conflito que move toda fala. Ao sustentar um ato de fé como condição prévia do falar, Derrida situa a desconstrução em um plano outro que não se orienta pela lógica da demonstração, da objetividade e da verdade. Uma outra cena se instala, e nela já não estamos tão à vontade. Para Derrida, a verdade só se dá no testemunho do que é acreditável e não do provado, do demonstrado e esta estrutura testemunhal é a única universalidade possível. Em outras palavras, a universalidade não se liga ao domínio de uma língua apropriada, mas ao testemunho como condição de fala:

Quanto a este valor tão enigmático da atestação, e mesmo da exemplaridade no testemunho, eis uma primeira questão, a mais geral sem dúvida. O que se passa quando alguém acaba de descrever uma ‘situação’ pretensamente singular, a minha por exemplo, a descrevê-la testemunhando em termos que a ultrapassam, numa linguagem cuja generalidade toma um valor de alguma maneira estrutural, universal, transcendental ou ontológico? Quando o primeiro a chegar subentende: ‘Aquilo que vale para mim, insubstituivelmente, vale para todos. A substituição está em curso, ela já operou, cada um pode dizer, por si e de si, a mesma coisa. É suficiente me escutar, eu sou o refém universal’.¹⁸⁷

A experiência da língua é o que permite, e mesmo exige, a articulação entre o singular e o universal. Ouçamos: “Não é a língua que dá lugar a esta articulação entre a universalidade transcendental ou ontológica, e a singularidade exemplar ou que testemunha a existência *martirizada*”?¹⁸⁸ A experiência singular do testemunho revela os rastros do que é universal: a “divisão ativa” da língua que promete e ameaça, que demanda engajamento, sujeição, anterior a qualquer desejo ou promessa conteudizada que se imponha reinvidicando a universalidade. Enfim, o habitar a borda se constitui como o traço mais universal; universal vazio, pura vinculação, engajamento que permite abordar uma questão essencial para a desconstrução: a relação sujeição/hegemonia. Qualquer sujeição que não seja a entrega à escritura¹⁸⁹ é sujeição violenta a uma *presença* que se impõe, por se atribuir a propriedade da língua, por se instituir pela autoridade do mestre, o que, nas palavras de Derrida, constitui “o terror nas línguas”, um terror que aponta para

¹⁸⁷ MO, p.40

¹⁸⁸ Idem, p.50

¹⁸⁹ Esta sujeição é o aspecto mais universal que a língua exhibe: reunião na disseminação.

o colonialismo que há em toda língua, e em toda cultura, pois toda língua e toda cultura vigoram segundo o desejo de se impor como a verdade: elas se reificam, como afirma Derrida, em uma “determinada promessa, uma determinada lei, um determinado saber, uma determinada ética, um determinado povo”, que têm pretensão à universalidade. Toda cultura é colonialista, diz Derrida, e pensar a universalidade como da ordem do testemunho permite romper as barreiras em que estes núcleos de poder se estabelecem - ilusões de presença -, desconstruindo-os e denunciando o seu desejo de mestria e dominação.

... (há doce, discreto ou gritante, um terror nas línguas, este é o nosso tema) Pois, contrariamente, àquilo que somos freqüentemente levados a acreditar, o mestre não é nada. Ele não tem nada de próprio. Porque o mestre não possui um próprio, *naturalmente*, aquilo que ele chama, no entanto, sua língua (...), ele pode historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, quer dizer sempre de essência colonial, fingir se apropriar dela para a impor como a ‘sua’.¹⁹⁰

Monolingüismo do outro é o que a gente sempre fala, a língua do outro (da qual tento me apropriar, traduzir), que é tanto o colonizador, o mestre que me domina pela sua língua, como é o outro, em geral, pura alteridade, através da qual posso escapar à colonização:

O monolingüismo do outro, seria *primeiro* esta imposição, esta lei vinda de outros lugares, sem dúvida, mas também e primeiro a língua mesma da Lei. E a Lei como Língua. Sua experiência seria aparentemente *autônoma*, desde que eu devo falá-la, esta lei, e me apropriar para escutá-la *como se* eu a me desse a mim mesmo; mas ela permanece necessariamente, assim o quer no fundo a essência de toda lei, *heterônoma*. A loucura da lei aloja sua possibilidade permanentemente no foco desta auto-heteronomia.¹⁹¹

Segundo Derrida, a possibilidade de evitar a colonização reside na referência à pura alteridade capaz de desfazer as ilusões de presença que o colonizador tenta impor, mas uma referência que não indica nenhuma direção (puro engajamento, pura vinculação), mas que é um habitar a instabilidade, pois, caso contrário, tratar-se-ia apenas da troca de uma dominação por outra. Neste reportar à alteridade, à outridade em geral, encontra-se o “mais além da soberana crueldade”¹⁹² apontado por Derrida como capaz de dissolver os núcleos de poder

¹⁹⁰ MO, p.45

¹⁹¹ Idem, p.69

¹⁹² Tema que abordaremos na primeira seção do capítulo 4.

dos sentidos instituídos (soberana crueldade). Tal referência fragmenta, pulveriza, os núcleos autoritários, pois exhibe, como apenas álibis, os significados em torno dos quais eles se estabelecem e ganham poder, oferecendo sentido a tudo que abordam.

Ao contrário do que se ostenta em toda afirmação de identidade, devemos à alteridade aquilo que somos - a alteridade nos constitui; contudo, como ela não pode ser apreendida, contida, toda identidade se *funda* e é *abalada* por ela: para a desconstrução, a experiência de identidade só se dá numa estrutura de “alienação sem alienação”¹⁹³ (ex-apropriação) que não só é *a origem da nossa responsabilidade como também estrutura o próprio da língua*. Esta responsabilidade à qual Derrida se refere diz respeito à memória, à herança, ao que recebemos e queremos “levar adiante”, uma responsabilidade que advém do engajamento da língua, do se vincular no seu *a-traduzir*. Uma responsabilidade que só é possível com a assunção da lei da contaminação, que exige operar dentro dela e do seu “terrível programa” que vigora em toda parte.

Quanto à questão da identidade, Derrida afirma que um “eu posso” antecede e possibilita a capacidade abstrata de dizer “eu”; trata-se de um “eu posso” universal que sustenta toda identidade particular e leva a separar, e não confundir, um poder que é da língua, do poder de um hóspede, de quem enuncia. Como afirma:

E antes da identidade do sujeito, o que é ipseidade? Esta não se reduz à capacidade abstrata de dizer ‘eu’, que ela terá sempre precedido. Ela significa talvez em primeiro lugar o poder de um ‘eu posso’, mais originário que o ‘eu’, numa cadeia onde o ‘*pse*’ de *ipse* não se deixa mais dissociar do poder, da mestria ou da soberania do *hospes* (...).¹⁹⁴

Por se comprometer com a *lei da* contaminação, a leitura desconstrutora não se limita ao mero querer-dizer do autor, mas está permanentemente aberta à solicitação da herança, e, portanto, obediente à lei que interdita o pagamento de toda a dívida ao autor. Como um pensamento que se interessa pela *borda*, pela margem, e não por conteúdos cristalizados, a desconstrução se propõe à tarefa constante do traduzir. Traduzir o que? Numa palavra, a herança.

¹⁹³ Idem, p.48

¹⁹⁴ Idem, p.32

Para Derrida, a *vontade última* da língua encontra-se no *segredo* e não na vontade de expressão; uma *vontade última*, como a pureza da língua - que não se refere à expressão clara, à transparência de sentido, à presença - que se põe como um chamado para ir ao *além da língua* - além da língua enquanto gramática, léxico, estilo; um além que não se refere ao que é dado na língua, mas ao que está por vir, à promessa e à interdição que a habita.

Lembremos mais uma vez a questão da economia. Economia da *différance* que na língua se traduz em uma economia em reserva, acumulação, soberania, identidade, distribuição de poderes, e a economia sem reserva, a própria *escritura*, a disseminação. Para a desconstrução, a língua já é uma repressão da escritura - toda fala, toda apropriação como movimento recalcante da escritura é, desde sempre, um ato de violência que cria suas hierarquias bem como as estruturas que deseja preservar. A desconstrução, ao dirigir seu foco para a escritura, entende a língua como um processo repressivo: desconstruir é abalar as hierarquias que ela determina.

Repetimos que como processo repressivo, a língua cumpre o circuito restrito da economia da *différance*, enquanto a escritura é a economia geral, dispêndio sem reserva. À língua corresponde a política do dono, do mestre, do colonizador, uma sujeição imposta e referenciada a uma língua dada, a um sentido dominante, a um determinado contorno repressivo, ao passo que a vinculação à escritura é violência sem conteúdo, compromisso com o movimento irruptivo da disseminação, movimento que traz sempre a possibilidade da catástrofe, da monstruosidade¹⁹⁵, do rompimento de todos os sentidos organizados e hierarquizados, de toda identidade. A língua, no entanto, pede efeitos de presença. O pensamento da escritura leva isto em conta, exigindo que estes efeitos sejam tratados como tais e não como verdades, significados transcendentais.

Em *Le monolingüisme de l'autre*, uma declaração de amor à língua, Derrida confessa esse amor como o desejo de liberar a língua ao seu porvir. Ele ama a eterna promessa da língua, o seu porvir, a possibilidade de perpetuar sua condição de promessa, ou seja, de um acontecimento sempre prometido e nunca concretizado.

¹⁹⁵ Monstruosidade como ruptura com o natural, com uma suposta lei da natureza.

Ainda em *Le monolingüisme de l'autre*, Derrida apresenta um questionamento do esquema clássico da tradução, que a percebe como um movimento que se faz entre uma língua de partida e uma língua de chegada. Na desconstrução, tanto uma como a outra são colocadas sob rasura: não se sabe de onde se parte e não se tem língua de chegada - há sempre porvir. O *a-traduzir* é pura disseminação: sem emissário, sem destinatário, sem itinerário. Diferentemente de Heidegger, para quem o *logos* reúne, para a desconstrução, a experiência que a língua permite é a experiência do exílio, disseminação:

A língua dita materna não é jamais puramente natural, nem própria nem habitável. *Habitar*, eis um valor muito desorientador e equívoco: não se habita jamais aquilo que se está habituado a chamar habitar. Não há habitat possível sem a diferença deste exílio e desta nostalgia. Certo. É bastante conhecido. Mas não se segue que todos os exílios sejam equivalentes. A partir, sim, *a partir* desta borda ou desta derivação comum, todos os expatriamentos permanecem singulares.¹⁹⁶

Como apenas promessa, a língua nunca chega a acontecer *como tal*, e, deste modo, o pensamento derridiano radicaliza o tema do *acontecimento*, desubstancializando-o: “Acontecimentos sempre mais prometidos do que dados. Messiânicos. Mas a promessa não é nada, não é um não acontecimento”.¹⁹⁷ Promessa originária sem conteúdo próprio, abertura estrutural, “messianicidade”, afirma, “sem a qual o messianismo ele mesmo, no sentido estrito ou literal, não seria possível. A menos que, talvez, isto seja justamente o messianismo, esta promessa originária e sem conteúdo próprio”.¹⁹⁸ A estrutura de promessa da língua oferece abertura para que haja messianismo, que abre a chance das religiões. Promessa que sustenta o desejo da língua mãe, desejo de reconstituição, de restituição, que é anterior a qualquer “eu”, a qualquer desejo particularizado. Desejo de inventar que sempre se afirma como uma prévia, como uma *pré-primeira língua* (a primeira língua seria a língua mãe que nunca houve) que é o que alimenta e realimenta a possibilidade, enquanto desejo, de restauração de uma língua materna. Sobre este desejo, diz Derrida:

...ele surge, ele se erige mesmo como desejo de reconstituir, de restaurar, mas em verdade de inventar uma *primeira língua* que seria melhor uma *pré-primeira*

¹⁹⁶ Idem, pp.112-113

¹⁹⁷ Idem, p.125

¹⁹⁸ Idem, p.128

língua destinada a traduzir esta memória. Mas a traduzir a memória daquilo que precisamente não teve lugar, daquilo que, tendo sido (o) interdito, deve, contudo, ter deixado um rastro, um espectro, o corpo fantasmático, o membro-fantasma – sensível, doloroso, mas apenas legível – rastros, marcas, cicatrizes.¹⁹⁹

Derrida pensa essa *pré-primeira língua* já como tradução. Tradução como comando sem conteúdo, comando *a-traduzir*²⁰⁰, a inventar (mais do que simplesmente interpretar), sem nenhum apoio, sem língua de partida, sem destino assegurado, sem modelo. Apropriar infinito que não se fecha, não se completa em nenhuma língua, movimento irrevogável instigado pela alteridade que sempre se re-inscreve. Neste sentido, a língua, fundamentalmente, não *é* (lembramos da estrutura do sob rasura), como promessa ela *doa*; ela é rastro e o que a reúne é sua estrutura messiânica de promessa, de espera sem horizonte de espera, enfim, sua dispersão. Estrutura que torna possível algo como o monolingüismo do outro. Não há princípio unificador, mas singularidade. O que nos reúne como universalidade é o habitar a borda e este reunir não tem substância; o monolingüismo do outro indica, a um só tempo, a unicidade sem unidade, e a dispersão - “este monolingüismo não faz *um* com ele mesmo”²⁰¹, ele “fala uma língua da qual é privado”²⁰².

Mas por esta razão mesma, o monolingüismo do outro, isto ainda quer dizer outra coisa, que se descobrirá pouco a pouco: que de toda maneira falamos apenas uma língua – e não *a* temos. Falamos apenas uma língua – e ela é dissimetricamente, revinda sempre do outro, guardada pelo outro. Vinda do outro, permanecida no outro e ao outro retornando.²⁰³

Repetimos aqui, para antecipar o tema do nosso próximo capítulo, o que já tratamos anteriormente: um texto só funciona na morte, no apagamento do seu contexto inicial, e que é só a partir desta morte que ele pode viver e ser deslocado, referido, traduzido infinitamente, que é só esta morte que lhe dá vida, o faz *sobreviver*, na sua iterabilidade. Para a desconstrução, o texto vigora para além do autor, para além do contexto, tornando infinito o código que é a única

¹⁹⁹ Idem, p.118

²⁰⁰ O *a-traduzir* é tradutibilidade absoluta, não tem pólo de referência, nem língua de chegada nem língua de partida. Disseminação. Cf., MO, p.117

²⁰¹ Idem, p.123

²⁰² Idem, p.117

²⁰³ Idem, p.70

coesão que ele sustenta. Ouçamos Derrida sobre a questão da sobrevida, que perpassa todo seu pensamento:

Um texto só vive se ele sobrevive, e ele só sobrevive se é ao mesmo tempo traduzível e intraduzível (sempre *ao mesmo tempo*, e: *ama*, em ‘*même*’ tempo). Totalmente traduzível, ele desaparece como texto, como escritura, como corpo de língua. Totalmente intraduzível, mesmo, no interior daquilo que se crê *uma* língua, ele morre imediatamente. A tradução *triunfante* não é pois nem a vida nem a morte do texto, somente ou já sua *sobrevida*. Diz-se o mesmo daquilo que chamo de *escritura*²⁰⁴, marca, rastro, etc. Isto não vive nem morre, isto sobrevive.²⁰⁵

Este sobreviver nos remete ao nosso próximo capítulo, onde estará em questão o indecível *meio-luto* derridiano.

²⁰⁴ Os grifos nos termos “Escritura”, “triunfante” e “sobrevida” são meus.

²⁰⁵ PR, p.138 nota.