

Parte I

“... não se orientar conscientemente no pensamento”

“Sentido diz orientação. Orientação evoca oriente e oriente diz nascente, nascividade. Tal saber, em sendo o sentido, é pois a orientação e, em sendo orientação, diz movimento de nascividade e de instauração interessada.”

(Gilvan Fogel, *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*)

“Neste jogo da representação, o ponto de origem torna-se inalcançável. Há coisas, águas e imagens, uma remessa infinita de uns aos outros mas sem nascente. Não há uma origem simples.”

(Jacques Derrida, *Gramatologia*)

“Ah, tem uma repetição, que sempre outras vezes em minha vida acontece. Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na idéia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo, bem diverso do em que primeiro se pensou.”

(João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*)

“É preciso entendê-lo assim e de outra maneira. De outra maneira, isto é, na abertura de uma questão inaudita, que não abre nem para um saber, nem para um não-saber como saber por vir. Na abertura dessa questão, *nós não sabemos mais*. O que não quer dizer que nós não sabemos nada, mas que estamos além do saber absoluto (e do seu sistema ético, estético ou religioso), em direção àquilo a partir do qual o seu fechamento se anuncia e se decide. Essa questão será legitimamente conhecida como *não querendo dizer nada*, como não pertencendo mais ao sistema do querer-dizer.”

(Jacques Derrida, *A voz e o fenômeno*)

1

Introdução**“- Sim, sim: Mas não é, portanto, um prefácio”**

Sim. Começo com um sim – e, ao mesmo tempo, com uma citação. Talvez para prevenir o leitor de que não mais se fará aqui que isto: dizer “sim” e citar. Dizer “sim” no sentido de aceitar a *herança* que é legada pela tradição; e, aqui, mais precisamente, por um certo filósofo: Jacques Derrida. Um *nome próprio* que, consigo, traz inúmeros *espectros* que me convocam *neste exato momento nesta obra*. E *eis-me aqui*. Um “sim” estranho, digo. Um sim que é, ao mesmo tempo, o sim de Abraão e o sagrado sim da criança metamorfoseada Zaratustra. Um sim *contaminado*, portanto, por Kierkegaard e Nietzsche – mas também, como tentarei mostrar, por tantos outros. Além disso, cito. Certamente na esteira de Walter Benjamin, em que se cita para abalar a própria noção de *contexto*. Tudo isso, em suma, é o que pretendo e o que posso fazer aqui.

desculpas, dons, dívidas

E comecei, ao dar o subtítulo desta quase-introdução, citando Geoffrey Bennington, não Derrida. Em seu livro *Jacques Derrida*, o filósofo inglês antecipa a dificuldade de realizar seu desejo, qual seja, o de “sistematizar o pensamento de J.D. a ponto de fazer dele um programa interativo que, apesar de sua dificuldade, seria, em princípio, acessível a qualquer tipo de usuário”¹. E este foi o grande incentivo que encontrei para empreender esta tarefa: fazer uma tese sobre algo que, em tese, ao menos na minha tese, não é tematizável. A dificuldade que encontrei foi tanta que minha única opção foi assumir as dificuldades desta “sistematização” como “condições de (im)possibilidade” para a escrita de minha tese, pois, como indica Geoffrey – e devo admitir que a “proximidade” aqui invocada pelo nome próprio, mais propriamente pelo prenome, é absolutamente proposital – “o que está em jogo no trabalho de J.D. é mostrar em que um sistema desses deve permanecer *essencialmente aberto*” e que, por isso, “este empreendimento [o de J.D., o dele, G.B., e assim como creio – e preciso *crer* –

¹ BENNINGTON, G. “Derridabase”. In: BENNINGTON, G. e DERRIDA, J. *Jacques Derrida* (tradução para o português de Anamaria Skinner). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1996, pág. 5.

que o meu também] estava de antemão voltado ao fracasso”. E, então, a única tese possível é a tentativa de se “provar esse fracasso” e “demonstrar a necessidade inelutável do fracasso”².

Aposto, assim, nesse “fracasso” como a única maneira de mostrar como o pensamento de Derrida (tendo ao lado seus fantasmas) é desde sempre *úmido*. Nem seco, nem molhado, híbrido, contaminado, disseminado, espectral... E é assumindo minha impossibilidade, mas de modo algum fugindo de qualquer esforço, que me entrego a esta tarefa de “agarrar isto que escapa”, como aforisma Clarice em muitas de suas escrituras.

Eu te digo: estou tentando captar a quarta dimensão do instante-já que de tão fugidio não é mais porque agora tornou-se um novo instante-já que também não é mais... E quero capturar o presente que pela sua própria natureza me é interdito: o presente me foge, a atualidade me escapa, a atualidade sou eu sempre no já.³

Recorrerei, então, incansavelmente, às aspas (a contragosto, possivelmente, de Benjamin) e às notas de rodapé (como diria Derrida, por uma “ética da citação”⁴), como também a incontáveis paráfrases, assumidas na maior parte das vezes, espero eu. E como se pode ver, optei pela primeira pessoa nesta escrita, ainda que isso possa parecer extremamente antiacadêmico. Porém, não poderia ser diferente. Como também não poderia deixar de ceder à tentação que tive em evitar utilizar ao máximo as letras maiúsculas, no intuito de dar prosseguimento ao que Derrida chama de “emaiusculação”⁵.

Desta maneira, tentarei dar voz a Derrida através de um único termo, a palavra *úmido*, que sequer encontrei em Derrida, mas que a ele retorno como metonímia de uma *obra* por excelência “não-metonomizável” – e que, por isso mesmo, pode ser mais “metonomizável” que qualquer outra: e para este “dar voz”,

² BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 5. Grifo meu.

³ LISPECTOR, C. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, pág. 09.

⁴ Como quando, por exemplo, vemos a quase-completa ausência de referências a Husserl e Kierkegaard no *Ser e Tempo* de Heidegger, mesmo sendo óbvia a influência destes, entre tantos outros, como seus contemporâneos Dilthey, Buber e Scheler. Aí então se pode entender o porquê da defesa derridiana de uma “ética da citação” ou de uma “política de notas de rodapé”. Sobre isso, remeto ao artigo “Hermenêutica e desconstrução: por uma ética da leitura”, de Ligia Saramago (em *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*).

⁵ Em “A diferença”, quando do aparecimento do termo “emaiusculação”, os tradutores para a língua portuguesa Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães advertem: “O autor joga aqui com a combinação inesperada de duas expressões: ‘maiúscular’ (grafar com maiúscula) e emascular (ou seja, castrar, figura central da ‘perda’ em psicanálise). O que na ‘emaiusculação’ se produz é, de fato, a perda essencial da maiúscula enquanto sinal gráfico do nome ‘próprio.’” (“A diferença”, p. 62. NT).

outrossim, é necessário que se ouçam os ecos nietzschianos, kierkegaardianos, benjaminianos e levinasianos encontrados na letra derridiana (sendo estes os que eu escolhi, arbitrariamente, como só poderia ser; mas que pretendo, ao menos, conseguir apontar a razão desta arbitrariedade), bem como alguns vultos que eu, ainda que entre brumas, *associo* nesta espécie de contrato a Derrida.

*

Contrato, pois, como qualquer tese, esta pressupõe um contrato, uma aposta, uma *promessa*. E ainda que o fracasso já esteja anunciado, não há como fugir de uma antecipação, de uma justificativa, da anúnciação de normas etc... Que haja contrato! Mas, como previne Derrida, que se atente à inevitabilidade do *perjúrio* – e nesta me amparo.

Foi por este motivo que, muito diferente do que normalmente se faz, esta “introdução” foi de fato (e de direito) escrita antes do resto do texto. Além de fragmentos anotados, de idéias, de textos de comunicações apresentadas, ou coisas deste tipo, não há nada pré-determinado além da promessa que o título e o subtítulo da tese comportam e do desejo de fazer justiça a esta idéia. Com mais uma paráfrase, é na escrita desta tese que espero me encontrar, permitindo que a escritura se escreva, mas atentando à necessária seriedade exigida por uma tese de doutorado e à aparentemente requisitada “originalidade” (que, no meu caso – nada original – consiste em retirar um termo de seu “contexto original” – entre muitas aspas, já que, como pretenderei mostrar, tanto não há, em Derrida, “uma” originalidade, como a noção de contexto, em seu pensamento, é problemática – e usar este único termo para ilustrar os traços fundamentais que, *na minha opinião*, fazem da desconstrução um modo de se pensar *outramente*).

E, no entanto, a minha grande dificuldade consiste em justamente não me deixar orientar por nenhuma tese, muito menos a minha. A, conscientemente, como em inúmeras vezes me advertiu meu orientador, Paulo Cesar Duque-Estrada, “não me orientar no pensamento” e a assumir as aporias e as inevitáveis violências do discurso – sabendo que essa assunção, essa sinceridade já é, por si só, mais justa e menos violenta do que os discursos que se dizem justos e não-violentos. Como a orientação é inerente à necessidade de se construir um texto, a tarefa de escrever uma tese “não se orientando” parece-me mais uma das

tentativas falidas de antemão às quais (com o mesmo esforço que me dedicaria se soubesse que triunfaria) me dedicarei. Mas isso não seria mais uma armadilha do que se chama de desconstrução? Assumir o inevitável fracasso já não seria, deste modo, pronunciar um conseqüente triunfo? Espero que não. E minha promessa nada mais é que tentar, ao máximo, fazer justiça a isto que é intematizável, absolutamente não orientado, totalmente outro.

*

Minha inquietação (ou melhor, meu medo, para ser sincero: meu medo de assumir uma *posição*, de assumir uma posição “minha”, de tentar apresentar um estilo e assumir que isso diz respeito a mim, a meu *desejo* de escrever sobre isso e de, pretensamente, dizer que *penso* isso frente a uma banca, para, por esse “isso”, ser *julgado*) apenas diminui quando o próprio G.B. (um dos mais respeitados, senão o mais conhecido estudioso e, se isso for possível, “especialista” na obra de J.D.), nas suas *remarques* iniciais, apresenta o que chama de “desculpas programadas”. Porém, este fato, ao invés de me tranquilizar, deveria me *assombrar*, com todos os possíveis sentidos para este verbo: se ele mesmo afirma que é “impossível, certamente, escrever um livro desse gênero sobre Derrida” (em que se sistematize a desconstrução), como eu, ainda que me desinibisse e me despisse de qualquer modéstia, poderia escrever uma tese sobre esse pensamento sem cair no violento aprisionamento da alteridade pela lógica do mesmo nem no fechamento da abertura que Derrida tanto lutou para manter aberta na atitude disseminante de seus textos?

E, como se defende Bennington, não se trata aqui de dificuldades “reais” de leituras, pois isso, por mais que se ouça falar da dificuldade de se ler Derrida (e até mesmo o próprio filósofo admitira em sua última entrevista antes de sua morte que a escrita deve mesmo ser *críptica*⁶), se encontra em inúmeros autores da filosofia: como fossem leituras fáceis os textos de Kant, Hegel, Husserl, Heidegger etc. Mas é óbvio que, como todo “idioma” a ser traduzido, a língua que

⁶ Em entrevista a Jean Birnbaum, Derrida diz: “eis porque há na minha escrita uma maneira, não diria perversa, mas um pouco violenta, de tratar esta língua [o francês, o que se verá mais adiante ao se abordar o neologismo *différance*]. Por amor... Se afectamos a língua com alguma coisa, há que o fazer respeitando o modo refinado, respeitando no desrespeito a sua lei secreta. É isto a fidelidade infiel.” (DERRIDA, J. *Aprender finalmente a viver: entrevista com Jean Birnbaum*, tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne Editora, 2005).

fala a desconstrução comporta suas próprias dificuldades, que, ao contrário do que se objeta em vários casos contra Derrida, não são nada banais. Ao contrário, poderia dizer que são “dificuldades estruturais”.

Esta dificuldade vem do fato de que *todas* as questões para as quais este gênero de livro [o livro de Geoffrey, como também, em extensão, a dificuldade que vem do fato de que *todas* as questões para as quais este gênero de tese, ao menos da minha tese] deve habitualmente pressupor respostas, (...) *todas* essas questões (para não dizer nada da própria questão [a questão da *questão*]) *já* nos são propostas pelos textos que devemos ler. (...) Nossos pequenos problemas de protocolo de leitura (...): eles *já* são todo o problema.⁷

Deste modo, a *questão*, ao menos a minha questão que, até então, hiperbolicamente, pareço adiar a abordagem, está já anunciada em meu problema. Como tentarei mostrar, o *úmido*, ou, melhor ainda, a *umidade do úmido* é algo intratável pela filosofia. No entanto, foi desde sempre *tratado* (tanto abordado ou tematizado como remediado, submetido a tratamento, indicado a uma (im)possível cura, como um *phármakon*). E este “desde sempre”, que funciona na desconstrução como algo semelhante a uma estrutura de *citação e releitura*, é o que Derrida, em *Disseminação*, chama de *remarque*⁸; este caráter de “re-marcação”⁹ que nos “obriga a uma certa passividade diante do dado, do dom, do *há* texto do outro que nos diz ‘Vem’ e que se tem agora de ler” que nos transmite a *tarefa* de compreender porque “sem tudo isso (...) nenhuma leitura poderia abrir-se e não se teria chance de começar a compreender”¹⁰.

Portanto, re-marcas parece-me ser o termo que mais cabe na *tarefa* à qual me incumbo: *citações e repetições*. Mas uma outra advertência de Bennington se dirige à repetição (posto que, desde Lévinas, a filosofia de modo algum pode ser pensada como a repetição do mesmo),

pois se este livro [e, nesse caso, minha tese] quer ser a repetição fiel de um trabalho sem igual (sem exemplo, sem precedente), é preciso que não se caia nos perigos da repetição literal, da qual se sabe, a partir de Borges, que esta (re)produz algo totalmente diferente do original.¹¹

⁷ BENNINGTON, G. “Derridabase”, págs. 15-16.

⁸ DERRIDA, J. *La dissemination*. Paris: Seuil, 1972, pág. 283 (traduzido para o inglês por Barbara Johnson. *Dissemination*. Chicago: Chicago University Press, 1981, pág. 290).

⁹ Segundo a tradução de Anamaria Skinner.

¹⁰ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 16.

¹¹ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 18.

O que, para Bennington, pressupõe reconstrução, análise e exposição (e, sobretudo, exposição ao risco de se errar). Tal é, nestes termos, a *lei da repetição* de toda obra – que, no caso da desconstrução, seria assumida, e de modo algum recalçada, reprimida ou silenciada – que, para ser obra, necessariamente, se repete. Esta “lei” que *eu*, aqui, afirmo ser constituinte de toda “obra”, segundo o autor (neste caso não) parafraseado, acentua-se em Derrida. G.B. diz: “esse trabalho, admirável por sua diversidade e sua consistência, seus poderes de dispersão e de reunião, sua *formação*, não aceita divisão em estilos ou períodos”.

12

Digo que não penso ser esta uma exclusividade de Derrida por, em primeiro lugar, achar que se aludir, ainda que tangencialmente, a alguma noção de “exclusividade” na desconstrução parece-me absurdo, sendo que um dos termos mais recorrentes na “ética” derridiana é o de herança; e, como consequência, se se herda sempre da tradição uma herança – e essa é uma das *re-marcações* que aqui prometo fazer – este “trabalho admirável” ao qual Bennington se refere também pode ser encontrado, entre tantos autores dos quais Derrida se assume herdeiro: em Benjamin, Lévinas, Kierkegaard, Nietzsche etc. Isso justifica a razão de, em momento algum, se adotar um caráter historicista ou linear nesta tese. Nesta concepção de obra não há linearidade: herda-se de modo disseminado; e, neste sentido, Platão é tão presente como Freud e mesmo como o próprio Bennington na obra de Derrida.

Talvez isso seja um traço distintivo da obra derridiana, mas não sei se o próprio, agora de modo algum “presentificável”, concordaria com isso. No entanto, é nesta re-marcação, nesta releitura dos escritos (filosóficos e não filosóficos, com igual “dignidade filosófica”), é nesta repetição que algo pode *acontecer*. Ou, nos termos de Derrida, que há “invenção do outro”¹³. E recorro, uma vez mais, a uma citação de Geoffrey:

¹² BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 18.

¹³ Segundo Paulo Cesar Duque-Estrada, “a desconstrução é um pensamento do impossível, nos dois sentidos do genitivo, ou seja, tanto o pensar quanto o pensado dizem respeito ao âmbito do impossível” (DUQUE-ESTRADA, P.C. “Alteridade, violência, justiça: trilas da desconstrução”. In: *Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro / São Paulo: Ed. PUC-Rio / Ed. Loyola, 2004, p. 37), ou, nas palavras do próprio Derrida em *Psyché: inventions de l'autre*: “as mais rigorosas desconstruções nunca se autoproclamaram como possíveis. Eu diria que a desconstrução não perde em nada em admitir que ela é impossível (...). Possibilidade, para uma operação desconstrutiva, significaria, antes, o perigo. O perigo de se tornar um conjunto disponível de procedimentos, métodos e aproximações acessíveis baseadas em regras. O interesse da desconstrução, de uma tal força e desejo que ela possa ter, é uma certa experiência do impossível

Nessa abertura do outro (na direção do outro, para o outro, chamado pelo outro), sem a qual o mesmo não existiria, há chance de acontecer alguma coisa. Ocorre que o que torna nosso trabalho *a priori* impossível é justamente o que torna possível pelo mesmo motivo. Deixar à sorte da sorte deste encontro.¹⁴

*

Tendo isso em vista, pode-se perceber porque a iniciativa natural de um certo modelo de tese que demandaria, de início, que se inscrevesse esse pensamento “em uma tradição ou uma filiação para dizer em que Derrida é novo, cingir uma originalidade com relação a seus predecessores frente aos quais ele se demarcaria dessa ou daquela maneira”¹⁵ está *a priori* afastada. Mas é necessário que se comece: de algum lugar, por alguma questão, alguma dúvida ou certeza. De todo modo, deve-se, apesar do provavelmente cansativo adiamento, começar. Começar pelo começo, como se diz.

Como comecei pelo “sim”, começo, deste modo, com uma *afirmatividade*. Contra toda uma leitura que liga Derrida a uma postura niilista, a desconstrução não seria mais que um dizer “sim”. Até porque se, como se antecipou brevemente, a escritura nos exige uma certa passividade, se o *há* texto do outro nos diz “Vem”, como Abraão, paradoxalmente, temendo e tremendo, só podemos mesmo dizer este “*me voici*”. Não há como não responder a esta escritura que nos demanda infinitamente que sejamos responsáveis, que respondamos através do próprio texto lido, pois a escritura se traceja neste ser-responsável do responder-por da responsabilidade, que nada mais é que uma responsabilidade. E, assim, começo: dizendo “sim”, aceitando uma tarefa e uma herança de Jacques, agora entre tantos outros fantasmas que amo, mas que me obsediam assombrosamente, como Emmanuel, Walter, Friedrich, Søren... “Sim”, digo a eles – tendo, como procurador desta multidão de rastros do qual fora herdeiro, Derrida, espectralmente, à minha frente. E eis-me aqui.

(DERRIDA, J. *Psyché: inventions de l'autre*, p. 27). Em outras palavras, “o interesse da desconstrução, de sua força e de seu desejo, se é que ela os tem, é uma certa experiência do impossível: quer dizer (...), *do outro*, a experiência do outro como invenção do impossível, em outros termos, como a única invenção possível” (DERRIDA, J. *Psyché: inventions de l'autre*, p. 27).

¹⁴ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 19.

¹⁵ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 11.

Se herança e tradição, tarefa e responsabilidade são temas fundamentais à “ética” desconstrutiva, devo atentar que também os são a ingratidão, o perjúrio e a obliquidade. Lévinas já antecipara que a obra requer, *necessariamente*, uma ingratidão do outro. A obra, para, nos termos de Derrida, configurar-se um *dom*, deve ser um movimento de retidão que vai do eu ao outro, mas que de modo algum retorna ao eu. O retorno ao eu, a *restituição*, a *reconciliação*, a *gratidão*, ou um simples *obrigado*, anulariam a dissimetria da relação que pressupõe qualquer *dom*. E é nesse sentido que, se pretendo de algum modo ser *justo* com Derrida, *fazer justiça* a seu pensamento, devo, incessantemente, me preocupar em não restituí-lo, em não retornar seu pensamento a ele, em não abrigá-lo na economia do mesmo. Portanto, o tratamento oblíquo, o adiamento, os meandros e os tantos nomes próprios que convocarei nada mais são que uma grata ingratidão, por amor a Derrida.

Então, adiando, repetindo, pedindo perdão e citando, a tese já teve seu começo. Mas, como indica G.B., “para começar do ‘começo’ não se começou exatamente no começo; tudo *já* tinha sido começado”¹⁶. Se um de meus pressupostos é o de que na desconstrução tudo é, desde sempre, contaminado e disseminado – e este é o “fundamento sem fundamento” de minha tese –, não se pode dizer que, em Derrida, deva haver um ponto de partida pré-determinado. A *questão* é a questão, como, em diversos momentos, citando Ponge, se vê que “pela palavra *pela* começa pois este texto, cuja a primeira linha diz a verdade...”¹⁷, e, desta forma, todo começo é sempre um recomeço. E, não havendo ponto de partida determinado, correto, verdadeiro, pode-se começar de onde se quiser. O que, de modo algum, é um relativismo, mas sim uma questão de *convocação*.

Recomeçamos. Dizer que não se está nunca certo de um ponto de partida não é dizer que se começa *não importa onde*. Começamos sempre de algum lugar, mas este algum lugar não está nunca *não importa onde*. A acusação ou mesmo a reivindicação do *não importa onde* já é ordenada pela exigência filosófica: não se pode identificar o *não importa onde* (e portanto o *não importa o quê*), senão a partir da garantia pelo menos prometida de um verdadeiro fundamento, que só ele pode fazer crer na liberdade ou na irresponsabilidade de um *não importa onde*. (...) O ponto de partida é, num sentido, radicalmente contingente, e que ele o seja é uma necessidade.¹⁸

¹⁶ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 23.

¹⁷ DERRIDA, J. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987, pág. 19.

¹⁸ BENNINGTON, G. “Derridabase”, págs. 23-24.

E esta contingência necessária à qual Geoffrey se refere é o que eu tomo aqui como convocação. Se é necessária certa passividade em relação ao texto do outro, que se leia o ordenamento “venha” que toda escritura comporta, para, então, se dizer “sim”, só posso começar de onde e de como fui *convocado* por Derrida.

Penso que só deste modo pode ser que algo *aconteça*. E esta é verdadeiramente, sem nenhuma retórica hipócrita, uma aposta. Mas uma aposta na qual eu realmente acredito. É minha *fê* em que vou escrever uma tese que possibilita que eu me lance, aqui e agora, a escrever esta tese. E, ainda que advertido por Geoffrey (que diz que “nada pode programar que alguma coisa aconteça, pois aquilo que está no programa não acontece, anula-se na sua previsibilidade, não tem força de evento [*acontecimento*]”¹⁹), programo-me a programar-me ao mínimo, nas violências inevitáveis de toda escrita. Mas começo pelo *meu* começo, então, por minha *convocação*.

- É tudo o que tens a dizer?
- De alguma maneira, tudo o que se tem a dizer: falta tudo o que se tem a escrever.
- Tudo então está programado e nada acontecerá...
- Não se pode evitar esse risco: não se pode predizer o evento, que não o seria então. É preciso ver *a posteriori* se alguma coisa terá se passado. Espero ao menos que se testemunhe que este prefácio [bem como esta “introdução”] realmente ocorreu antes do livro [e desta “tese”] que ele precede?
- Sim, sim: mas não é, portanto, um prefácio.²⁰

o projeto abandonado

É mesmo impressionante o movimento da escritura... E é por essa razão que me permito, antes e em primeira pessoa, uma pré-história desta tese.

Minha dissertação de mestrado, intitulada “Da Existência ao Infinito: a Redução Ética no Pensamento de Emmanuel Lévinas”²¹, buscou pensar a ética levinasiana como um terceiro momento da Fenomenologia. O Filósofo francês Jean-Luc Marion indica a possibilidade de se pensar dois importantíssimos momentos do pensamento fenomenológico: primeiramente, a “Redução eidética” de Edmund Husserl, que introduziu a necessidade radical da filosofia pensar o

¹⁹ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 24.

²⁰ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 25-26.

²¹ HADDOCK-LOBO, R. “Da Existência ao Infinito: a redução ética no pensamento de Emmanuel Lévinas”. Dissertação de Mestrado. PUC-Rio, 2003.

fenômeno radicalmente, como nunca antes fora pensado pela filosofia; e, depois, a “Redução ontológica” de Martin Heidegger, que, a partir do apontamento de que a História da Filosofia nunca pensou autenticamente o Ser, exige o *status* de filosofia primeira à Ontologia. Deste modo, pensei poder afirmar que, herdeiros de um desejo aristotélico de inaugurar uma “Filosofia primeira”, ainda que se dirigindo contra a Metafísica, os grandes fenomenólogos visaram a mostrar o que até então não tivera sido propriamente pensado pelo pensamento, fosse a noção de “fenômeno”, que abalaria radicalmente a relação binária entre “consciência” e “objeto”, fosse o pensamento do Ser, que, diferenciando-se de uma ciência ôntica, desfaria a grande confusão entre Ser e ente que a filosofia cometera.

É nesse contexto que o pensamento de Emmanuel Lévinas entrou em cena. Tendo sido aluno, em seus anos em Freiburg, de Husserl e Heidegger, Lévinas dedicou-se ao longo de sua vida a uma preocupação com a “técnica” fenomenológica. Todavia, para o filósofo lituano, a filosofia não se preocupava devidamente com o que deveria ser o fundamento de todo pensamento: o Outro. Daí se inicia uma filosofia baseada em uma obsessão pela alteridade, ou, segundo a fórmula levinasiana, a ética como filosofia primeira.

Assim, minha preocupação ao longo da pesquisa de mestrado foi a de compreender essa ética tal como apresentada por Lévinas sob seus aspectos fundamentais: a defesa de uma Ética que se inaugura em uma crítica da Ontologia; a relação com o Outro, desdobrada sob o prisma de um outro Humanismo; um pensamento da morte que romperia com a onto-centrada finitude heideggeriana e inauguraria o eu como sujeito ético; e, por fim, um estudo da difícil noção de “infinito” presente na Ética levinasiana a partir da questão do amor e da justiça²² (e como posso, hoje, observar, a presença das letras maiúsculas, em Lévinas – algo que atualmente me confere uma certa *alergia* –, ainda é impressionante. Mesmo crítico da Ontologia e do Pensamento do Ser, ele propõe uma Ética e uma Filosofia do Outro).

Como se sabe, o percurso de Lévinas, nessa empreitada ética, o conduziu a uma crescente aproximação da religião a partir de suas leituras talmúdicas. O princípio fundamental de alteridade, o Todo-Outro levinasiano, cada vez mais se

²² A dissertação de mestrado foi ligeiramente modificada e posteriormente publicada como *Da Existência ao Infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

aproxima de sua concepção de Deus (ainda que, como defende, um “Deus sem Ser”, não ontológico e, sim, ético). E, assim, o percurso levinasiano desloca-se, primeiro, abruptamente, da Ontologia à Ética, e, depois, parece deslizar, sutilmente, da Ética à Religião. Foi justo nesse momento que optei por não acompanhar o pensamento de Lévinas. E o que, a princípio, pode ter parecido uma arbitrariedade, se mostrou, por fim, uma importantíssima decisão para a continuação de minha pesquisa, pois, nessa decisão de “deixar o clima”²³ da religiosidade levinasiana, ou, melhor ainda, de não acompanhar sua concepção teológica de Todo-Outro, percebi que a noção de “disseminação” presente no pensamento de Jacques Derrida me ajudaria a não pensar esse Outro, que se vê no rosto de todo aquele que me chega, como apenas o reflexo deste Todo-Outro sem face, onipresente. Dessa maneira, Derrida me pareceu “resolver” o problema que encontrava em Lévinas (que é o perigo, na esteira de Heidegger, de inaugurar mais um *pensamento triunfante*, uma busca definitiva de fundamento, de *sentido*, de *orientação*) e, se em Lévinas, a abrupta ruptura da Ética com a Ontologia antecipa o deslizamento rumo à Teologia, meus escritos buscaram assumir esse primeiro momento radical e seguirem-se de um, agora perceptível, deslocamento para a desconstrução.

Algo que creio que deve ser ressaltado é o fato de Paulo Cesar, de modo bem coerente com sua “ética do acolhimento”, nunca ter me sugerido uma maior presença de Derrida em meus textos. Insistentemente, li Derrida ao longo desses anos, nos cursos, nos encontros do Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução e, também, solitariamente; mas só agora percebo que a postura ética de meu orientador – o desejo de dar voz a Lévinas em seus cursos e em suas publicações – apenas deixaria (ainda que, creio eu, ele também não o soubesse) vir a ser o que é: a *contaminação*. Pois como o próprio Lévinas disse, não parece ter havido, desde Kant, um pensamento do porte de Derrida, um novo paradigma, mas um paradigma de uma força única e de uma potência avassaladora, que, como um corpo sempre estranho, se instala no seio de um discurso e o desconstrói

²³ O termo “deixar o clima desta filosofia” foi usado por Lévinas, em *Da existência ao existente*, para apresentar seu rompimento com Heidegger (LÉVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin, 1986, pág. 19. Tradução para o português de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. *Da existência ao existente*. Campinas, Papirus, 1998).

internamente, mas com toda a mesura cabível²⁴. E, completamente de acordo com Lévinas, hoje posso afirmar que, ainda que de início sem saber, o vírus da desconstrução instalou-se em meu coração.

É mesmo impressionante o movimento da escritura!

*

Logo depois, no momento de pensar no projeto de doutorado, as coisas foram se tornando mais claras para mim. Além disso, outro importante *acontecimento* nesse meu percurso foi meu encontro com o pensamento e com a pessoa de Geoffrey Bennington. De início virtuais, algumas impressões tornaram-se ainda mais fortes em sua estada aqui no Rio de Janeiro a convite de nosso Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução, o NEED. Com toda sua delicadeza britânica, suas sugestões foram cruciais para a escrita de meu projeto. Sendo um conhecedor de Lévinas e de Derrida, Bennington foi um elegante ouvinte para minhas inquietações e confirmou uma suspeita minha: que as leituras derridianas conferem uma maior dignidade à obra de Lévinas, por não serem enclausurantes como as que os próprios levinasianos empreendem. Pois, se, em Lévinas, já havia a indicação da dissimetria e da necessária ingratidão do outro, as análises oblíquas de Derrida são, neste sentido, muito mais levinasianas do que as que fazem os leitores de Lévinas. E, desta maneira, minha opção por “resolver” o problema do aparentemente inevitável direcionamento do pensamento levinasiano à teologia, tendo como instrumento para isso a desconstrução, não foi um problema nem uma precipitação, mas, pelo contrário, a possibilidade mesma de se fazer justiça ao próprio Lévinas.

Preso às amarras da Fenomenologia, à busca cega de um fundamento único, a uma teleologia, de um lado, mas também apontando para o intematizável, ao indizível, à alteridade que sempre escapa, de outro lado, Lévinas se localiza no limite da Fenomenologia, com um pé dentro e outro fora, mas de algum modo sentindo a necessidade de transpor esse limite. Talvez, o termo certamente contraditório apontado pelo filósofo italiano Mario Vergani para denominar esse

²⁴ LÉVINAS, E. “Jacques Derrida: Wholly Otherwise”, in: *Proper Names*. Califórnia: Stanford University Press, 1996 (LÉVINAS, E. “Jacques Derrida: Tout Autrement”, in: *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976).

pensamento, uma “Fenomenologia do impossível”²⁵, possa mostrar esta dificuldade da empreitada levinasiana. E é nesse sentido que creio que a desconstrução do pensamento levinasiano seja a forma mais justa de dar prosseguimento a seu projeto, sem que se caia em uma teleo-teologia.

Assim surgiu a primeira versão de meu projeto de doutorado, intitulado primeiramente “Sobre a Hospitalidade: Derrida leitor de Lévinas”. Nesse momento, eu acreditava seriamente na possibilidade da existência de duas fases no pensamento derridiano, e que Lévinas teria sido a influência fundamental para o que eu chamei de uma “reviravolta ética” na desconstrução. O objetivo de meu projeto era, portanto, realizar uma análise sistemática da questão da *hospitalidade*, questão esta que poderia representar a virada ética de Derrida. E, caso se concordasse com a existência de duas fases no pensamento de Derrida, o divisor de águas seria, justamente, o aumento de referências à obra de Lévinas. O que eu acreditava nesse momento era que na década de oitenta teria havido a chamada “reviravolta” em seu pensamento, na qual Derrida passaria a preocupar-se, em detrimento de questões como História da Filosofia e Filosofia da Linguagem, aos problemas de um cunho unicamente ético, como “justiça”, “política”, “amizade” etc. E seria justo nesse período, que se estenderia nas últimas duas décadas, que veríamos, cada vez mais fortemente, aparecerem as indicações das leituras levinasianas de Derrida. E, mais ainda, segundo esse projeto, não seria o pensamento de Lévinas como um todo que teria mudado o eixo da desconstrução, minha hipótese é a de que teria sido justamente a recepção do conceito levinasiano de “acolhimento” pelas recentes obras de Derrida que teriam desviado seu pensamento rumo à ética.

*

Ainda hoje vejo a importância do conceito levinasiano de acolhimento para Derrida, bem como que a questão da hospitalidade é um tema norteador das políticas da desconstrução, mas os constantes diálogos com Paulo Cesar e os apontamentos das leitoras do meu projeto, Mónica Cragnolini e Rosana Suarez,

²⁵ VERGANI, M. *Jacques Derrida*. Milano: Bruno Mondadori Editori, 2000.

foram fundamentais para que minha pesquisa tomasse um rumo, já, naquele momento, diferente.

O constante argumento de meu orientador contra esse meu pré-texto sempre foi o fato de que, *para ele*, a preocupação ética já se encontrava presente no pensamento de Derrida desde seus primeiros trabalhos. Como maior exemplo disso, o quase-conceito “rastros” (que, segundo o próprio Derrida, se aproximaria bastante da apresentada por Lévinas), que aparece pela primeira vez em 1967, na *Gramatologia*, nada mais seria que uma radical abertura à alteridade. Apesar de minha forte resistência, ao debruçar-me mais cuidadosamente sobre esses primeiros textos de Derrida, constatei que, ainda que o filósofo não se dedicasse propriamente a temas éticos, seu pensamento desde o início estaria assentado sobre uma radical concepção de alteridade – fato este que me obrigou a aceitar (como em um solilóquio) a completa impertinência de meu projeto inicial.

Também, a necessidade de precisar melhor que ética seria essa que eu pretendia abordar, que me foi indicada por Rosana Suarez, me fez, inclusive, questionar a pertinência do termo “ética” para o pensamento ao qual me dedicava. Ela me advertiu que quando eu dizia que a radicalidade do pensamento levinasiano encontrava-se na pretensão de deslocar o eixo da filosofia rumo à ética, eu me veria obrigado a revelar que eixo filosófico é este que estaria sendo deslocado. Por outro lado, eu dava a entender que o eixo da filosofia jamais teria sido a ética, até Lévinas, o que, segundo ela, seria plena e certamente discutível. Outro fator de extrema importância para a questão ética que desejava tratar foi a relação entre “ética” e “alteridade”: foi apontado por ela, então, a pressuposição minha de uma sinonímia entre ética e alteridade e, de acordo com sua crítica, nem todo pensamento ético privilegiaria, necessariamente, o problema ou o tema da alteridade e do outro (exemplificando sua objeção com referência à eticidade eudemonista e às chamadas “éticas de si”, como as denomina a pesquisa foucaultina, mas também à “ética aristocrática” de Nietzsche, que dificilmente pode ser considerada como sendo focada no “outro”). Assim, a ênfase na alteridade deveria ser assinalada como sendo, sobretudo, levinasiana e derridiana e, dessa forma, aquela sinonímia (ou, como defendi no projeto, que a radicalidade ética aponta para a alteridade, sobretudo, para o “Outro”), seria uma ênfase a ser creditada aos dois autores escolhidos e um ponto a ser cuidadosamente desenvolvido por mim.

Além disso, as sugestões de Mónica Cragolini, em um primeiro momento, confluindo com as conversas que tive com meu orientador, apontaram à importância de se atentar aos “rastros levinasianos” não só nas recentes obras de Derrida, mas mesmo naquelas que eu tinha denominado mais propriamente “teoréticas”, sobretudo através da preocupação derridiana com a linguagem. Entretanto, uma advertência endereçada a mim, em seus comentários, foi algo de extrema relevância para que eu dirigisse minha pesquisa para um rumo totalmente outro. Segundo ela, talvez se poderia dizer que, com Lévinas, aconteceria algo similar ao que acontece com Nietzsche na obra de Derrida: estando tão presentes (ou disseminados em seus textos), possivelmente nem caberia localizar ou precisar suas influências. Deste modo, Mónica me fez decisivamente desacreditar na viabilidade de desenvolver um projeto como o então pretendido.

E foi desse modo que, ao invés de defender a tese sobre a existência de duas fases no pensamento de Derrida, sendo a fase atual devedora das leituras éticas que este empreendeu de Lévinas, eu realizei, então, que, sendo, desde seu surgimento, “ética” e estando em constante diálogo com o pensamento levinasiano, a desconstrução proporia um novo paradigma ético, que talvez nem sequer possa ser chamado mais de ética (devido à carga metafísica presente nessa palavra). Mas, de acordo com isso, constatei, então, que, ao lado de Lévinas (e na infidelidade exigida pela amizade e que faz justiça à obra), Derrida inauguraria um pensamento completamente outro, um modo todo-outro de pensar.

a promessa atual

Ao mesmo tempo em que eu ia me desiludindo com meu projeto inicial, até a iniciativa de, de fato, abandoná-lo (ímpeto este muito rejeitado por mim, pelo fato de meu projeto anterior tratar de um tema no qual eu realmente me sentia seguro, *chez moi*, depois de minhas leituras para o mestrado e para o doutorado), outros rumos foram se mostrando de irrecusável atenção. O primeiro *acontecimento* – e hoje posso dizer que o mais importante deles – para que eu fosse precisando melhor o que eu desejava mesmo estudar foi meu *encontro* (no sentido próprio de Martin Buber: em que ocorre uma verdadeira relação com a alteridade) com o termo *úmido*.

Na Semana dos Alunos de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio de 2003 (SAF IV), em uma palestra em que o tema central de sua exposição era a filosofia da linguagem, o professor Danilo Marcondes aludiu, de passagem, ao *Novum Organum*, de Francis Bacon. No entanto, o que me marcou, nesta fala, é que Bacon apresentaria uma certa repulsa ao termo “úmido”, pois este seria de difícil *precisão*, por não ser nem seco nem molhado – e, por isso, um “conceito” inferior aos outros mais precisamente distinguíveis. Isso ressoou de tal maneira em meu pensamento que, dias depois, eu escrevia para o Danilo para, ansiosamente, pedir uma “orientação” sobre esta passagem de Bacon. Prontamente, como não poderia deixar de ser, recebi uma mensagem que me indicava a leitura específica do Livro LX do *Novum Organum*. Tendo, de imediato, lido, ficou, para mim, claro, naquele momento, que a posição de Bacon com relação ao termo úmido poderia ser transferida para a filosofia de um modo geral, devido à sua necessidade de definições, distinções, conceitualizações, classificações etc...

Além disso, percebi nesta recusa da *umidade* – o que de agora em diante pretendo chamar de uma “estrutura úmida” ou da “umidade do úmido” – uma extrema semelhança com a crítica que comumente se associa a Derrida pelo fato deste não oferecer nenhuma definição precisa, nenhuma conceitualização possível, e apresentar sempre um pensamento *contaminado* e *disseminado* através de seus “quase conceitos” inapreensíveis, sem definição: os indecíveis. No entanto, isso me parecia um ótimo projeto para uma pesquisa futura, já que estava (ainda) me sentindo confortável com minhas leituras “ético-políticas” de Derrida e Lévinas. Entretanto, hoje, e agora, torna-se mais que imprescindível uma menção ao *dom* com o qual, com sua extrema generosidade, Danilo me presenteou (e talvez esta seja uma das mais cabíveis exemplificações do *dom*, em que, de modo algum, se sabe que se está doando algo). E este paradigma do *dom*, destarte, foi o que me fez perceber todos os dons anteriormente dados e os que ainda seriam, a mim, silenciosa ou inadvertidamente, ofertados.

*

Ainda neste ano, outro fato marcou definitivamente o abandono de meu projeto anterior e a minha decisão de dizer “sim” à convocação que, aos poucos, foi se me

impondo, e que teve seu estopim nas palavras do Danilo. As discussões sobre o pensamento imagético, fomentadas pelos cursos e pelos textos de Kátia Muricy, foram fundamentais para que eu repensasse a “forma” da apresentação de um pensamento como o que eu pretendia estudar. Se, mais que tematizar o outro, o pensamento é constituído pela alteridade, um modo de se pensar completamente outro deveria, então, prescindir de uma maneira de escrita completamente outra. Algumas dessas inquietações deram margem ao texto escrito para o meu exame de qualificação (que tratou do deslocamento ético que o pensamento imagético possibilitaria). Na conclusão deste texto ²⁶, cheguei à constatação de que um pensamento realmente ético, que pretende dar lugar à alteridade, ou talvez, até mais, constituir-se através desta alteridade, só se torna possível se “se constrói na medida mesma em que se desconstrói, que assume como estilo a urgência de deter o leitor, de problematizar, de chocar e também de convocar à responsabilidade. Ou seja, de um pensamento que não tem nada a dizer, só a mostrar” ²⁷. Cheguei à hipótese então de que só se torna possível “umedecer” o discurso racional (e, pela primeira vez, cedi à tentação de utilizar este termo) se se deixa escapar o que se tenta arduamente controlar, se se permite, simplesmente, que aconteça o que tem que acontecer: pois só assim pode acontecer o indizível, o inassimilável, o impossível.

Outra reflexão à qual tangenciei neste texto – que se seguiu a inúmeras “perturbações” que endereçava em mensagens escritas e virtuais à Kátia –, foi que, além deste caráter imagético da escritura (que, como afirmei, possibilita uma escrita realmente “ética”, pois permite que o discurso racional se contamine pela alteridade da metáfora, da literatura, da ficção, ou seja, de seu outro), não se poderia mais lutar contra a intrínseca relação entre vida e obra em nome da já tão denunciada (por Nietzsche, Lévinas, Derrida etc.) “neutralidade filosófica” (e que, neste sentido, a escrita fragmentada estaria intrinsecamente ligada a uma “vida dilacerada”, tomando Walter Benjamin como exemplo). E como não se poderia mais negar o caráter *autobiográfico* de todo texto ²⁸, em nome da falsa isenção científica que se pretende assumir de acordo com as normas acadêmicas, *eu*, em nome mesmo do rigor filosófico, da lucidez e do exercício constante exigido pelo

²⁶ Que foi posteriormente publicado em *Comum*, v. 09, n. 22 (janeiro/junho 2004).

²⁷ HADDOCK-LOBO, R. “Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma *Outra História*”, p. 71.

²⁸ Sobre isso ver o último capítulo da tese.

labor filosófico, não poderia, de modo incoerente, deixar de assinar (ao menos a apresentação de minha tese) na primeira pessoa, nem me abster de assumir o meu texto como a própria experiência de escreve-lo, ou melhor, como a própria experiência dele se escrever.

Não que eu critique a incoerência, mas – se o formato acadêmico não me permite uma escrita puramente imagética, se talvez a própria filosofia seja o grillão da imagem, tendo apenas na contracorrente alguns pensadores (como os tão citados S.K., F.N., W.B., E.L., J.D. etc.), e, ao menos, seja-me permitido um mínimo de assunção autobiográfica – minha preocupação concentrou-se nesse exercício de abertura à alteridade, para que a escritura se fizesse, *por mim*: para que, ela se escrevendo, eu pudesse assinar essa escritura.

O movimento da escritura... *Impressionante*. Pois foi deste modo – fragmentado, autobiográfico, não linear – que as impressões para esta tese me foram chegando. Sem ter, ao menos, um novo “projeto”, para substituir o abandonado, apenas ofereço (como, antes disto, tive de me oferecê-la) esta “promessa” de tentar, com respeito a todas estas vozes – aos vivos e aos mortos, aos que se sabem e aos que não se sabem aqui “presentes”, aos que nominalmente mencionei, que me convocaram e com as quais estou infinitamente *endividado* –, sinalizar traços de algo que se assemelhe a um pensamento que tem como metonímia a aparentemente recusada pela filosofia noção de *umidade*.

o título, a assinatura

“Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida” é, portanto, uma tese sem tese; e isto pode ser o que, *na minha tese*, pode configurar uma tese. Mas, antes de escrevê-la, antes de qualquer coisa, antes mesmo de escrever estas observações que de modo provavelmente cansativo estendem-se *ad infinitum*, eu a batizei. Assim como a introdução de uma tese normalmente é escrita *a posteriori*, para que se dissimule o perjúrio escondido por detrás de toda promessa, seu título também é dado *conforme* aquilo que foi escrito. Mas se, como pretendo, intenta-se a experimentar honestamente o movimento da escritura, o *batismo* deve ser o primeiro *gesto*.

Como retomarei à frente, a relação entre obra e filho, em Lévinas, e posteriormente remarcada por Derrida, torna-se expressão máxima de um pensamento que leva em consideração a alteridade. Portanto, de início, há *fecundidade* – o que pode ser encarado como um outro termo para a passividade necessária ao dizer “sim”; ser “tocado”, “convocado”, “fecundado” pelo outro para que, daí, advenha o terceiro, a escritura... E como a criança (em que escuto ressoarem, em mim mesmo, e não necessariamente em Lévinas, os ecos de Zaratustra) que, ao nascer (sem que se saiba como ela será, como vai parecer, qual será seu caráter, mas que ainda assim precisa *por direito* de um nome próprio – ainda que não assine por si mesma, que não responda por si), precisa de um batismo (e mesmo sabendo que esta criança trará consigo a *ingratidão*, a constante não-resposta às demandas, sendo por isso a possibilidade do *novo*), como esta criança, a tese também clama por um nome próprio, que reflita minhas promessas (como pretendo “pai”, “autor”, “dono”, “patrão”, ou qualquer outra ilusão inevitável que eu assumo) e que, mais ainda, transmita essas promessas ao outro, seja como um contrato ou um convite.

A despeito de sua forma gramatical, o título de um texto funciona como seu nome próprio. Inscrito na borda exterior do limite ou da moldura que circunscreve o texto (do qual a capa seria a figura empírica), o título identifica o texto e, como todo nome próprio, permite que dele se fale em sua ausência. (...) O título, mais do que a atribuição a um nome próprio de autor, é o próprio operador da normalidade e da legalidade textual.²⁹

E, deste modo, retornando às minhas paráfrases de Bennington, “nomeando o texto ‘idiomático’ que ele intitula, o título faz parte dele sem que realmente dele faça parte”³⁰, pois “na verdade, título e subtítulo funcionam sempre como *promessas*”³¹.

Como a questão do nome próprio é uma das promessas dentre as tantas que aqui assumo, limito-me apenas a, agora, terminar com um breve comentário sobre o que, em seu nome – em nome da tese que, como a criança, ainda não responde por si e pela qual me nomeei procurador –, como em meu nome, devo, com minhas mãos, assinar.

²⁹ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 169.

³⁰ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 170.

³¹ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 171.

Se, para Benjamin, a tradução marca a sobrevivência da obra, a assinatura, para Derrida, sobrevive-me como o que há de meu em meu nome próprio, como a maneira pela qual eu lido com o que me foi determinado pelo outro: é, portanto, em seus termos, aquilo que é mais forte que a morte. E, se, como se adiantou, não vejo nenhuma “originalidade” na desconstrução (pois se está desde sempre antecedido pelo outro), a assinatura, a minha assinatura, ainda que inevitável, que aqui, neste caso, daria legalidade tanto a meu nome próprio como à tese da qual supõe-se que eu seja autor, será sempre uma repetição frustrada da minha tentativa de restituir-me da propriedade perdida de meu nome próprio.

O eu-aqui-agora implicado em toda enunciação, e perdido no escrito, é a princípio recuperado na assinatura que se apõe ao texto. O ato de assinar, que não se reduz à simples inscrição de seu nome próprio, esforça-se por um rodeio suplementar, em reapropriar a propriedade sempre já perdida no nome mesmo. O que implica que a assinatura, para marcar um aqui-agora, esteja sempre de *direito* acompanhada pela marca de um lugar e de uma data.³²

O que, segundo esta lógica, tornaria a assinatura uma garantia de legalidade para qualquer escritura, ainda que, como se verá quando se falar do autobiográfico, toda assinatura seja sempre repetível – o que é necessário, mas por isso reproduzível, imitável. Portanto, esta necessidade de se assinar um texto, como de se localizar e de se datar, apesar de necessária, é, também, sempre fadada ao fracasso e ao perjúrio.

E um último aspecto que queria aqui remarcar, para encerrar minhas juras e meus perjúrios, meus projetos, percursos e promessas, é que uma única assinatura (mesmo que implícita no texto: como, por exemplo, um nome na capa ou na primeira página de um escrito, que pressupõe necessariamente que, em algum momento e em algum lugar, o autor tenha assinado presentemente um contrato, uma permissão etc.) nunca é suficiente. Sempre se precisa de uma *contra-assinatura*, também explícita ou implícita. Como todo contrato, o autor do texto compromete o leitor neste pacto de leitura que, simplesmente ao ler, contra-assina a assinatura do autor. “Segue-se que toda assinatura só é uma assinatura se reclamar ou prometer uma contra assinatura”³³, diz G.B., o que indica que, de acordo com análises desconstrutivas que pretendo aqui seguir – neste contrato que

³² BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 108.

³³ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 113.

assino com a desconstrução e que torna minha tese uma contra-assinatura da obra de Derrida -, “minha assinatura *já* está contaminada por essa alteridade, já é de alguma maneira assinatura do outro”³⁴.

Sob uma análise geral, pois nunca se pretende que apenas a banca examinadora leia sua tese, presumo eu, esta contra-assinatura do outro manifesta o caráter aberto de todo texto e ilustra a *convocação*, o “vem” que toda escritura impõe. Assim, em um primeiro aspecto mais abrangente, a assinatura, que me torna responsável por meu texto, que indica a suposta propriedade mais própria de meu nome próprio, é também o que torna o leitor responsável pelo texto que lê, que o obriga a assinar sua leitura e a assumir todo texto por ele lido como sua herança. Mas, em uma análise mais estreita, aqui diretamente relacionada a este meu texto, que terá, ao menos, seis ou sete leitores, dentre os quais me incluo, isso significa – inclusive formalmente, já que os membros da banca devem assinar o termo de aprovação e que este termo deve constar em todos os exemplares da tese finalizada, revista, entregue à biblioteca etc. – que ainda que eu opte por aqui assinar este texto, por acreditar ser este gesto meu de dever e de direito, isso quer dizer que este texto não será legítimo sem as outras assinaturas exigidas – por mim, pelo próprio texto, pela instituição, pelo desejo de prováveis ou casuais futuros leitores e assim por diante. “Melhor, pelo fato mesmo de toda assinatura ser somente lembrança e promessa de contra-assinatura, nenhuma assinatura está verdadeiramente completa antes da (contra-) assinatura do outro”³⁵.

Cruzeiro, 26 de janeiro de 2006.

Rafael Haddock Lobo

³⁴ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 117.

³⁵ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pág. 118.