

3

capítulo segundo

“de uma certa maneira, ‘o pensamento’ nada quer dizer”

... E chegamos, então, a um capítulo? Ao primeiro capítulo, digno deste nome, da tese? Ou será, ainda, mais um adiamento do momento de, enfim, encontrar forças para falar disto que tanto se ouve falar hoje em dia, isto que se chama, vulgarmente ou não, de “desconstrução”? Isto que se desdobrou – ou melhor, se disseminou – em torno e a partir da obra de Jacques Derrida, um filósofo argelino e francófono? Sim. Isto pretende ser algo que, em uma estrutura clássica, se chamaria de capítulo: de um capítulo introdutório ou de apresentação de “o que é a desconstrução?”. Na verdade, trata-se de uma tentativa de mostrar os traços específicos deste pensamento, sobretudo na primeira fase dos trabalhos de Derrida, nas décadas de sessenta e setenta. Por esta razão, não posso *prometer* mais do que uma simples apresentação destes traços que, por sua complexidade e minha dificuldade, aparecerão em ordem cronológica – e, mais uma vez, a opção por este ordenamento deu-se por acreditar (ainda que não na cronologia como lógica do tempo) que alguma opção deve ser feita: e que, então, se faça a *menos violenta*. Deste modo, não posso me comprometer em mais que ler os textos desta fase da obra de Derrida, retirando deles os aspectos que *acredito* serem importantes para o desenvolvimento do meu trabalho.

Assim, meu guia deve ser o próprio filósofo. Isto porque talvez ele, por ser o pior *guia* possível, por não indicar linearidade nem solo fixo, seja o único guia *possível*. O único capaz de, não obstante minha violenta cronologia, me *desorientar* conscientemente no pensamento, no seu pensamento, capaz de me indicar a não-orientação (im)possível: o que seria fundamental em uma *tese desconstrutiva*. Neste intuito, assumo o livro *Posições*, de 1972, um livro que reúne três entrevistas, como meu suporte, de acordo com o qual distingo dois momentos, ou fases, desta primeira etapa da desconstrução, que vai do *projeto gramatológico* abandonado (que, segundo o próprio Derrida reuniria *Gramatologia*, *A escritura e a diferença* e *A voz e o fenômeno*, todos editados em 1967) a um projeto de *disseminação* (de 1972, que incluiria *A farmácia de Platão*, *A dupla sessão* e *A disseminação*), passando pelo inevitável momento das suas

Margens da filosofia (também editado em 1972). Assim, que se parta direto à crono-logia.

3.1 primeira seção a an-arquitetura da desconstrução

posições

Em seu *Humanismo do outro homem*, Emmanuel Lévinas criva o termo *an-arquia* para designar justamente, não uma teoria política, mas uma teoria do conhecimento, uma ausência de *arché* que seria fundamental a um pensamento ético: uma des-orientação na qual o sentido é o Outro (o que, como pretendo mostrar no próximo capítulo, desemboca em uma quase inevitável disseminação, se não se toma este outro ao pé da letra, como o outro ôntico). E, deste modo, rompendo-se com a temporalidade do presente e da presença, do passado como origem e do futuro como *telos*, a razão deixa de ser uma *arqueologia*. E, no caso de Derrida, como pretendo mostrar, uma desconstrução não trata de modo algum de uma *arqueologia* – seja no sentido foucaultiano ou não. Se a definição banal de arqueologia é a de uma ciência que investiga os vestígios de civilizações arcaicas, ela é, antes de qualquer coisa, uma ciência humana, algo que de modo algum pode ser a desconstrução, que não pretende ter como objeto (se é que há objeto na desconstrução) o homem; por outro lado, se se tomar a definição foucaultiana de arqueologia como “uma análise histórico-filosófica do nascimento das ciências do homem”¹⁶⁰ cujo interesse consistiria em dar conta dos saberes científicos criados na modernidade, então, também, se estaria bem distante do propósito derridiano. Como pretendo mostrar, se há algum “objeto” na desconstrução, este seria o “grama” – ou: o *rastro*.

E é neste sentido que uma desconstrução não pode ser uma *arqueologia* e, por isso, apresentar uma *arquitetura* específica. Ainda que se tome, como na obra homônima, a desconstrução como uma *gramatologia*, esta se constituirá por uma completa an-arquia, no sentido levinasiano. A dificuldade de se compreender a obra de Derrida segundo uma arquitetura clássica é tamanha que o próprio teria

¹⁶⁰ MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 10.

definido esta sua “estranha geometria” do seguinte modo: “Seria impossível, pois, fornecer uma representação linear, dedutiva, da organização interna dessas obras, que correspondesse a alguma ‘ordem das razões’”¹⁶¹. Tal é a dificuldade do primeiro entrevistador, Henri Ronse, em “Implicações”, a tentar estruturar o pensamento de Derrida, ainda mais, como é de seu intuito, em torno da noção de um “sistema”. Ronse inicia questionando se na obra derridiana o *deslocamento* formaria um sistema. A resposta de Derrida é emblemática: “Eles [seus livros], de fato, formam um certo sistema, aberto – em algum lugar – a algum recurso *indecidível* [grifo meu] que o coloca em movimento, mas antes como *deslocamento* e deslocamento de uma *questão...*”¹⁶². E Ronse insiste: “E, entretanto, esses livros não formam um único Livro...”. Derrida replica:

Não. Naquilo que você chama de “meus livros”, o que está sobretudo colocado em questão é a unidade do livro e a unidade “livro”, considerada como uma perfeita totalidade, com todas as implicações de tal conceito. E você sabe que elas envolvem, de uma maneira ou de outra, toda a nossa cultura. No momento em que uma tal clausura se *delimita*, como poderia alguém ousar continuar afirmando-se como autor de livros, qualquer que seja seu número: um, dois ou três? Trata-se unicamente, sob esses diferentes títulos, de uma “*operação*” *textual* [grifo meu], se assim se pode dizer, única e diferenciada, cujo movimento inacabado não se atribui qualquer começo absoluto [e, portanto, qualquer *arquia*] e que, inteiramente consumada na leitura de outros textos, não remete, entretanto, de certa maneira, senão à sua própria escrita.¹⁶³

E, além disso, a este fato soma-se a impossibilidade de, segundo Derrida, se esquematizar cronologicamente suas três primeiras obras, que foram publicadas em 1967 e escritas quase que concomitantemente. Para Derrida, desta maneira, esta ordem cronológica está posta também em questão. Suas obras se entrelaçam, copulam, remetem uma à outra, não sendo possível distinguir, nem mesmo em sua obra, um “primeiro livro”. Há livros. Livros “de toda uma fase ou toda uma face” de seus textos. E é por isso que, de acordo com o filósofo, “é preciso, sobretudo, ler e reler aqueles autores nos rastros dos quais eu escrevo, aqueles ‘livros’ em cujas margens e entrelinhas eu desenho e decifro um texto que é, ao mesmo tempo, muito semelhante e completamente outro”¹⁶⁴.

¹⁶¹ DERRIDA, J. *Posições*, p. 10.

¹⁶² DERRIDA, J. *Posições*, p. 9.

¹⁶³ DERRIDA, J. *Posições*, pp. 9-10.

¹⁶⁴ DERRIDA, J. *Posições*, p. 10.

Mas, insistiria eu junto a Ronse, por onde então começar uma leitura desconstrutiva? Derrida responde que se pode tomar *Gramatologia* como um longo ensaio composto de duas partes no meio da qual se poderia inserir *A escritura e a diferença*. Mas do mesmo modo, poder-se-ia tomar *A escritura e a diferença* como um prefácio e uma conclusão à *Gramatologia*. Isso sem entrar nos méritos de *A voz e o fenômeno*, que poderia ser anexado como uma longa nota a qualquer uma das outras duas obras. Mas objeta que por seu conteúdo[em que se anuncia pela primeira vez a questão do privilégio da voz e da escrita fonética e suas repercussões na história da metafísica – logo, na história do Ocidente], “em uma arquitetura filosófica clássica” este livro viria em primeiro lugar. Frente a esta resposta ausente, Ronse apenas desilude-se: “eu perguntava a você por onde começar e você me encerrou em um labirinto”. E Derrida (des)consola:

Todos esses textos, que são, provavelmente, o prefácio interminável a um outro texto que eu gostaria de ter, um dia, a força de escrever, ou ainda a epígrafe a um outro que eu não teria nunca a audácia de escrever, nada mais fazem, na verdade, do que comentar aquela frase, sobre um labirinto de inscrições, que está na epígrafe de *A voz e o fenômeno*.¹⁶⁵

Epígrafe esta que cito:

Um nome pronunciado diante de nós transporta-nos à galeria de Dresde e à última visita que fizemos a ela: erramos pelas salas e detemo-nos diante de uma tela de Téniers que representa uma galeria de quadros. Supomos, ademais, que os quadros dessa galeria representam, por sua vez, quadros que revelam inscrições passíveis de ser decifradas etc.¹⁶⁶

Bom, diante desta impossibilidade, resta a Ronse a tentativa de tematizar o “estilo” de Derrida, sobretudo por sua relação com a não-filosofia. Ronse diz que o que impressiona em um pensamento como o de Derrida é a dificuldade de *situar o estilo de seu comentário* e diz ser quase impossível *definir o estatuto de seu discurso*. E, a isso, o breve comentário de Derrida parece dever ser tomado como mais um guia às minhas especulações – ou melhor, nas posições que pretendo tomar. Derrida diz que tenta sempre [e isso *deve* mesmo ser mantido em vigília] se manter no *limite* do discurso filosófico. “Limite, pois, a partir do qual a

¹⁶⁵ DERRIDA, J. *Posições*, pp. 11-12.

¹⁶⁶ HUSSERL, E. *Idées...I*, apud. DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1994, p. 7.

filosofia se tornou possível, se definiu como *episteme*, funcionando no interior de um sistema de restrições fundamentais, de oposições conceituais fora das quais ela se tornaria impraticável”¹⁶⁷. E isto, na ótica desconstrutiva de Derrida, é somente possível através do que ele vem a chamar de um “duplo gesto”. O gesto duplo ou o “duplo jogo” ao qual ele se refere em *Posições* se dá através de dois momentos constituintes da atividade desconstrutiva, a saber, a inversão e o deslocamento. No momento da inversão, aquilo que é recalcado, reprimido, abafado, marginalizado pela filosofia é colocado em destaque. Dá-se, assim, em um primeiro momento um olhar especial à escrita, ao significante, à mulher, à loucura etc., em detrimento de tudo que foi defendido pelo falo-logo-fonocentrismo: a fala, o falo, a razão, o significado etc.

No entanto, o real intuito da desconstrução é o deslocamento das oposições para além da dicotomia da metafísica dualista. Na verdade, se há, em um primeiro momento, uma certa “aposta” no feminino, na escritura ou em qualquer um dos pólos esmagados pela tradição, isso se dá em razão deste pólo ser justamente a possibilidade de se romper com a polaridade. O que Derrida chama de feminino, por exemplo, está para-além da mulher, está para além da distinção sexual homem-mulher: é justamente o fim da distinção polar e a abertura para uma produção de múltiplas diferenças sexuais. Para Derrida, enquanto se permanecer preso a um discurso classificatório, seja nos discursos machistas dos heterossexuais masculinos ou nos discursos libertários das feministas ou dos homossexuais, ainda assim se estará insistindo em divisões dualistas tais como a metafísica tradicional sempre impôs. Sob este prisma, o feminino não é a mulher, mas sim a possibilidade de se lidar com a ausência da verdade fálica, masculina, certa... É a possibilidade do desconhecido e do novo e, por isso, a chance de pensarmos para-além de qualquer classificação sexual, seja hetero, homo, trans, metro ou mesmo pansexual.

No entanto, para insistir no exemplo do feminino não como o fim da distinção sexual, mas, pelo contrário, como a abertura à produção de diferenças e o fim das oposições binárias, a coisa nunca é tão simples como pode parecer. Derrida vem sendo muito criticado pelos movimentos das minorias [se é que há isso que se pode chamar de minoria. Quem seria a maioria então?] pelo fato de

¹⁶⁷ DERRIDA, J. *Posições*, p. 12.

não defender *jusqu'à la fin* estes movimentos. Em entrevista à Elizabeth Roudinesco, ele diz que apóia [e deve mesmo apoiar] qualquer “movimento” de minoria até o ponto em que ele se torne realmente um movimento, pois aí sim já seria alvo de suspeita – e, logo, de desconstrução¹⁶⁸. Isso quer dizer que, nos moldes desconstrutivos, só se deve apoiar uma *posição* e nunca uma tomada de *partido*. Quando uma posição [por mais que justa, válida, bem intencionada] se torna um “partido”, começa a ter seus hinos e suas bandeiras, neste momento ela já está se fazendo representar nos mesmos moldes do “opressor” que tanto é combatido pelo recém-formado “partido”. É nesse sentido que a desconstrução só é possível através de tomadas de posições, de um posicionamento frente aos fatos, aos textos, momentânea e singularmente, uma posição de cada vez: sem se tomar partido: sem ser “isto” ou “aquilo” ou, pior ainda, “isto” versus “aquilo”.

Outro exemplo desta atitude, que se verá melhor logo em seguida, mas que acho válido antecipar em parte aqui para ilustrar a questão, concerne à leitura que Derrida empreende, em diversos momentos, de Heidegger. Por um lado, Derrida é, pelo menos a princípio, o único de seus contemporâneos que sempre assumiu a importância da leitura de Heidegger para seu pensamento; no entanto, muitas de suas leituras heideggerianas são criticadas pelos chamados “especialistas” em Heidegger. Isso nos mostra que Derrida não pode ser tomado como um heideggeriano, nem tampouco como um anti-heideggeriano (o que ocorre com Nietzsche, Lévinas, Lacan, Freud, Husserl etc.), mas sim que o filósofo é um *leitor* de Heidegger: que ele apenas lê textos deste filósofo se posicionando em cada momento de acordo com a convocação do texto, algumas vezes como uma inspiração, outras com um olhar crítico. Ou seja, sem tomar partido. Mas posições...

Outra digressão necessária, mas breve, está no apontamento da influência nietzschiana desta postura desconstrutiva. Não é à toa que, em diversos momentos, como em *Éperons* ou em “Os fins do homem”, Derrida diz querer salvar Nietzsche de uma leitura do tipo heideggeriana. A crítica de Heidegger a Nietzsche funda-se justamente na hipótese de que o filósofo moderno apenas teria invertido a metafísica: em sua aposta no riso, nas vísceras, na Terra etc. No entanto, de acordo com a perspectiva derridiana, Nietzsche certamente teria ido

¹⁶⁸ Sobre isso, ver o capítulo “Políticas da diferença” do diálogo entre Derrida e Roudinesco (*De que amanhã...*, pp. 32-47).

bem além da mera inversão metafísica: se, desde seus primeiros escritos, o filósofo sempre assumira a metaforicidade da linguagem, como não seriam também metáforas a carne, a Terra, Dionísio...? Isso fica mais fácil se entendermos, então, a desconstrução como uma herdeira da tarefa de *transvaloração dos valores*, que seria, para Nietzsche, o ultrapassamento e o fim das dualidades metafísicas. Isso me parece bem claro e óbvio – o que me faz sentir um extremo cheiro de má fé nos que lêem Nietzsche de modo heideggeriano, ou senão uma enorme falta de vontade de ler Nietzsche... – quando se lê diversas passagens de seu Zarathustra (possivelmente uma das maiores obras de *deslocamento*), das quais eu apenas queria destacar uma, para demonstrar que a aposta no pólo rebaixado pela metafísica é a possibilidade de se dismantelar o próprio sistema metafísico. Finalizo a discussão com “Do ler e escrever”, de Nietzsche, com uma das frases que penso melhor exemplificar como a inversão traz junto a si o deslocamento necessário a um outro pensamento, para além do dualismo hierarquizante tradicional: “De tudo que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com sangue. Escreve com sangue e verás que sangue é espírito”¹⁶⁹.

desconstruções

O *deslocamento* da desconstrução se dá quando, ao mesmo tempo, se respeita e se desordena a “ordem interna” de um texto. Para Derrida, *desconstruir a filosofia* seria, assim, “pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior”, ao passo que, ao mesmo tempo, seria também “a partir de certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo de que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular ou interditar”¹⁷⁰. Este é o “trabalho” e o “amor” de Derrida. *Desconstruir*. Só se desconstrói o que se ama, diz ele em *O monolingüismo do outro*. Isso porque este é o *desejo* de Derrida, o desejo de *fazer justiça* à alteridade mesma, a este outro que sempre escapa e que sempre foi apreendido, compreendido, preso pela tradição filosófica. Mas é assim, somente assim e neste momento duplo, de inversão e de deslocamento, no interior e do

¹⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*, p. 56.

¹⁷⁰ DERRIDA, J. *Posições*, p. 13.

exterior, que se produz “por meio dessa circulação ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e o fora da filosofia... um certo trabalho textual que proporciona um grande prazer”¹⁷¹.

No entanto, um trabalho como este, de Derrida, não pode ser guiado, como normalmente é pela filosofia, por um desejo de ultrapassar ou de romper com a metafísica. Para o filósofo, nada morre, e, deste modo, não se pode decretar o fim de nada. Antes, como vimos, ao dizer que tenta se manter sempre *no limite* do discurso filosófico, a palavra *limite* é utilizada justamente no lugar do termo “morte”. Para Derrida, há – e é o que deve sempre haver – uma *transgressão* da metafísica: isso não quer dizer que se deve de modo algum pensar esta transgressão como uma instalação em um “além da metafísica”, nem mesmo “além da linguagem”. Segundo Derrida, “mesmo nas agressões ou nas transgressões, nós utilizamo-nos de um código ao qual a metafísica está irredutivelmente ligada, de tal sorte que *todo gesto transgressivo volta a nos encerrar no interior da metafísica – precisamente por ela nos servir de ponto de apoio*”¹⁷². No entanto, deve haver um certo tipo de transgressão, qual seja, a que faça justiça ao próprio movimento interno do pensamento – e é isso que Derrida vem a chamar de *Desconstrução*. E isso se dá *no interior* mesmo do pensamento, não em um *fora*: “nós não habitamos jamais outro lugar”¹⁷³, e é por essa razão que este tipo de transgressão implica somente o fato de o *limite* ou as *margens* do pensamento estarem sempre em movimento.

De acordo com a definição que encontro para isto que Derrida tenta, de diversos modos, enunciar, “o ‘pensamento-que-nada-quer-dizer’, que excede – interrogando-os – o querer-dizer e o querer-ouvir-se-falar, esse pensamento que se anuncia na gramatologia, dá-se justamente como o pensamento que não está certo quanto à oposição entre o fora e o dentro”¹⁷⁴. É por este motivo que este pensamento, *que não pode querer dizer nada*, é sempre um pensamento que se situa *às margens*: impossibilitado e impossibilizante de qualquer situação fundamental ou centralizadora: sempre marginal. Tal é a razão de Derrida nunca ter apontado a um “grafocentrismo”, oposto ao tão denunciado por ele logocentrismo. Na desconstrução não há centrismo, seja ele qual for. E, para isso,

¹⁷¹ DERRIDA, J. *Posições*, p. 13.

¹⁷² DERRIDA, J. *Posições*, pp. 18-19, grifo meu.

¹⁷³ DERRIDA, J. *Posições*, p. 19.

¹⁷⁴ DERRIDA, J. *Posições*, p. 19.

é necessário que “a escrita literalmente não-queira-nada-dizer”. Para Derrida, isso não significa (se é que isso *signifique*) que a escrita seja *absurda*, longe disso, “simplesmente ela se tenta, ela se tende, ela tenta deter-se no ponto de esgotamento do querer-dizer”. E prossegue:

Arriscar-se a nada-querer-dizer é entrar no *jogo* [grifo meu] 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. (...) É nesse sentido que me arrisco a nada-querer-dizer que possa simplesmente se entender [e ouvir], que seja simplesmente questão de entendimento [e de escuta]. Enredar-se em centenas de páginas de uma escrita ao mesmo tempo insistente e elíptica, imprimindo, como você pode observar, até suas rasuras, arrastando cada conceito em uma cadeia interminável de diferenças, cercando-se ou sobrecarregando-se com uma grande quantidade de precauções, de referências, de notas, de citações, de colagens, de suplementos – esse “nada-querer-dizer”, não é., você haverá de concordar, um exercício tranqüilizante.¹⁷⁵

Como se pode supor – e estou de pleno acordo com isso – a filosofia não pode se resignar a ser um pensamento tranqüilizante, que ofereça “remédios” (para utilizar a metáfora de Emmanuelle Severino em *A civilização do remédio*) ou “sombrihas”, para me servir da metáfora do Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*. Aliás, talvez esta seja a postura que alie tanto a metafísica como seu arquiinimigo declarado, o “senso comum”. Através do jagunço, Guimarães Rosa envereda:

O que mais penso, texto e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. *Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório.*¹⁷⁶

A desconstrução é, nesse sentido, um pensamento de eterna vigília, de uma certa prontidão e, como diz Derrida em *Força de lei*, quase um iluminismo. É um pensamento destranqüilizante e, por essa razão, quase insuportável (e creio que

¹⁷⁵ DERRIDA, J. *Posições*, p. 21.

¹⁷⁶ GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*, p. VER REFERÊNCIA, grifo meu.

posso até mesmo arriscar a dizer que é um pensamento insuportável: tanto para a filosofia, que literalmente não suporta a desconstrução, como – possivelmente – para os próprios pensadores, que se pretendem “desconstrucionistas” – se é que isso existe). Digo insuportável porque a atitude típica do pensamento é oferecer estas *sombrinhas metafísicas*, e, com isso, percebe-se que nossa própria atitude – inclusive a minha, que aqui pretendo assumir uma posição desconstrutiva –, nossa, pertencente a *nós*, seres humanos, é a de buscar sempre as *sombrinhas da metafísica*. E Derrida não seria ingênuo de pensar que há o fora-da-sombrinha, que existiria uma possibilidade de se saltar fora da metafísica. No entanto, pode-se permanecer atento às *sombrinhas*, aos remédios e, sobretudo, à nossa incansável tentativa de nos abrigarmos neste confortante pensamento.

É por isso que “é necessário, pois, que... a escrita literalmente não-queira-nada-dizer”¹⁷⁷. E, no entanto, que ela, com isso, diga tanto... Mas o que seria esta “escrita”? Isto que, de acordo com Derrida, nada quer dizer? Para Ronse, pode-se distinguir dois sentidos de “escrita” na obra derridiana: o primeiro, o corrente, que opõe a escrita fonética à fala; e o outro, o propriamente desconstrutivo, que, para Ronse seria um “sentido mais radical”, algo como isto que seria a “raiz comum da escrita e da fala”¹⁷⁸. Em muitas das traduções para o português, optou-se traduzir este termo cunhado por Derrida por *escritura*, para diferenciá-la, assim, da escrita e da fala, para apontar a este aspecto de *escritura* que possibilita ambas. Como muitos tradutores, também optarei doravante pelo termo “escritura” em detrimento de “escrita”, seguindo a maior parte dos livros de Derrida em português. Outra maneira que Derrida apresenta a referir-se a este termo, em *Gramatologia*, é “arquiescritura”, termo este que não vejo repetir-se a não ser nesta obra. E isto, uma vez mais, reforça a opção pela adoção de um mesmo termo, *escritura*, para referir-se a isso que, de certo modo, está envolvido em toda cadeia de *significantes*, ou melhor, de *rastros*. Em muitos de seus textos, Derrida parece ilustrar esta *cadeia de remetimentos* que é a *escritura* através de seus *quase-conceitos* ou *indecidíveis*, que, por serem quase-conceitos, não suportam nenhuma espécie de conceitualização. Aliás, sempre escapam e escaparão a qualquer tentativa de conceitualização: mas, para exemplificar, são eles *rastro*,

¹⁷⁷ DERRIDA, J. *Posições*, p. 20.

¹⁷⁸ DERRIDA, J. *Posições*, p. 14.

brisura, hímen, sobrevida, espectro, ..., e *différance* – talvez um dos indecíveis mais importantes para que se compreenda o que é a proposta desconstrutiva.

*

Na verdade, como se pode supor, não se pode compreender o que é a desconstrução nem o que *significa* a “*différance*”. Isto porque, de acordo com o próprio Derrida, a “*différance*” *não significa*. Em todo caso, o neografismo que Derrida utiliza, esta certa *perversão* da língua, que segundo Silviano Santiago, seria um “movimento inaugural [com todas as reservas que eu possa ter ao termo “inaugural”] no texto filosófico derridiano”¹⁷⁹, é algo que demanda uma certa atenção inevitável. Sigamos as pistas de Santiago:

Não há bricolagem, há invenção. Há invenção e infração ao código lingüístico francês. Trata-se, pois, de exemplo singular de inseminação artificial na língua francesa... O filósofo entranha a letra *a* no vocábulo e fá-la agir como se fosse uma cunha que abraça espaço na parte superior do cabo de madeira, para que este pudesse se aconchegar com maior firmeza às bordas da cabeça do martelo. A letra como cunha servirá para tornar mais seguras e eficientes as marteladas desconstrutoras de Jacques Derrida...¹⁸⁰

É praticamente unânime a dificuldade de se traduzir a inseminação deste *a* no vocábulo *différance*. A meu ver, todas as traduções propostas (diferença, diferença, diferença, diferença) não dão conta do movimento da *différance*, qual seja, o da diferença como diferencialidade *e ao mesmo tempo* da diferença como diferimento. Além disso, o *ance* em francês, homófono ao *ence*, e, por isso, cuja diferença só pode ser percebida quando lida, e que consiste, também por isso mesmo, em uma violação da língua, se mantido em sua língua original, faz com que o leitor pense a respeito desta pequena – e significativa – violência.

O professor Silviano pensa diferente. Segundo ele,

a disseminação do vocábulo silencioso e secreto só se tornará aberta e ruidosamente global se a inseminação feita no léxico francês se repetir ao *pé da letra* em vários outros sistemas lingüísticos (repitamos nacionais) e se mostrar

¹⁷⁹ SANTIAGO, S. “O silêncio, o segredo, Jacques Derrida”. In: NASCIMENTO, E. (org.) *Jacques Derrida: Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 126.

¹⁸⁰ SANTIAGO, S. “O silêncio, o segredo, Jacques Derrida”, p. 126.

reflexiva e operacional em todos eles, abrindo um lugar específico no linguajar filosófico da pós-modernidade¹⁸¹.

No entanto, não posso crer que seja possível este transporte “ao pé da letra” de uma língua à outra tal como desejaria Santiago, e nem sequer posso afirmar acreditar em nenhuma justa tradução. Mas minha discórdia não se dá apenas pelo fato de não acreditar na tradução *ao pé da letra*, pois, às vezes, posso mesmo optar pela frustrada, frustrante e, na maioria das vezes, feia tradução (quase) ao pé da letra (pois este pé da letra que pretende Silviano é inalcançável). Talvez na esteira de Derrida, mas também certamente de Benjamin, a tradução de um texto deve preservar o estranhamento que é justamente o que vai possibilitar que se veja as diferenças entre uma língua e a outra. Mas, no caso de Derrida, há invenção – e não é ao se repetir seu violar que a invenção se dará em português. Neste caso, ou se mantém o original em francês (no intuito de que se compreenda o *gesto* derridiano) ou se inventa um gesto que, em português, corresponda à tentativa derridiana. Como não me sinto nem um pouco apto a inaugurar esta invenção, mas também não acho que os gestos apresentados pelos tradutores *façam justiça* ao gesto derridiano (pois ou não são homófonos, ou não preservam, sobretudo, a letra *a*, uma letra certamente singular: a letra *A* de Abraão, o *a* do feminino, do “objeto *a*” da psicanálise e o *ance* que dá uma conotação de movimento, como o equivalente português “ência”). Deste modo, todas as traduções para o português têm seu mérito, mas também acabam por não *repetir* o gesto “original”: e é justamente a concomitância de *homofonia*, de uma homofonia *com a letra “a”* e uma homofonia com a letra “a” *que dá este sentido de movimento ao substantivo*, tudo isso ao mesmo tempo, que Derrida pretende ao lançar mão de *différance*. “Diferença” é uma proposta que dá conta apenas da troca da letra *e* pela letra *a*; “diferência” preocupa-se em preservar o sentido de movimento do original; “diferença” mantém a homofonia apenas; e “diferença”, proposta por André Rios, que talvez seja a *mais próxima* da proposta por Derrida, preserva o *a* e a homofonia, mas sem o sentido de “ência” pretendido por Derrida (e, além disso, recorre ao completamente desusado *æ* latino e não à “banal” *primeira letra* de nosso alfabeto). Por isso, *différance*. Mas o que é isso?

¹⁸¹ SANTIAGO, S. “O silêncio, o segredo, Jacques Derrida”, pp. 126-127, grifo meu.

Para Santiago, o que há em Derrida é uma violação, no sentido libidinal, do vocábulo “diferença”. Se Derrida diz que comete uma *effraction* ou um arrombamento na língua, em que o termo utilizado apresenta um cunho jurídico-policial, para Santiago isto nada mais é que um *travestismo* tanto quanto este, pretendido por Derrida, “seqüestro de um bem inalienável para uso próprio”¹⁸². Assim, de acordo com o professor brasileiro, o neologismo fruto desta *penetração* e da seguinte *substituição* apresentará três fases: violação, travestismo e seqüestro – e o intuito de Silviano é justamente o de, com essa constatação, “notar como a disseminação pela luxúria vocabular da língua filosófica derridiana agravará o peso da *violação* pela sua insistência vitoriosa”¹⁸³.

A meu ver, esta “insistência vitoriosa” dá-se por certo quando se permanece com o original em francês e se pode, a cada vez, ressentir o vivenciado na conferência pronunciada pelo filósofo argelino na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de janeiro de 1968, em que Derrida, ao ler o texto que escreveu precisava diferenciar o vocábulo original de seu neologismo. A apresentação oral do texto requeria que seu orador distinguisse a cada vez o vocábulo “différence avec e” de seu “différence avec a” e, como consequência disto, este “silêncio da diferença gráfica” faz acentuar dois aspectos da descoberta derridiana: em primeiro lugar, que não existe nenhuma escrita fonética que preceda a escrita; depois, que não obstante não há escrita puramente fonética.

Mais a frente, poderá se compreender melhor o aspecto abraâmico do *a* desconstrutor. Por isso, agora, basta que se dê a palavra, depois das indicações (acatadas ou não) apresentadas pelo escritor brasileiro, a Derrida, pois gostaria de retomar as *Posições* originais. Ronse pergunta ao filósofo o que significaria este “a” da *différence* e Derrida responde justamente, como se disse, que não sabe se ele *significa*. E explica:

Como se pode notar, esse “a” se escreve ou se lê, mas não se pode ouvir. Eu insisto, sobretudo, no fato de que o discurso (...) sobre essa alteração ou essa agressão gráfica e gramatical implica uma referência irreduzível à intervenção muda de um signo escrito. O particípio presente de o verbo diferir [“différent”], a partir do qual se forma este substantivo, reúne uma configuração de conceitos que eu considero sistemática e irreduzível.¹⁸⁴

¹⁸² SANTIAGO, S. “O silêncio, o segredo, Jacques Derrida”, p. 128.

¹⁸³ SANTIAGO, S. “O silêncio, o segredo, Jacques Derrida”, p. 128.

¹⁸⁴ DERRIDA, J. *Posições*, p. 14.

A partir disso, Derrida vai apresentar, segundo o próprio, um quádruplo movimento da *différance*. Segundo ele, “*primeiramente, différence remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, prorrogação, reserva*”¹⁸⁵. E, por conseguinte, diferimento infinito não pode ser precedido por nenhuma unidade original e indivisa de uma “possibilidade presente”. Ou seja, nos termos filosóficos tradicionais, não há como se pensar nenhum *fundamento*, nenhuma substância – o que afasta, de certo, as infundadas críticas endereçadas a Derrida que dizem que este, repetindo Heidegger, faria da desconstrução uma Ontologia, substituindo, dessa forma o Ser pela *différance*. Não há origem metafísica, como também em Heidegger, mas, ao contrário deste, a *différance* não expressa nem o Sentido nem a Verdade nem a Essência do Ser, ela é ao mesmo tempo um *efeito* e aquilo que produz *efeitos*, mas só “existe” enquanto diferimento. É, por isso, uma tentativa de Derrida de conseguir escapar da Metafísica da Presença – ainda tão presente (ao contrário do que gostam de pensar seus especialistas) no discurso heideggeriano.

Além disso, mais que um “conceito econômico”, no sentido freudiano, para Derrida este seria “o” conceito da economia, posto que não há economia sem *différance*. Por isso, “*em segundo lugar, o movimento da différence, na medida em que produz os diferentes, na medida em que diferencia, é, pois, a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escandem nossa linguagem*”¹⁸⁶. Deste modo, as oposições clássicas da metafísica (razão/sentidos, natureza/cultura, mente/corpo etc.) têm sua raiz comum no processo econômico da *différance*, raiz esta na qual a própria diferença entre estes pólos se anuncia.

“*Em terceiro lugar, a différence é também a produção, se ainda se pode dizê-lo, dessas diferenças, dessa diacriticidade que (...) são a condição de toda significação e de toda estrutura*”¹⁸⁷. Ou seja, além de ser a raiz das diferenças, ela é também o que produz os efeitos das diferenças, sem que elas estejam de modo algum inscritas em algum lugar, ou sujeito, ou seja lá o que possa ser tomado como substrato ou substância. De acordo com Derrida, esta alternativa que não pode ser compreendida como uma atitude geneticista, nem mesmo estruturalista,

¹⁸⁵ DERRIDA, J. *Posições*, p. 14.

¹⁸⁶ DERRIDA, J. *Posições*, p. 15.

¹⁸⁷ DERRIDA, J. *Posições*, p. 15.

torna o próprio “conceito” de *différance* um “efeito” da *différance* – fato este que o levará, mais tarde, a afirmar que “não se trata simplesmente de um conceito”¹⁸⁸.

Uma outra paragem aqui se torna necessária. Como se verá mais adiante, na sessão que tratará das *margens* da desconstrução, a noção de *différance* é herdeira de Nietzsche, Freud e, sobretudo, de Heidegger. “Sim, sobretudo”, diz Derrida¹⁸⁹. E prossegue: “nada do que eu tento fazer seria possível sem a abertura das questões heideggerianas”. Na verdade, devo *confessar* que eu, Rafael, ao longo desta escrita tenho tentado *ao máximo* evitar um novo confronto com o pensamento heideggeriano. Não para fugir deste enfrentamento ou desta *gigantomaquia*, para utilizar-me do termo que aparece na introdução de *Ser e tempo*, mas, pelo contrário, por acreditar que nas minhas leituras de mestrado, em que busquei trilhar o percurso levinasiano, já me dedicara – no meu ponto de vista – por demais a este pensamento: por demais sedutor e belo, aliás, de assustadora sedução e beleza, o que configura e atesta ainda mais seu perigo. Não que eu pense que o pensamento do Ser se esgote em minhas leituras, mais dedicadas, de *Ser e tempo*, ou as mais rápidas de seus textos posteriores, mas sim que, para meu atual intuito, a filosofia de Heidegger seria tratada apenas sob uma ótica crítica – pois, de modo algum (e creio que isso os mais áduos e religiosos defensores da Ontologia fundamental concordariam) este pensamento pode ser tomado como “úmido”, já que se inaugura, desde os primeiros escritos, a tentar re-enraizar o pensamento, desviado e esquecido de sua tarefa original e perdido na inautenticidade do esquecimento do Ser (podendo, neste sentido, ser visto como um dos exemplos mais potentes e refinados da *secura* do pensamento). E, como antecipei, nesta “tese” se pretenderá mostrar a umidade do pensamento, de Derrida e de seus antecessores neste aspecto – e, dentre os citados por Derrida, apenas Nietzsche parece ter apresentado este traço de pensamento. A relação com Heidegger e Freud é bem mais ambígua e complicada. Mas não é por covardia que aqui me afasto destes dois pensadores: de Heidegger, como disse, me afasto por cada vez acreditar mais nos perigos deste pensamento – perigos estes que devem ser confrontados sim, mas creio que não de novo, e não agora¹⁹⁰; e de Freud, me afasto por uma simples incompetência e falta de tempo para retomar aqui minhas

¹⁸⁸ DERRIDA, J. *Posições*, p. 16.

¹⁸⁹ DERRIDA, J. *Posições*, p. 16.

¹⁹⁰ Sobre isso indico especificamente o primeiro capítulo de meu “Da existência ao infinito”, dedicado exclusivamente à relação da ética levinasiana com a ontologia heideggeriana.

arquileituras psicanalíticas. Ambas as tarefas, certamente não fazem parte desta “tese” e permanecerão, ao menos para mim, como promessas para futuras pesquisas.

Mas se Derrida mesmo, em *Posições*, diz que nada do que tenta fazer teria sido possível sem Heidegger, como posso aqui dizer que este pensador em nada contribuiria para este pensamento que tem a umidade como quase-fundamento? Muito rapidamente, sabe-se que a própria noção de *différance* seria herdeira da “diferença ontológica” de Heidegger, ou seja, o fato de como a diferença entre o ser e os entes permanecer de certo modo pensado pela filosofia. Na verdade, Derrida vê neste gesto heideggeriano (que diz que o Ser não é de modo algum entificável e que, por isso, permanecera impensado pela metafísica) de inaugurar sua ontologia através de uma certa “aposta” na diferença uma possibilidade, sim, de se colocar a metafísica em questão – através justamente desta espécie de “diferencialidade” original que não pode ser entificada. É claro que, para Heidegger, isto que foi impensado, talvez e provavelmente por ser impensável, é o que *deve ser* pensado, é a *tarefa do pensamento* que pode nos “salvar” de uma metafísica e nos afastar da *decadência* da impropriedade do desenraizamento.

Talvez seja por esta razão – e creio que por certo é – que Derrida, ao se deparar com estes impasses “fundamentalistas” de Heidegger acaba recorrendo a um “estilo nietzschiano” de pensamento. Ele diz que “talvez seja, pois, preciso – de acordo com um gesto que seria mais nietzschiano do que heideggeriano, ao ir ao extremo desse pensamento da verdade do ser – abrir-se a uma *différance* que não esteja ainda determinada, na língua do Ocidente, como diferença entre o ser e o ente”¹⁹¹. Assim, “*em quarto lugar*, a *différance* nomearia, pois, provisoriamente, esse desdobramento da diferença – em particular, mas não apenas, nem sobretudo, da diferença ôntico-ontológica”¹⁹². *Em particular*, mas *não apenas*, nem *sobretudo* – neste caso, então, nem sobretudo com relação a Heidegger, mas talvez para esta experiência de pensamento que se possibilita *a partir de Ser e tempo*. Se esta experiência é a desconstrução – e é o que acredito ser – a diferença é que, neste caso, para além do óbvio fato de, em Derrida, não haver nenhuma ontologia, não há origem. Não há heideggerianismo nem anti-heideggerianismo em Derrida. Há heranças. E isso, a meu ver, teria uma herança bem mais forte da

¹⁹¹ DERRIDA, J. *Posições*, p. 17.

¹⁹² DERRIDA, J. *Posições*, p. 17.

própria psicanálise e da metafóricidade nietzschiana, da completamente outra alteridade levinasiana, da convocação abraâmica de Kierkegaard e dos cacos históricos benjaminianos do que de um pensamento como este que está preocupado, *sobretudo*, em “corrigir” a inautenticidade, a impropriedade e o nomadismo de um pensamento perdido – talvez, assim, configurando mais uma das grandes tentativas de corrigir o que não deve de modo algum ser corrigido: a errância, o nomadismo, a umidade...

ainda sobre a différance

Aliás, talvez – e isso é uma hipótese – a possibilidade de se pensar esta “an-arquitetura” da desconstrução deva justamente partir de um pensamento da *différance*. Compreender, tangenciar, ilustrar esta economia é, de fato, pensar a desconstrução. Não é por acaso que este termo é um dos mais recorrentes no léxico derridiano até os dias de hoje. Uma das entrevistas mais importantes de Derrida na sua primeira década de escrita, concedida a Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta, e que dá título às *Posições*, começa e se desenvolve justo a partir deste “indecidível”.

De acordo com a primeira pergunta da entrevista, Houdebine diz que “nós poderíamos talvez partir dessa ‘palavra’ ou desse ‘conceito’ de *différance*”¹⁹³, “que não é, estritamente, nem uma palavra nem um conceito”, mas que é uma espécie de “feixe” que reuniria as diferentes direções que a pesquisa derridiana teria tomado até então. E, ao contrário do que se poderia supor – e que a este momento não pode causar mais surpresa nos leitores deste pensamento – o fato deste termo não atuar como conceito ou como palavra “não o impede de produzir efeitos conceituais e concreções verbais ou nominais”¹⁹⁴, através de uma estranha “lógica” impressa pela marca silenciosa da letra “a”.

Para Derrida, este “feixe” citado por Houdebine nada mais seria que um ponto de “cruzamento histórico e sistemático”, mas não se trataria, portanto, de um feixe como se poderia simplesmente conceber, já que representa a própria *impossibilidade estrutural* de enclausuramento da rede de diferenças, de “traçar-lhe uma margem que seja uma nova marca”. Deste modo,

¹⁹³ DERRIDA, J. *Posições*, p. 45.

¹⁹⁴ DERRIDA, J. *Posições*, p. 46.

Não podendo mais se elevar como uma palavra-mestra ou como um conceito-mestre, barrando toda a relação com o teológico, a *différance* encontra-se envolvida em um trabalho *que ela põe em movimento*, por meio de uma cadeia de outros “conceitos”, de outras “palavras”, de outras configurações textuais.¹⁹⁵

E é por essa razão que, de acordo com o filósofo, dever-se-ia insistir nestas “palavras” ou “conceitos” que são postos *em movimento* pela *différance*, como “grama”, “rastros”, “espaçamento”, “brisura”, “pharmakon”, “margem” etc. Derrida diz que esta lista que apenas indica alguns de seus “indecidíveis”, mas que é, ela mesma, interminável, não tem nem é ela própria nenhuma “clausura taxonômica” – e nem constituiria, muito menos, nenhum léxico “próprio”. Isto devido ao fato de que estes quase-conceitos não são de modo algum *átomos*, mas tão-somente “pontos focais de condensação econômica, de locais de passagem obrigatórios para um número bastante grande de marcas, de crisóis um pouco mais efervescentes”¹⁹⁶. Além disso, os efeitos destes “pontos focais” também não são de maneira alguma auto-afetivos ou auto-afetáveis: só há *abertura*, uma espécie de constante e infinita “propagação em cadeia”, sempre e a cada vez de uma forma diferente – pseudodefinição esta que acredito ser, como se verá mais adiante, plenamente “adequável” à noção derridiana de *disseminação*.

Estas reflexões sobre a *différance* nada mais são que formas de se pensar uma “economia geral” da desconstrução, que se constituiria por um *gesto duplo*: isto que ele chama em *La double séance* de “dupla ciência” [*double science*], que, como se viu, trata de se passar por um primeiro momento de *inversão* e um de *deslocamento*. Sobre a inversão metafísica, poder-se-ia desconfiar do fato de Derrida apostar na importância e, mais ainda, na *necessidade* desta inversão – sobretudo devido ao fato de Heidegger ter, poucas décadas antes, acusado Nietzsche de ser *ainda* metafísico por inverter a metafísica. Mas, ao contrário de Heidegger, Derrida vê nesse ato de se “fazer justiça” a esta necessidade de inversão a única maneira de se “reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta”¹⁹⁷, na qual um dos termos “comanda” ou “ocupa o lugar mais alto” da oposição. É por isso que, em um primeiro momento

¹⁹⁵ DERRIDA, J. *Posições*, p. 46, grifo meu.

¹⁹⁶ DERRIDA, J. *Posições*, p. 47.

¹⁹⁷ DERRIDA, J. *Posições*, p. 48.

do duplo gesto, *para se desconstruir a oposição metafísica deve-se inverter a hierarquia*. Passar por cima disso, com o medo de se recair na metafísica, é não se ter em mente o aspecto necessariamente “político” desta atitude, deste “salto” para-além da metafísica é acreditar em uma *neutralidade* do saber, completamente obsoleta e injusta, que nada mais faz que insistir na manutenção, querendo ou não, desta hierarquia.

Ao falar de um primeiro momento não quero dizer que haja uma anterioridade cronológica da inversão, que prepararia o terreno para um posterior deslocamento. Existe uma necessidade *estrutural* neste duplo gesto de que haja sempre e ao mesmo tempo este duplo movimento, que é um *duplo vínculo*. É por esta razão que não se pode de modo algum exercer *apenas* esta operação. Assim, permanecer-se-ia sempre *no interior* do sistema desconstruído, sem que haja a também necessária *mudança de terreno*.¹⁹⁸

É preciso também, por essa escrita dupla, justamente estratificada, deslocada e deslocante, marcar o *afastamento* entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo “conceito”, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior.¹⁹⁹

Antes afirmei que vejo nesta atitude de Derrida uma *herança* de estilo tipicamente nietzschiano. Sobre este “duplo gesto” em Nietzsche, tomo emprestadas as palavras de Roberto Machado:

Não há dúvida de que a transvalorização significa uma desvalorização dos valores dominantes na filosofia e uma valorização dos valores subordinados. Mas ela é muito mais do que isso, ou melhor, isso é apenas um de seus aspectos. (...) Tirar os valores morais do lugar de valores supremos, que dominam e dão sentido a todos os valores, só será possível destruindo este lugar que foi instituído pela própria moral. O que implica necessariamente *mudar o elemento* de onde se originam os valores, o princípio de avaliação, a própria maneira de ser de quem avalia.²⁰⁰

Ou seja, como Derrida já teria dito antes, este seu “gesto” seria bem mais nietzschiano que heideggeriano.

¹⁹⁸ Para isso, indico a leitura das primeiras páginas do artigo “Derrida e a escritura”, de Paulo Cesar Duque-Estrada, sobretudo o item intitulado “A estratégia desconstrucionista” (DUQUE-ESTRADA, P.C. *Às margens: a propósito de Derrida*, pp. 11-15).

¹⁹⁹ DERRIDA, J. *Posições*, pp. 48-49, grifo meu.

²⁰⁰ MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 88, grifo meu.

Sobre estas duas formas de “desconstrução”, ou de *destruição* como Heidegger e Nietzsche chamavam, Derrida já havia apostado em uma “terceira margem” no texto “Os fins do homem”. De outro lado, o que pode ser visto como uma reação ao heideggerianismo, estaria o estilo dominante na França de 1968 que visa a “decidir mudar de terreno, de maneira descontínua e irruptiva, instalando-se brutalmente fora e afirmando a ruptura e as diferenças absolutas”²⁰². Neste caso, a crítica de Derrida consiste em afirmar que, com esta atitude, continua-se “habitando mais ingenuamente, mais estreitamente que nunca, o dentro do qual se declara desertar”. Assim, de modo diferente do “autismo” heideggeriano, este tipo de “cegueira” francesa dá-se por não se perceber algo, aparentemente, óbvio, que “a simples prática da língua reinstala continuamente o ‘novo’ terreno sobre o solo mais antigo”.

Para fazer aqui ecoarem as palavras de Roberto Machado, ao apontar que, além da inversão, Nietzsche opera uma “mudança de elemento”, como o fato de, após apresentar estas duas “desconstruções”, Derrida dizer que ambas não são suficientes para a “mudança de terreno” de que se necessita. Não se deve, por conseguinte, tomar uma das duas opções em detrimento da outra, e sim apostar em *uma nova escrita* que teça e entrelace os dois motivos: ou seja, que inverta e desloque, que aja duplamente. De acordo com Derrida, “o que significa dizer que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente”. E, então, vê-se Nietzsche aparecer como o inaugurador deste estilo. Ou, ao menos como aquele que percebeu a necessidade deste estilo... Tal é a razão que faz com que eu aposte que, no de-correr deste pentatlo, Nietzsche venha a ganhar um peso surpreendente nesta tese, sobretudo no que diz respeito à escrita metafórica e a necessidade de “estilo” na filosofia: “*Porque é de uma mudança de ‘estilo’, dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural*”²⁰³.

um pensamento do “nem/nem”:

Assim a filósofa argentina Mônica Cragolini definiu a desconstrução. Para ela, a desconstrução é um constante tremor e “‘solicitando’ o edifício da metafísica, se

²⁰¹ DERRIDA, J. “Os fins do homem”. In: *Margens da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 176.

²⁰² DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 176.

²⁰³ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 177.

experimenta esse tremor dos muros que, desde sempre, desde a suposta origem, ‘já’ estão se deconstruindo”²⁰⁴. E é este movimento que faz com que se trema diante de um pensamento como este, que se trema e se tema, pois um pensamento do “nem/nem” assusta, por nos levar ao lugar indecível do “entre”. Diz ela:

Frente à metafísica oposicional, caracterizada pelo binarismo, o desconstrucionismo se acha situado no “entre” das oposições: nem verdade nem falsidade, nem presença nem ausência, mas sim “entre”. O “entre” está designando um âmbito de oscilação do pensar. (...) O “entre” não é um novo lugar, mas é não-lugar, impossibilidade de assentamento, constante perigo (...). Ainda que na história do pensamento ocidental haja uma utilização do *sema* – sêmen – para a produção, a idéia de disseminação suporia uma dispersão do sema-sêmen sem produção.²⁰⁵

É certo que definições similares são encontradas em *Posições*, como quando se vê Derrida realizar que um tal pensamento como o que ele pretende desenvolver – e que ele diz ter conseguido “quase-sistematizar” [este termo é meu] em *A disseminação* – só marcará de fato um afastamento, conforme o exigido “duplo gesto”, se operar através de certas “marcas” ou “quase-conceitos” ou “indecíveis”. Segundo a definição (indefinível) de Derrida: “unidades de simulacro, ‘falsas’ propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-na, mas *sem nunca* constituir um terceiro termo”²⁰⁶. E, deste modo, para fazer valer o batismo da professora Cragnolini, o filósofo parece, com isso, (in)definir seu pensamento através do “nem/nem” de seus “indecíveis”:

O *pharmakon* não é nem o remédio nem o veneno, nem o bem nem o mal, nem o fora nem o dentro, nem a fala nem a escrita; o *suplemento* não é nem um mais nem um menos, nem um fora nem um complemento de um dentro, nem um acidente nem uma essência etc.; o *himen* não é nem a confusão nem a distinção, nem a identidade nem a diferença, nem a consumação nem a virgindade, nem o velamento nem o desvelamento, nem o dentro nem o fora etc.; o *grama* não é nem um significante nem um significado, nem um signo nem uma coisa, nem uma presença nem uma ausência, nem uma posição nem uma negação etc.; o *espaçamento* não é nem o espaço nem o tempo...²⁰⁷

²⁰⁴ CRAGNOLINI, M. “Temblor del Pensar”. Publicado em “Pensamiento de los Confines”, Buenos Aires, n. 12, junho de 2003, pp. 11-119. Aqui foi utilizada a versão digital da página Derrida en Castellano (http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/temblores.htm#_edn1).

²⁰⁵ CRAGNOLINI, M. “Temblor del pensar”.

²⁰⁶ DERRIDA, J. *Posições*, p. 49.

²⁰⁷ DERRIDA, J. *Posições*, pp. 48-49.

E isso se vê desde *Gramatologia*:

Aqui, como em outros lugares, colocar o problema em termos de escolha, obrigar ou se acreditar, inicialmente, obrigado a responder-lhe por um *sim* ou um *não*, conceber a pertença como uma submissão ou a não-pertença como um falar com franqueza, é confundir alturas, caminhos e estilos bem diferentes. Na desconstrução da arquia, não se procede a uma eleição.²⁰⁸

Como se pode concluir, este “nem/nem” visa a fugir completamente de se resolver por meio de um “terceiro termo” que viria “resolver a contradição”, como em um molde dialético. O indecível em nada se assemelha ao processo hegeliano de *Aufhebung*²⁰⁹. Em “A diferença” e em “A disseminação”, Derrida se detém a este debate com Hegel, no intuito de distinguir a *différance* da diferença hegeliana, pois não se estrutura segundo uma “lógica da contradição”. E mais que isso, a *différance* é, de certo modo, a própria *ruptura* com um sistema de *Aufhebung* ou de qualquer dialética especulativa.

Em uma longa nota ao fim de *Posições*, pode-se ver explicitada esta distinção derridiana. O filósofo diz que “ao não se deixar subsumir simplesmente sob a generalidade da contradição *lógica*, a *différance* (processo de diferenciação) permite realizar um cálculo diferenciante dos modos heterogêneos da conflitualidade, ou, se preferirmos, das contradições”²¹⁰. A suspeita de Derrida com relação ao próprio termo “contradição” se dá por este já pressupor uma possível (e esperada) resolução. E o que é pior, esta “reconciliação” se dará necessariamente *no interior* do próprio discurso dialético – aliás, é o próprio discurso que resolverá a contradição e que fará com que se perceba a presença (absoluta) do terceiro termo. Isso explica o fato de Derrida utilizar-se mais freqüentemente do termo *conflito de forças* do que propriamente *contradições*. E conclui:

Assim, definido, o “indecível”, que não é a contradição na forma hegeliana da contradição, situa, em um sentido rigorosamente freudiano, o *inconsciente* da oposição filosófica, o inconsciente insensível à contradição na medida em que ela pertence à lógica da palavra, do discurso, da consciência, da presença, da verdade etc.

²⁰⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 76.

²⁰⁹ Ver nota 63 do Capítulo Primeiro.

²¹⁰ DERRIDA, J. *Posições*, p. 101.

Contudo – e Derrida de modo algum se constrangeria com a possibilidade de ser acusado de círculo vicioso – só é possível pensar *différance* através de indecidíveis; e só é possível definir estes indecidíveis através da *différance* e assim por diante. Com isso, não acredito de modo algum encontrar um “erro lógico”, mas, muito pelo contrário, Derrida está, com isso, sendo o mais fiel possível à sua “lógica”. Se o que dá movimento à esta diferenciação é a infinita cadeia de remetimentos, estão seus “conceitos” só podem ser pensados através de outros remetimentos.

Deste modo, o pensamento do “nem/nem”, que tem como “quase-conceitos” seus indecidíveis e que é constituído pela *différance*, tem como ligação dos termos da cadeia de remetimentos isto que Derrida chama de *espaçamento*, um termo indissociável de outro, a saber, da alteridade. O espaçamento, ao contrário do que se poderia pensar de um modo estruturalista, lingüístico ou psicanalítico, não designa nada, sendo apenas o *movimento* de um conceito “positivo” e “gerador”.

Como *disseminação*, como *différance*, ele comporta um motivo *genético*; não é apenas o intervalo, o espaço constituído entre dois (...), mas o *espaçamento*, a operação ou, em todo caso, o movimento de afastamento. Esse movimento é inseparável (...) da *différance*, dos conflitos de força que estão aí em ação. Ele marca aquilo que afasta de si, interrompe sua identidade consigo, todo rearranjo pontual sobre si, toda homogeneidade consigo, toda interioridade consigo.²¹¹

E prossegue, mais adiante, dizendo que “espaçamento significa também, justamente, a impossibilidade de reduzir a cadeia a um de seus elos ou de aí privilegiar absolutamente um – ou outro”. É por isso que esta noção de *espaçamento* é decisiva para marcar o que, mais tarde, Derrida chamaria de *disseminação* – que nada mais seria que o *movimento mesmo* da *différance*.

Certamente isto que tento aqui fazer nada mais reproduz que o “labirinto de inscrições” de que tanto reclamou Ronse na entrevista de 1967. E é, também certamente, proposital minha dedicação a esta quase-esquemática da anarquitectura derridiana. Outra estratégia proposital, mas possivelmente entediante, é o prolongamento nisto que eu disse ser a “introdução” do capítulo. Se, por um lado, o adiantamento dos temas pode “entregar o jogo” desde o início (o que

²¹¹ DERRIDA, J. *Posições*, p. 106.

realmente não me importa), por outro, penso que este esclarecimento prévio facilitará bastante a fluência dos tópicos seguintes que tratarão dos temas pontuais nas primeiras obras de Derrida. E, também, como disse, adiamento e promessa são os traços constituintes desta escrita...

mas, então: disseminação

De acordo com Derrida, isto que não chega a ser um conceito nem um motivo, mas talvez um “operador de generalidade”²¹², consiste em uma *différance seminal* cuja força faz com que se exploda o horizonte semântico.

Mais um dos (às vezes não tão breves) parênteses aos quais me dedico deve aparecer aqui, pois se encontra uma recorrente confusão, inclusive dentre os estudiosos de Derrida, entre os conceitos de *disseminação* e de polissemia. Em “Assinatura Acontecimento Contexto”, Derrida apresenta uma crítica à noção de polissemia, que ainda permaneceria presa a uma noção de *sentido*, sendo isto justamente do que o filósofo deseja afastar-se. Diferente de uma polissemia, a *iterabilidade* da escritura consistiria na estrutura da própria “linguagem”. *Iter* quer dizer “de novo”, e viria do termo “itara”, que, em sânscrito, quer dizer “outro” e, com isso, Derrida pretende apontar que “a possibilidade de repetir e, portanto, identificar as marcas está implícita em qualquer código, fazendo deste uma grelha comunicável, transmissível, decifrável, iterável por um terceiro, depois por qualquer utente possível em geral”²¹³. E, logo em seguida, Derrida afirmará a necessidade de *desviar* do conceito de polissemia através deste que apresenta como *disseminação*, que – como se verá, isto é importantíssimo para esta tese – “é também o conceito de escrita”²¹⁴.

Sim. A *escritura* nada mais é que uma *disseminação* que não se deixa reduzir a uma polissemia. E é esta a razão de Derrida ver a necessidade de explicitar a explosão do horizonte semântico através disto que ele nomeia *disseminação*. A insistência na polissemia demonstra a permanência em uma espécie de leitura “sêmica”, não mais monossêmica, mas ainda guiada por um *sentido, orientada* ainda demais. Já a *disseminação* não, ela nada mais é que uma

²¹² DERRIDA, J. *Posições*, p. 51.

²¹³ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 356.

²¹⁴ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 357.

produção infinita de efeitos semânticos e, com isso, não pode ser reconduzida a qualquer solo, a qualquer substância, fundamento ou origem. É o epíteto da *anarquia*, pois “ela marca uma multiplicidade irreduzível e *gerativa*. O suplemento e a turbulência de uma certa falta fraturam o limite do texto, interditam sua formalização exaustiva e clausurante ou, ao menos, a taxonomia saturante de seus temas, de seu significado, de seu querer-dizer”²¹⁵.

Derrida admite *jogar* com a exterior aparência entre os termos “seme” e “sêmen” e, com isso, o *sentido* passa a significar a própria *germinação*, ou seja, a geração de sentidos, o processo de diferenciação que é a própria *escritura*. Disseminar, assim, tanto no sentido semântico como no seminal, consiste em apenas se re-marcas, como antecipamos no Capítulo Primeiro; trata de apontar esta “nervura” que interrompe qualquer espécie de processo de totalização (que sempre é uma totalização em torno de um ou *do* sentido). E, de acordo com Derrida, esta nervura, esta “dobra”, é a “re-dobra” de algo indecível, de *um* indecível que não significa, apenas re-marca.

E, por conseguinte, a *escritura*, que – como se verá logo em seguida – ultrapassa (o que é óbvio) a noção de “escrita”, mas também a de “linguagem”, requer uma forma específica de “pensamento” que dê conta deste movimento de *disseminação*. Por isso, só pode operar através de seus indecíveis e requerer que o pensador que se dedique a pensá-la propriamente siga (ou melhor, inaugure) através de *tomadas de posições*, uma de cada vez, uma forma de pensamento que siga o quase-modelo do “nem/nem”. Tal é a razão de Derrida afirmar que um pensamento como este, da *escritura*, do *nem/nem*, dos indecíveis etc., nada quer dizer.

“O pensamento” (aspas: as palavras “o pensamento” e aquilo que se chama “o pensamento”) nada quer dizer: ele é o vazio substantivo de uma idealidade altamente derivada, o efeito de uma *différance* de forças, a autonomia ilusória de um discurso ou de uma consciência cuja hipóstase deve ser desconstruída, cuja “causalidade” deve ser analisada etc.²¹⁶

Mas não é apenas isso, este é apenas o primeiro aspecto desta frase. Além disso, Derrida diz que:

²¹⁵ DERRIDA, J. *Posições*, p. 52.

²¹⁶ DERRIDA, J. *Posições*, p. 56.

Se existe o pensamento – e ele existe, e é igualmente suspeito, por razões críticas análogas, recusar a instância de todo “pensamento” –, aquilo que se continuará chamando o pensamento e que designará, por exemplo, a desconstrução do logocentrismo, nada quer dizer, não procede mais, em última instância, do “querer-dizer”. Em todo lugar que ele opera, “o pensamento” nada quer dizer.²¹⁷

Tais aspectos, decisivos e constitutivos da maneira de pensar desconstrutiva, são freqüentemente alvos de críticas, principalmente no que concerne (e que *necessariamente* concerne) a uma certa ausência de linearidade. O filósofo admite, e diz que o linearismo nunca foi seu forte – pois, a seu ver, ele estaria sempre ligado ao logocentrismo. E é certo que está: um pensamento linear sempre será fracassado ao tentar dar conta disto que escapa à linearidade, a *disseminação*, e, caso pretender seguir esta forma logocêntrica de cronologia, ele sempre terminará por enclausurar isto que deve *necessariamente* escapar a qualquer aprisionamento para seguir o infinito movimento da *différance*.

Em *Gramatologia*, trava-se uma árdua batalha para a denúncia e a conseqüente tentativa de “desmontagem” do logocentrismo – e isto se dá pela aposta, justamente, nisto que Derrida chama de *rastro*. Então, o que afastaria Derrida de qualquer forma logocêntrica de pensamento, seja metafísica, ontológica, teológica etc., é o fato “demonstrado” por Derrida em seu livro sobre o *grama* de que “o rastro não é nem um fundo nem um fundamento, nem uma origem, e que ele não poderia, em nenhum caso, dar lugar a uma onto-teologia manifesta ou disfarçada”²¹⁸. E este pensamento – que, como batizou Cragnolini, trata do “nem/nem” – *escapa*, porque luta por escapar, porque tem como este escape sua meta, porque vê a necessidade de se escapar do logocentrismo. E, no entanto, um pensamento assim, posto que foge a qualquer originariedade, acaba por escapar a qualquer originalidade. Derrida não se acha (e nem poderia, ou então, ao menos, não deveria se achar) nada original: em primeiro lugar porque a desconstrução é algo que *acontece*, porque há desconstrução no mundo, nos textos, na língua, na razão etc., e, dessa maneira, o filósofo apenas pode tentar penetrar nestas brechas estruturais presentes em todo “objeto” que pretende analisar; além disso, o filósofo “desconstrutor” não passa (porque não pode passar) de um “leitor” de textos – e entendam-se aqui “textos” como os textos

²¹⁷ DERRIDA, J. *Posições*, p. 56.

²¹⁸ DERRIDA, J. *Posições*, p. 59.

propriamente ditos, escritos pela tradição, e não apenas os filosóficos, mas também o próprio “mundo”, a “política”, a “economia” etc.

O “trabalho de leitura” desconstrutor, deste modo, não pode nunca seguir nenhuma forma de logocentrismo (e, como se viu, de nenhum centrismo – e querer se falar de um “rastrocetrismo” ou “gramacentrismo” é algo completamente absurdo, pois o *rastro* ou o grama não se deixa nunca conter em nenhum centro), e ao tentar se decifrar um texto, não se pode, também não, deixar-se guiar por uma tentativa de resposta do tipo “sim” ou “não” – mantém-se sempre *às margens*, no limite, nas bordas. E é isso que se verá logo em seguida, ao dedicar-me um pouco à fase “gramatológica” do pensamento desconstrutor, na qual se desenvolve, ou melhor, pretende-se desenvolver (posto que o projeto é abandonado, mas apenas como projeto e não como tematização) uma “ciência do arquirastro”.

Assim, ao se ver a impossibilidade de se adentrar ao pensamento derridiano por meio de uma arquitetura, muito menos de uma cronologia, posto que qualquer forma de entrada deste tipo seria uma entrada logocêntrica, minha opção foi a de, através de *Posições*, tentar fazer justiça à disseminação derridiana e a de tentar deixar escapar isto que não deve ser aprisionado em nenhum sistema. É certo que isto é possivelmente a maneira mais difícil de se pensar, de se ler e – também, eu afirmo – de se escrever um texto. É algo *extremamente irritante*, mas que deve ser assim e que deve, por isso, tocar e forçar a se pensar sobre as várias questões que envolvem a linearidade, a objetividade, a certeza etc.

Apenas um pensamento fragmentado – dilacerado ou alegórico ou biográfico – pode realmente fazer justiça a esta alteridade do próprio texto, a isto que escapa e deve escapar. E é, por fim, por este motivo que um pensamento como este – que não penso ser *exclusivo* de Derrida, mas que é ele quem certamente reúne tais características em seu pensamento, a partir de Benjamin, Lévinas, Kierkegaard, Nietzsche etc. – permanece sempre como um corpo estranho dentro do próprio pensamento: como um vírus. Como algo que não é *nem vivo nem morto, nem filosofia nem literatura*, mas que é justo o que pode contaminar estes pensamentos (dominantes) que se pretendem “pasteurizados”, “imunes”, “felizes”, “neutros”...

Por fim:

Tudo passa por este *quiasma*, toda escrita está nele presa – pratica-o. A forma do quiasma, do χ , me interessa muito [como se verá na relação Derrida-Lévinas, ou melhor, na estranha relação Lévinas-Derrida], não como símbolo do desconhecido, mas porque existe nele, como o sublinha *A disseminação*, uma espécie de forquilha (...), aliás desigual, com uma de suas pontas estendendo seu comprimento mais longe que a outra: figura do duplo gesto e do cruzamento...²¹⁹

3.2 segunda seção o projeto (abandonado) para uma gramatologia

E chego propriamente à primeira parte “conteudista” do capítulo e, creio eu, da tese. Realmente o insuportável adiamento deste momento pode ter sido doloroso a um provável leitor, mas acredito mesmo em sua pertinência. Mas, então, o que me resta a fazer, como que uma única opção sensata, parece-me ser, de agora em diante, comprometer-me com a promessa de concisão e síntese – da qual eu não fora, até o presente momento, adepto.

Então... Esta seção tratará dos primeiros livros escritos por Derrida e ambos publicados em 1967, a saber, *A voz e o fenômeno*, *Gramatologia* e *A escritura e a diferença*. A opção por apresentar os livros nesta ordem cumpre, em primeiro lugar, uma indicação de Derrida que disse que, em uma “arquitetura clássica”, *A voz...* viria em primeiro lugar; e, além disso, segue também a hipótese de que *Gramatologia* talvez seja a obra mais importante de Derrida e que, por isso, apresenta de modo mais preciso seus quase-conceitos. E, em *A escritura e a diferença*, então, escolherei alguns aspectos da *Gramatologia* para serem exemplificados, desenvolvidos ou explorados de modo mais interessante para esta pesquisa.

E, assim, a tentativa desta seção cumpre-se em dar conta do “labirinto de inscrições” ao qual Derrida nos encerra desde seus primeiros escritos. Que se adentre, sabendo que não mais se conseguirá sair...

da voz

²¹⁹ DERRIDA, J. *Posições*, p. 78.

Começar por *A voz e o fenômeno* talvez seja o mais sofrível começo. Ao menos para mim. Sobretudo porque não pretendo pontuar a relação entre Derrida e Husserl, nem entre Derrida e a fenomenologia. Mas, como se sabe, para Derrida, no início estava a palavra, ou ainda, a voz... E eis o problema! A relação com Husserl, que vai ser desenvolvida ao longo de toda a obra desconstrutora, parte da constatação do privilégio atribuído à voz na filosofia, ou seja, o que Derrida chama de fonocentrismo, que seria tão-somente uma outra face do logocentrismo. E é neste sentido que, mais que precisar esta relação em Husserl, tentarei partir da premissa derridiana para pensar o que seria este “início” do projeto gramatológico.

Como se viu, no ano de 1972, em *Posições*, Derrida refere-se ao seu livro sobre Husserl (de 1967) como o ensaio ao qual ele teria mais apego, e diz também que em uma arquitetura filosófica clássica, este livro deveria ser considerado seu primeiro trabalho. Antes dele, em 1962, Derrida já havia escrito sobre Husserl, a introdução à sua tradução de *Origem da geometria*. Entretanto, é às suas especulações sobre as *Investigações Lógicas* (de 1900-1901, que “abriram um caminho pelo qual toda a fenomenologia enveredou”²²⁰) que o filósofo diz ter este apreço, pois nestas poucas e densas páginas se discute “a questão do privilégio da voz e da escrita fonética em suas relações com toda a história do ocidente, tal qual ela se deixa representar na história da metafísica, e em sua forma mais moderna, mais crítica, mais atenta: a fenomenologia transcendental de Husserl”²²¹. Deste modo, nesta parte da tese cabe apenas ressaltar alguns aspectos de *A voz...* e, para tanto, cabe, primeiramente, uma descrição dos argumentos-chave que norteiam a investigação derridiana sobre a fenomenologia tal como descrita nas *Investigações Lógicas*.

Deveríamos talvez concluir que (...) o conceito de intencionalidade permanece preso à tradição de uma metafísica voluntarista, isto é, talvez simplesmente preso à metafísica. A teleologia explícita que comanda toda a fenomenologia transcendental seria, no fundo, apenas um voluntarismo transcendental. O sentido quer significar-se, ele só se exprime em um querer-dizer que não é senão um querer-dizer-se da presença do sentido.²²²

²²⁰ DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, p. 09.

²²¹ DERRIDA, J. *Posições*, p. 11.

²²² DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, pp. 42-43.

Para sintetizar a base da crítica a Husserl, que, como se verá, será estendida a toda a história da metafísica, devo elencar alguns pontos. Segundo Derrida: 1. todo o pensamento de Husserl estaria presente, ainda que em germe, na primeira investigação lógica, mais precisamente, em seu primeiro parágrafo, qual seja, sobre a distinção essencial entre signo como índice ou expressão ²²³; 2. o ideal de toda fenomenologia é a *descrição*. Com isso, empreender-se-ia uma suspensão da atitude natural, a fim de abraçar um ideal de um “querer nada pressupor” ²²⁴. Derrida interroga-se se esta atitude não suportaria um certo grau de dogmatismo e se, além disso, como toda teoria do conhecimento, esta não se fundamentaria no ideal de *presença*. Por acreditar que sim, Derrida permite-se enunciar que, justamente por isso, a metafísica da presença alcançaria em Husserl sua máxima realização, a mais complexa e sofisticada (que, como se mostrará em *Gramatologia*, se trata de um fonocentrismo, logocentrismo e etnocentrismo) ²²⁵; 3. a estrutura das investigações husserlianas comportaria um conflito interno, ou mesmo uma autocontestação implícita, no que diz respeito ao ideal de presença. Este ideal em Husserl, segundo Derrida, seria contaminado por uma “ausência constitutiva” [o que me permite fazer duas breves digressões: primeiro, em *A idéia de fenomenologia*, encontramos a descrição da constituição do objeto como originada por uma temporalidade que significa um passado que já foi projetando-se no futuro: ou seja, não há somente o presente da presença; segundo, nas *Meditações cartesianas*, mais especificamente na quinta meditação, Husserl fala sobre a não presença do outro, que nunca estaria presente, a quem o eu nunca terá

²²³ “A primeira das *Recherches (Ausdruck und Bedeutung)* começa com um capítulo dedicado a ‘distinções essenciais’ que comandam rigorosamente todas as análises ulteriores. E a coerência desse capítulo deve tudo a uma distinção proposta já no primeiro parágrafo: a palavra ‘signo’ (*Zeichen*) teria um ‘duplo sentido’ (*ein Doppelsinn*). O signo ‘signo’ pode significar ‘expressão’ (*Ausdruck*) ou ‘índice’ (*Anzeichen*)” (DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, pp. 09-10).

²²⁴ DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, pp. 09-23 e 31-39.

²²⁵ Derrida vai questionar, sobretudo, o ideal de “vida” na fenomenologia, deste acesso “desinteressado” às coisas mesmas, e tentar mostrar que esta não é uma presença absoluta, mas que só aparece, como todo “conceito” diferido a outra coisa. Derrida diz que “a estranha unidade destas duas paralelas [o transcendental e o lógico] - e o que as relaciona uma à outra - não se deixa dividir por elas, e, dividindo-se a si mesma, funde, finalmente, o transcendental ao seu outro; é a vida”. E prossegue: “o ‘viver’ é pois o nome daquilo que precede a redução e escapa, finalmente, a todas as partilhas [repartições] que esta faz aparecer. (...) Determinando assim o ‘viver’, acabamos pois de nomear o recurso [a fonte] de insegurança do discurso, ponto em que, precisamente, ele não pode mais *consolidar na nuance a sua possibilidade e o seu rigor*”. (DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, p. 21). Com isso, Derrida quer mostrar que a fenomenologia quer dar conta dogmaticamente de uma “presença”, mas que a vida mesma está precedida e constituída por uma alteridade: “*La chose même se dérobe toujours...*” (DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, p. 117), isto porque este conceito de vida, este “conceito ultratranscendental” nunca foi “inscrito na língua” e requer, desta maneira, um outro nome: a *différance*.

acesso senão por analogia]. Por fim, dando prosseguimento a estes argumentos, a autoridade da fenomenologia é posta em xeque como ciência cuja competência subordinaria o signo à lógica e que intitularia a teoria do conhecimento como a única ciência capaz de determinar a origem da linguagem. Além disso, como último pressuposto, vê-se que Derrida insistirá novamente na possibilidade de se enxergar uma tensão entre ausência e presença no cerne da própria idealidade.

Tal alteridade fundadora é tratada cuidadosamente por Derrida no terceiro capítulo da referida obra, intitulado “O querer-dizer como solilóquio”. Sua tese central é a de que o *fora* não expresso por Husserl em sua fenomenologia da presença, mas pressuposto em sua concepção de *expressão*, indicaria a *alteridade da consciência nela mesma* ²²⁶. Tentarei brevemente apontar as indicações de Derrida. Ao deter-se sobre a noção de *expressão*, Derrida indaga-se sobre a razão de se chamar o *signo* como *querendo-dizer*. Daí se pode resumidamente apontar três aspectos: 1. o caráter de exteriorização da expressão (ou o caráter de *fora* presente na consciência lógica): em um esquema simples, Derrida aponta para o fato de que a *Noese* (ou sentido) que é ideal refere-se sempre ao *Noema* (que não é natureza, nem mundo, nem real e que, por isso, por não ser empírico, apresenta-se fora da consciência) ²²⁷; 2. o caráter voluntário da exteriorização da expressão: a *intencionalidade* ou *querer-dizer* mediaria a relação entre a *expressão pura* e a *voz interior*. A oposição aqui apresentada por Husserl coloca, de um lado, a noção de *índice*, uma realidade empírica, existente no mundo, contra a noção de *expressão*, uma idealidade, que concerne tão-somente à *voz* e ao *espírito*. Assim, esta *voz interior* a que Husserl se refere é algo que não existe, ideal, e expressa algo também não existente, a idealidade da expressão ²²⁸; e 3. sobre este caráter voluntário, Derrida ainda diz mais: a *Bedeutung* (ou aquilo que o querer-dizer quer dizer, traduzido normalmente por *significação*) relaciona-se sempre à

²²⁶ “A ex-pressão é exteriorização. Ela imprime em um certo exterior um sentido que se encontra inicialmente em um certo dentro. (...) O fora não é nem a natureza, nem o mundo, nem uma exterioridade real em relação à consciência. Este é o momento de precisar. O *bedeuten* visa um fora que é o de um objeto ideal. Esse fora é então ex-presso, passa fora de si em um outro fora que está sempre ‘na’ consciência. (...) Saída fora de si de um ato, e depois, de um sentido que só pode, então, ficar em si na *voz*, e na *voz* ‘fenomenológica’... [grifo meu]” (DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, pp 40-41).

²²⁷ “Certamente, a *Bedeutung* só advém ao signo e só o transforma em expressão com a palavra, o discurso oral” (DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, p. 40).

²²⁸ “O discurso expressivo, como veremos, não tem necessidade, enquanto tal em sua essência, de ser efetivamente proferido no mundo. A expressão como signo querendo-dizer é, pois, uma dupla saída fora de si do sentido (*Sinn*) em si, na consciência, no com-sigo ou junto a si, que Husserl começa por determinar como ‘vida solitária da alma’” (DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, p. 40).

Deutung (interpretação, explicação, entendimento). De acordo com Derrida, segundo este sistema de Husserl, que trata da *Deutung* da *Bedeutung* (ou do entendimento do que o querer-dizer quer dizer), a *Deutung* teria a estrutura de um *ouvir*, e não de uma leitura [ou seja, um privilégio da *phoné*] ²²⁹.

O entendimento, assim, seria um escutar e de modo algum ler. Do mesmo modo, a *Bedeutung* não seria uma escritura, mas uma fala. Isto implica que a essência desta relação entre *Deutung* e *Bedeutung* só é alcançada no discurso oral. E, mais ainda, no solilóquio, na voz interna da consciência. A princípio, neste esquema que exclui por completo a alteridade, o que está em jogo na referencialidade entre *Deutung* e *Bedeutung* é a relação da consciência consigo mesma. Além disso, ainda que o sentido (representado pela consciência) queira representar-se como um querendo-dizer que é um quer-dizer-se da presença do sentido, a pura intenção espiritual (ou pura animação) pelo *Geist* (ou vontade) só se dá em referência à totalidade visível e espacial (seja ela representada pelos gestos, pelo corpo do signo, pela fisionomia etc.). Deste modo, em Husserl, o que ainda se encontra em jogo é a antiga oposição metafísica entre corpo e alma ²³⁰, sendo que, devido à sofisticação de seu sistema, torna-se impossível se pensar este *dentro* da consciência senão *em relação*, ou como diria mais radicalmente Derrida, *pressuposto* por este *fora*.

Uma possível digressão aqui, a fim de situar a discussão de *A voz...* com relação ao intuito desta tese, visa ao esclarecimento deste projeto derridiano que já se mostra rascunhado em *A voz e o fenômeno*, qual seja, o de apontar a alteridade recalcada pela metafísica da presença, sobretudo no que diz respeito à linguagem e à relação entre fala e escritura. O empreendimento contemporâneo de Derrida, também de 67, de elaborar uma *Gramatologia* partiria de princípios semelhantes.

²²⁹ “Na expressão, a intenção é absolutamente expressa porque ela anima uma voz que pode permanecer apenas interior, e porque o expresso é uma *Bedeutung*, isto é, uma idealidade que não ‘existe’ no mundo. (...) Confirma-se, de outro ponto de vista, que não há expressão sem intenção voluntária. De fato, se a expressão é sempre habitada, animada por um *bedeuten* como *querer-dizer*, é que para Husserl, a *Deutung*, digamos, a interpretação, o entendimento, a inteligência da *Bedeutung* nunca pode ocorrer fora do discurso oral (*Rede*). Só um tal discurso pode oferecer uma *Deutung*. Esta nunca é essencialmente leitura, mas escuta. O que ‘quer dizer’ *aquilo que* o querer-dizer quer dizer, a *Bedeutung*, é *reservado ao que fala* [grifo meu] e que fala enquanto diz o que *quer dizer*: expressa, explícita e conscientemente” (DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, pp 41-42).

²³⁰ “Isso explica porque tudo o que escapa à pura intenção espiritual, à pura animação pelo *Geist* – que é vontade –, tudo isso é excluído do *bedeuten* e, conseqüentemente, da expressão: por exemplo, o jogo de fisionomia, o gesto, a totalidade do corpo e a inscrição mundana, em resumo, a totalidade do visível e do espacial como tais. Como tais, isto é, enquanto não são trabalhados pelo *Geist*, pela vontade, pela *Geistlichkeit* que, na palavra assim como no corpo humano, transforma o *Körper* em *Leib*” (DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, p. 43).

Como se verá, toda a metafísica seria fonocêntrica, logocêntrica e etnocêntrica, pois teria como base a escrita fonética, ou seja, a redução da escrita (exterioridade do *grafema* ou *significante escrito* com relação ao par som-sentido) à idealidade do sentido (ou significado). Isto configuraria um processo de apagamento do signo (no intuito de que o significado se manifeste) que traria com o signo as marcas de um logocentrismo (logos como presença, fundamento, querer-dizer), de um fonocentrismo (primado da voz como presença, como verdade do querer-dizer) e de um etnocentrismo (em que toda metafísica torna-se etnocêntrica, pois consiste no primado de toda língua fonética).

Com isso, pode-se perceber o rebaixamento da escrita em relação à linguagem falada (que estaria, metafisicamente, mais próxima da origem, do sentido, da presença) – denúncia que não se encontra apenas em *Gramatologia* como também em *A farmácia de Platão*. Assim, pode-se compreender a constatação de Derrida quanto ao que ele chamou de um *transbordamento* da escritura que “sobrevém no momento em que a extensão do conceito de linguagem apaga todos os seus limites”²³¹: isto é, a constatação de que aquilo que mais se discute no século XX, a *linguagem*, não dá mais conta de seu próprio “sentido”, que algo transborda no próprio conceito de linguagem do qual ela não parece dar conta. Mas este excesso de discursos sobre a linguagem nada mais seria que o *sintoma* da incapacidade da língua (fonética) de dar conta deste *transbordamento*. Mas tal transbordamento não é uma proposta derridiana, apenas sua constatação, e o empreendimento de uma *gramatologia*, deste modo, visaria simplesmente à tentativa de fazer justiça a este excesso do qual a língua fonética não dá conta, justo pelo fato de ser fundamentada na metafísica da presença que crê na autoridade da fala frente à escrita. Assim surge o quase-conceito derridiano de *escritura* ou *arque-escritura* que, como mostrarei logo em seguida, além de indicar a problemática deste rebaixamento da escrita, visa, para além da mera oposição, a indicar um *deslocamento* para fora da arquitetura metafísica (de Platão a Saussure). Esta metafísica fundamenta-se em uma estrutura fonologocêntrica, na qual a *coisa* (tomando, por exemplo, uma cadeira) afetaria o *estado de alma*, que, por sua vez, se manifesta em uma descrição fonética (a palavra falada “cadeira”) e, posteriormente, como um segundo símbolo, ou convenção da convenção, a

²³¹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 08.

escrita, a palavra escrita “cadeira”. O rebaixamento da escrita, devido à pretensa presença da *coisa mesma*, colocaria, deste modo, o logos (o sentido da coisa que afeta a alma) e a fala juntos, sendo eles a idealidade mesma do sentido, enquanto a escrita, por, em um esquema ainda platônico, dizer respeito à dimensão do sensível, da aparência, significaria a exterioridade do sentido.

*

Derrida, então, mostra como ao longo de toda a história do pensamento – e em Husserl de modo mais sutil e refinado – a filosofia esforçou-se por conservar a verdade da palavra (*falada*), mas em surdina lembra que “a linguagem guarda a diferença que guarda a linguagem”²³². Na tentativa de esmagar esta diferença, ou ainda, a estrutura úmida desta alteridade que guarda escritura, a metafísica ocidental afirmou sempre a intrínseca relação, ou uma quase sinonímia entre *logos* e *phonè* fundamental ao privilégio da consciência. Assim, a fenomenologia transcendental “com o maior refinamento crítico” alcançaria o ponto mais alto da metafísica da presença ocidental, inseparável de um fonocentrismo,

pois não é à substância sonora ou à voz física, ao corpo da voz no mundo, que ele reconhecerá uma afinidade de origem com o logos em geral, mas à voz fenomenológica, à voz em sua carne transcendental, ao sopro, à animação intencional que transforma o corpo da palavra em carne.²³³

Desta maneira, esta “carne espiritual” que é a voz fenomenológica é o que fala e que, por isso, está “presente a si” mesmo com a suspensão (isto é, ausência) do mundo. E o intuito de Derrida, ao escrever sobre estes aspectos, é o de apontar que, na fenomenologia (como metonímia do pensamento ocidental) o privilégio da presença como consciência não pode *estabelecer-se* senão pela excelência da voz – o que produz um certo *fechamento*.

Nesse sentido, *no interior* da metafísica da presença, da filosofia como saber da presença do objeto, como ser-junto-de-si do saber na consciência, acreditamos, simplesmente, no saber absoluto como *fechamento*, senão como fim da história. Cremos literalmente nisso. *E que um tal fechamento ocorreu*. A história do ser como presença, como presença a si no saber absoluto, como consciência (de) si

²³² DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, p. 21.

²³³ DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, pp. 22-23.

na infinidade da parusia, essa história está fechada. A história da presença está fechada.²³⁴

Para Derrida, esta história está fechada, pois é a história do solilóquio, da tentativa de não se deixar ouvir a voz do outro, muito menos assumir que esta “voz” que se crê presente a si é, ela mesma, constituída por muitas vozes de muitos outros e de outros outros. Em outros termos, é o retorno a si da voz, o *querer-ouvir-se-falar absoluto*, uma voz sem *différance* e sem escritura²³⁵. Portanto, para um novo “começo” é preciso ao máximo se afastar do absoluto, que é o saber absoluto, que na verdade é o saber. Nesse sentido, é que os rastros levinasianos fazem eco, que esta voz levinasiana pode, ela sim, soar: pois é preciso, então, pensar outramente. “De outra maneira [*autrement*], isto é, na abertura de uma questão inaudita, que não se abre nem para um saber nem para um não saber como saber por vir. Na abertura dessa questão, *nós não sabemos mais*”²³⁶. O que, de modo algum, quer dizer que não sabemos nada, mas que não estamos mais circunscritos ao modo absoluto do saber, que impõe o *fechamento*, a *clausura*.

Com surpreendente coerência, Derrida retoma daí a sugestão de que esta seria a *questão*, e, mais ainda, a questão do *não querer dizer*...

Sem dúvida, tudo começou assim: “Um nome pronunciado diante de nós transporta-nos à galeria de Dresde... erramos pelas salas... Uma tela de Téniers... representa uma galeria de quadros... Os quadros dessa galeria representam, por sua vez, quadros que revelam inscrições passíveis de ser decifradas etc.”.

Certamente, nada procedeu nessa situação. Seguramente, nada a suspenderá. Ela não está *compreendida*, como o desejaria Husserl, entre as intuições ou apresentações. Da plena luz da presença, fora da galeria, nenhuma percepção nos é dada, nem, certamente, prometidas. A galeria é o labirinto que compreende em si suas saídas: nunca se cai ali como em um *caso* particular da experiência, aquele que Husserl acreditava descrever então.

Então, resta *falar*, fazer *ressoar* a voz nos corredores, para suprir o brilho da presença. O fonema, a *akumene* é o *fenômeno do labirinto*. Esse é o caso da *phonè*. Elevando-se em direção ao sol da presença, ela é o caminho de Ícaro.

E, ao contrário do que a fenomenologia – que é sempre fenomenologia da percepção – tentou nos fazer acreditar, ao contrário do que nosso desejo não pode deixar de ser tentado a crer, a própria coisa se esquia sempre [*la chose même se dérobe toujours*].²³⁷

²³⁴ DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, p. 115.

²³⁵ DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, p. 115.

²³⁶ DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, p. 115.

²³⁷ DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, pp. 116-117. A questão do labirinto, dos “caminhos que se bifurcam” vai retornar algumas vezes ao longo da tese.

e do signo

“Derrida não começou exatamente no começo, se considerarmos os começos clássicos”²³⁸, diz Bennington em seu *Jacques Derrida*. Isto porque, de acordo com a leitura do filósofo inglês, Derrida começa por um desvio, pelo *signo*, ou melhor, por demorar-se na questão do signo, do signo como signo. Segundo esta leitura, a filosofia não escaparia de modo algum deste “demorar-se”, em verdade, ela não pode escapar, pois este é seu começo e, como se verá em *Gramatologia*, é o que configura o começo sem começo da filosofia.

No entendimento do *logos*, o signo é sempre “signo-de”, ou seja, ele “representa” a coisa em sua ausência, “toma seu lugar”, e só é compreendido em relação a esta prioridade disto de que ele é signo-de, ou seja, desta falta. Na leitura desconstrutiva, isto “significa” que o signo não significa, que não há signo nem a coisa significada, e é nesta fenda que Derrida aponta a “desconstrução do signo”. De início, o que não me parece muito controverso, “o signo deve tomar o lugar da coisa na ausência desta, representá-la de longe, suficientemente separado dela para ser seu delegado, mas ainda suficientemente ligado a ela para ser seu signo, para só remeter, em princípio, a ela”²³⁹. Mas o que, então, seria esta “coisa” à qual o signo “significaria”? Seguindo a terminologia saussuriana²⁴⁰, esta coisa seria o “referente” ou o “significado” (“sentido”) e, assim, o signo remeteria ao “conceito” (o “sentido”), que remete ao “mundo”, à “realidade”. Deste modo, a função do signo é a de representar a coisa em sua falta, a coisa como referente, como “realidade”, e não a coisa como “sentido”, sem o qual o signo não funcionaria. E é por esta razão que para Saussure, em traços bem rasteiros (que serão retomados mais à frente), o significante é inseparável do significado, mas ambos separados do referente, distantes, melhor dizendo, pois deles nunca se separam completamente, senão não seriam dele signo.

Signo, então, seria esta unidade entre significante e significado, sempre separado e referido à “coisa mesma”. Estes signos, para Saussure, não são “naturais”, mas instituídos, convencionados desde sempre, sem que se possa apontar o momento desta “convenção” como origem. Bennington descreve a

²³⁸ BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*, p. 26.

²³⁹ BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*, p. 26.

²⁴⁰ SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 1970.

estrutura do signo como uma “repartição tripartite (...) que toca pelos dois lados um reino da materialidade”. Assim, estando “no meio”, o nível “ideal” ou “conceitual” do sentido liga a “realidade” da coisa à “realidade” do fonema, tão concreto como a coisa: a palavra ou um nome que nada mais seria que a imperfeição, o *desvio*, o corpo fônico ou gráfico. Este lugar intermediário, de *médium* entre a coisa e sua fonética ou sua grafia confere ao signo um lugar extremamente privilegiado em qualquer “filosofia da linguagem”, no *latu sensu* do termo. “O signo tem o privilégio e corre portanto todos os riscos – de religar os dois mundos. Esteja ele a serviço da idealidade ou da materialidade, dos conceitos ou das coisas, da *theoria* ou da *praxis*, o signo deve compor com o reino adverso”²⁴¹. E isso, o que torna ainda mais interessante a teoria, sem poder se fazer uso do referente, pois é necessário à “existência” do signo que a “coisa” não esteja “presente” (como se alguma vez estivesse... Mas que se tente acompanhar o pensamento metafísico da presença...). E se, como se viu, significado e significante são indissociáveis, e que o significante é a “face material” do signo, é apenas do significante que o signo pode “tirar sua identidade”²⁴².

Ao ler este termo descrito por Bennington, imediatamente pulei da cadeira e comecei a redigir uma nota de rodapé contra-argumentando a ineficácia e a infelicidade de se falar desta “identidade” tirada do significante pelo signo. No entanto, logo na página seguinte ele adverte sobre esta insuficiência, pois não se pode cair na tentação de se pensar o significado como uma parte separável do significante, nem reduzir, como fez Saussure, o significante a uma “imagem acústica”. Como se verá logo em seguida, “o significado nada mais é do que um significante posto em uma determinada relação com outros significantes”²⁴³. É claro que, como em Husserl, se deve levar em consideração que este pensamento já antecipa, certamente, um pensamento da *différance*, mas é justamente nas brechas de Husserl, Saussure e Platão, entre muitos, que Derrida vai diferenciar *rastro* de *signo*. Digo que isto já é antecipado por Saussure na medida em que em sua teoria o significante nunca é tão-somente sensível, mesmo concebido grafológica ou fonologicamente, já que a diferença entre as múltiplas unidades

²⁴¹ BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*, p. 30.

²⁴² BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*, p. 30.

²⁴³ BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*, p. 31.

sensíveis não pode ser, ela mesma, sensível. E assim, o signo, mesmo como significante, afasta-se ligeiramente de um ideal de presença. Para Bennington,

desde então, a matéria ou o tecido no qual, ao que parecia, os significados eram de algum modo recortados, desaparece na definição essencial do signo, mesmo em sua face significante. É o que arruína a tendência da lingüística em privilegiar uma “substância de expressão” (a voz) em detrimento de uma outra (a escritura), e esboça a desconstrução do fonocentrismo, prelúdio da desconstrução do logocentrismo.²⁴⁴

A questão é que em Saussure mantém-se de forma ainda muito enraizada a questão do sentido, a um “algo” ao qual o significante aponta, ao “fora”. Derrida, assim, parece, em um primeiro momento, apontar para um certo privilégio do significante – e a completa ausência do “lugar” do significado, como em uma estrutura onde houvesse apenas uma infinita remessa de significantes, sem que se chegue nunca a um significado primeiro. Por mais que se assemelhe, neste caso, à teoria da significação lacaniana, podemos dizer que em Lacan persiste, ainda que sutilmente, um outro privilégio do significante, do significante fálico como significante primeiro (ou seja, como origem). Para Derrida não. Este privilégio dado ao significante logo solapa a própria noção de significante: “o significante ‘significante’ só significa na sua relação com (o significante) ‘significado’, que ele coloca de antemão em posição de prioridade. ‘Significante’ e ‘significado’ se entreimplicam, assim como eles implicam ‘signo’ e ‘referente’”²⁴⁵. E, como se sabe, o ‘significado’ nada mais é que um ‘significante’ posto em uma certa posição em uma certa cadeia de significantes, sem que haja alguma espécie de “sentido”. *Só há efeitos.*

à escritura

A necessidade que Derrida apontará em *Gramatologia* de se buscar uma nova maneira de expressar o que seria esta linguagem, de se falar uma (na verdade, mais de uma) língua nova, e não apenas de substituir o significante “significante” por outro significante que signifique a mesma coisa, é o que faz o filósofo romper com a língua da metafísica e buscar novos termos, como, por exemplo, em

²⁴⁴ BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*, p. 32.

²⁴⁵ BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*, p. 34.

detrimento dos conceitos indica os quase-conceitos ou indecidíveis. Entretanto, como adverti – e não é privilégio meu esta reivindicação –, não se trata de abandonar a língua da metafísica em busca de uma língua originária, original, nem fundamental; tampouco uma “nova” língua, uma língua do “fora”, mas de uma língua sempre “estranha”, sempre “estrangeira”, uma língua que tenha na re-significação, na re-marcação esta estranheidade.

No entanto, o que deve ser bem entendido é que de modo algum o trabalho de Derrida pode ser compreendido, tal como adverte Bennington, “como uma manipulação virtuosa e sofisticada de paradoxos e de jogos de palavras, que se compraz maliciosamente em zombar de toda uma tradição metafísica” e que “leva a um niilismo paralisante para o pensamento e a ação”, ou, na melhor das hipóteses, como “uma prática ‘artista’ da filosofia e a um estetismo literário”²⁴⁶. Contra esse tipo de leitura, Bennington afirma que Derrida é decisivamente um filósofo. Ele, ou melhor, a desconstrução, opera com e nos conceitos herdados da tradição – e é assim que o pensamento se dá, nesta repetição, nesta re-marca re-significante que possibilita o novo, o *acontecimento*. E é neste sentido que Derrida tenta recuperar a palavra *escritura* – um termo reprimido e rebaixado ao longo da história da metafísica, sempre em nome de um ideal de “presença”. Assim, antes de adentrar “propriamente”, no sentido fraco do termo, à gramatologia derridiana, gostaria de me demorar um pouco nesta noção de *escritura* e, para isso, tomarei o texto “Derrida e a escritura” de Paulo Cesar como pretexto.

Em uma nota²⁴⁷, Paulo Cesar diz que embora não sejam os únicos, há um privilégio, nestes textos a que me dedico, a um debate com Husserl e Saussure – e é por esta razão que tentarei pensar a escritura para alinhavar (*out of joint*) este projeto desde sempre abandonado, mas que se apresenta ainda em forma de projeto. Como se antecipou, *escritura* é o termo quase-equivalente ao que se chama de “linguagem” ainda como uma “concepção tradicional de escritura” como linguagem escrita, e isto se dá, de acordo com Paulo, segundo uma “lógica da derivação” que se apresenta em dois momentos: 1. a um significado, não se encontra apenas uma palavra a ele referida como seu significante, mas “uma determinada palavra que, ao ser pronunciada, atua (...) como seu *significante*

²⁴⁶ BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*, p. 38.

²⁴⁷ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 15 (nota 18).

maior ou mais importante”²⁴⁸, pois devido ao fato de ser *falada*, esta palavra, na estrutura de significação, estaria mais próxima do significado, quer dizer, da origem, da presença do querer-dizer – a palavra deve *expressar* o significado; 2. em um momento posterior, este “significante maior”, mais “importante” porque falado, pode ser fixado em uma forma escrita – e assim “atuar como significante secundário, já que é agora significante do significante mais importante”²⁴⁹. Disto decorrerá a atribuição secundária à escritura que Derrida aponta em *Gramatologia* e a indicação de sua periculosidade e de seu caráter suspeito, “já que, com o surgimento de significantes escritos, o significado pode se propagar indefinidamente, para além da presença e, portanto, da autoridade do querer-dizer daquele que originalmente o proferiu”²⁵⁰.

Portanto, em Saussure, como ocorre em Husserl, e que na verdade ocorre na estrutura geral da linguagem, a voz se encontra nesta estrutura de derivação como “substância primeira” por sua proximidade com o significado. Isto ocasiona uma espécie de “unidade” entre a voz e o sentido, entre *phonè* e *logos* o que, desta maneira, constituiria a “essência da linguagem” – ocasionamento este que confere à escrita um lugar diferente, estranho a esta unidade, sendo apenas sua “representação exterior”: ou seja, *signo do signo*. Este privilégio da voz, tal como se mostrou em Husserl, é inseparável do rebaixamento da escritura, que Derrida aponta tanto em Saussure como desde Platão. Tal privilégio vai representar o aspecto *fonologocêntrico* do pensamento, ao qual se acrescentará posteriormente (já em “Violence et métaphysique”, sobre Lévinas, mas, sobretudo, mais adiante ainda em *A farmácia de Platão*), o caráter inseparável de um falocentrismo, de acordo com o qual “a voz da verdade é sempre a voz da lei, de Deus, do pai. Virilidade essencial do logos metafísico”²⁵¹. A ligação entre voz e sentido como representação da verdade, portanto, está intrinsecamente ligada ao privilégio do logos e do falo, sendo este centrismo que caracteriza a metafísica como uma metafísica da presença, dualista e hierarquizante – por isso, sempre, em certo sentido, moralista.

²⁴⁸ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 15.

²⁴⁹ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 16.

²⁵⁰ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 16.

²⁵¹ DERRIDA, J. “Violence et métaphysique”, p. 228. Citado por Paulo Cesar Duque-estrada, no referido artigo, que indica também a leitura de “Une philosophie ‘Unheimlich’”, em *Lectures de Derrida*, de Sarah Kofman.

Contudo, o que Paulo Cesar aponta é que a escritura deve ser pensada “para além da extensão da linguagem”, ou, em outros termos, segundo uma “liberação da escritura” que não implique uma nova definição de escritura; diversamente, “trata-se, isto sim, de uma efetiva afirmação dos próprios direitos da escritura tal como a entendemos tradicionalmente. Em outros termos (...) trata-se de uma positivação daqueles mesmos traços relativos à sua caracterização tradicional”²⁵². O que quer dizer que Derrida não pretende pensar a escritura “fora” da definição tradicional de um “significante do significante”, mas pensar a positividade desta “posição” na cadeia de significação e, mais ainda, da inevitabilidade deste lugar de sempre estar diferido a algo: e tudo que *resta* é o infinito remetimento de significantes a significantes, sem que se “chegue” ou se “alcance” neste deferimento algum significado, muito menos a um significado primeiro – o que Derrida chama de “jogo” e que, de acordo com Paulo Cesar, permite situar este “cenário” que o filósofo começa a rascunhar em seu projeto gramatológico para uma liberação da escritura.

Uma das “premissas” básicas desta “lógica” derridiana consiste no apontamento da ausência do significado, de qualquer “significado transcendental” ou “significado em si” que comporte em si a noção de uma verdade, de um fundamento, de uma presença, de uma origem. A crítica maldosa ou equivocada de que isto configuraria um relativismo, que se sustentaria na suposição de que para o pensamento desconstrutivo nada tem sentido, logo tudo é possível, naufraga na simples constatação de que não é o caso de que, não havendo significado transcendental, não há sentido, mas sim de que a desconstrução *sugere* uma *lucidez* (e eu creio ser este um dos termos mais cabíveis a este pensamento), uma “permanente vigília” quanto à suposição de um sentido primeiro, desde sempre presente e indene, auto-imune a qualquer contaminação, com seu lugar fixo e bem determinado na cadeia de significação.

Neste ponto, parece que a noção de *escritura* confunde-se com o que se viu antes em relação ao termo *différance*. Mas não se pode exagerar a ponto de dizer que são intercambiáveis. Se o funcionamento do significante na cadeia de significação não é mais o de estar referido ao significado, mas o de estar sempre referido a outro significante, isto por si só, além de desarranjar a unidade do

²⁵² DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 18.

signo, sendo o significante, por definição, o que significa um significado, acaba também por desestabilizar a própria noção de significante.

Deste modo, se não há significado em si, também não há significante em si, já que este último só é o que é em função de um *sistema de diferenças*. Evidentemente, já não se pode pensar aqui em um sistema de diferenças entre coisas diferentes que, antes de serem confrontadas, já existiam em si mesmas, como coisas presentes a si mesmas. O que é “primeiro” [e que Paulo me permita colocar este seu termo entre aspas] não são as coisas em si (significantes ou significados em si), mas sim uma diferencialidade, um sistema de diferenças (segundo um determinado *espaçamento* entre as estruturas significantes que organiza o sistema), mas também diferenças entre diferentes sistemas de diferenças, proliferação da *différance* enquanto contínua produção, a um só tempo, ativa e passiva de diferenças.²⁵³

E, desta maneira, podemos pensar a *escritura* como este quase-sistema de diferenças que seria solidificado pelo pensamento como cadeia de significação – não pode haver *cadeia* na desconstrução se se pretende liberar a escritura; mas não que não haja Lei; pelo contrário, há e deve haver lei, mas a lei deste encadeamento que na verdade é um remetimento ou diferenciamento infinito, sem elos, sem correntes, mas ligados desde sempre pelo espaçamento, pela rasura, pelas fendas deste sistema. Deste modo, afasta-se de qualquer presença e se atenta aos efeitos destes espaçamentos, destas faltas (que não chegam a ser uma ausência), em um pensamento que pretende, então, assumir-se vigilante quanto a esta quase-estrutura que foge à concepção binária presença/ausência. E “*é a partir deste sistema de diferenças que será tecida a idéia derridiana de escritura*”, diz Paulo [e o grifo é dele] e que Derrida se verá impelido a abandonar a terminologia saussuriana e adotar, como se verá logo em seguida os termos *grama* ou *rastro*.

Ainda que Saussure tenha já abalado a metafísica tradicional da presença (tanto por abalar a presença a si do significado, quando diz que o significado e o significante são as duas faces de uma produção, como por abalar também o suposto vínculo entre o significado e sua expressão fonética), ou seja, “não obstante a sua contribuição crítica, Saussure não deixa de contribuir ao mesmo tempo para uma confirmação da própria tradição metafísica”²⁵⁴. Mais uma vez, como fez com Husserl, Derrida, por amor a Saussure, por ter sido ele, junto a Husserl, um dos primeiros a, ainda que não pretendendo, apontar esta “alteridade”

²⁵³ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, pp. 19-20.

²⁵⁴ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 21.

intrínseca ao signo e, com isso, já comportar a própria desconstrução do signo, pela necessidade mesma de dar prosseguimento, isto é, fazer justiça ao movimento saussuriano, Derrida elenca os entraves que fincaram Saussure no solo da metafísica. Quais sejam: 1. o dualismo interno do conceito de signo, em que o significante continua de certo modo rebaixado ao significado, por ser sempre substituível por outro possível significante e, como se viu, reproduzindo o sistema platônico inteligível/sensível; 2. a anulação de seu próprio postulado sobre a anterioridade do significante com relação à expressão fonética, findando por privilegiar a fala e a ligação entre o pensamento e a voz; 3. a incapacidade de deslocar a hierarquia que rebaixa o significante com relação ao significado, decorrente da antes citada suposta ligação deste com a idealidade e daquele com a empiricidade; e 4. um “exclusivismo” intrínseco ao conceito de signo, em que este remete necessariamente a uma certa presença a si da voz e, portanto, de uma certa subjetividade reguladora e ideal do âmbito empírico – o que caracterizaria Saussure completamente dentro da metafísica *etnocêntrica* que tem sempre por base a linguagem fonética, excluindo-se, assim, todas as outras formas de escritura não-fonéticas, como, por exemplo, as hieroglíficas.

Deste modo, remetendo como exemplo fundamental ao projeto gramatológico, Paulo Cesar mostra que desde a definição aristotélica de escritura (que se encontra na afirmação de que “os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma, e as palavras escritas, os símbolos das palavras emitidas pela voz”²⁵⁵) até a encontrada no *Curso de lingüística geral* (“língua e escritura são dois sistemas distintos de signos; a *única razão de ser* do segundo é *representar* o primeiro”²⁵⁶), ou seja, o conceito tradicional de linguagem só se instaurou sob um certo campo ou domínio, qual seja, o da escrita fonética. Como observa Paulo, isto não vai desencadear em uma defesa da escritura oriental, como a egípcia ou a chinesa (ou seja, de um “fora”) para corrigir o “erro” do pensamento ocidental; antes disso, o intuito de Derrida é o de libertar a linguagem na afirmação da “*trama diferencial* que possibilita toda e qualquer estrutura de significação da linguagem”²⁵⁷. É neste sentido (como já se apontou brevemente e como se verá

²⁵⁵DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 37 (citado por DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 24).

²⁵⁶ SAUSSURE, F. *Curso geral de lingüística*, p. 34 (citado por DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 37 e retomado em DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 24. O grifo é de Derrida).

²⁵⁷ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 24.

mais detalhadamente logo em seguida) que Derrida decide abrir mão da noção de signo, e conseqüentemente do par oposicional significante/significado, a fim de adotar o quase-conceito *rastro*. Em termos mais diretos, se *signo* remete à estrutura de significação da *linguagem*, *rastro* concerne à trama diferencial da *escritura* (e, como se antecipou, esta opção por abandonar o léxico metafísico não consiste apenas em uma mera renomeação do mesmo, mas sim no apontamento da diferença). Assim, Derrida diz:

Seja na ordem do discurso falado ou do discurso escrito, nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio, não está simplesmente presente. 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.²⁵⁸

Mais uma vez antecipando, pode-se dizer que não existe o *rastro* e que ele apenas produz efeitos e é, ele mesmo, um efeito também. Com isso, afasta-se qualquer possibilidade de tentar se compreender o rastro de um modo ontológico como algumas vezes já tentou se apontar, sobretudo nas análises rasteiras e mal-intencionadas de Habermas em *O discurso filosófico da modernidade*, em que o filósofo alemão, sem ao menos se dar ao “trabalho” de ler Derrida, atendo-se apenas aos livros de Culler, sobretudo, de Paul de Mann e de Gasché, diz enxergar certa ontologia na estrutura diferencial da escritura, tendo como exemplo este movimento da *différance*²⁵⁹.

Agora, antes de adentrar gramatologia (e empreender a impossível tarefa de tentar dar conta de sua primeira centena de páginas), cito algumas das conclusões do artigo de Paulo Cesar, para facilitar o próximo, e talvez o mais árido, percurso: não há essência do rastro, sendo ele apenas um efeito de um sistema de diferenças; só há diferenças, ou seja, rastros de rastros, e esta diferencialidade não se encontra em nenhum lugar determinado, seja ele empírico ou transcendental; não há mais espaço neste pensamento para nenhuma originalidade ou privilégio da consciência ou da voz, pois todo querer-dizer já está sempre referido a um sistema diferencial, já é, ele próprio, um rastro e não é, de

²⁵⁸ DERRIDA, J. *Posições*, p. 32. Ligeiramente modificado e citado por DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 25.

²⁵⁹ Sobre isso, após sua leitura de Austin em “Assinatura acontecimento contexto”, Derrida é atacado por Searle e a controvérsia produz *Limited Inc*. E é em algumas notas de rodapé desta obra que Derrida vai apontar a má vontade de Habermas para com sua obra.

modo algum, uma presença a si; não se pode mais falar de um “dentro” ou um “fora” da linguagem, pois estes termos nada mais são que rastros, sem identidade a si e sempre dependendo um do outro para constituírem sua ilusória identidade. Se, como se viu em *A voz e o fenômeno*, “a linguagem guarda a diferença que guarda a linguagem”²⁶⁰, é porque as várias formas de linguagem tecem-se como sistemas de rastros. Em outras palavras:

Significante do significante do significante do significante..., sistema diferencial de rastros em que se configuram sistemas lingüísticos, com sua lógica interna, suas referências e significados, a arqui-escritura ou simplesmente escritura, conceito econômico de rastros, se emancipa e, como diz a *Gramatologia*, “começa a ultrapassar a extensão da linguagem”.²⁶¹

epígrafe gramatológica

Gramatologia inicia por atestar certa “inadequação” do corrente conceito de linguagem. Deste modo, as diversas correntes do pensamento contemporâneo ou foram ou em certo momento se dedicaram a este tema, justamente por perceberem que o próprio termo “linguagem” não dava mais conta do que pretendia representar.

Sobre isso, o texto “Derrida e a escritura”, de Paulo Cesar Duque-Estrada, apresenta esta “dinâmica própria” da desconstrução no que se refere ao conceito quase-equivalente ao que se entende por linguagem: a escritura. Para Paulo Cesar, *Gramatologia* consiste em uma espécie de “estratégia desconstrutiva” [o termo utilizado por Paulo “desconstrucionista”, mas ele próprio me sugerira a troca por desconstrutiva, já que a desconstrução não é nenhum movimento, nenhum “desconstrucionismo” ou “desconstrutivismo”], uma estratégia geral do pensamento de Derrida em que se podem entrever praticamente *todos* os aspectos que futuramente ele desenvolveria. Assim, ao denunciar esta inadequação do conceito de linguagem (e não criticar, pois como se pode deduzir, nenhum conceito pode ser adequado, nem a verdade não pode ser pensada como *adequatio* etc...), apresentando um quase-conceito, a escritura, Derrida não pretende que este quase-conceito seja “adequado” àquilo que “linguagem” não dá mais conta, mas

²⁶⁰ DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*, p. 21.

²⁶¹ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 26.

sim que “escritura” anuncie uma certa emancipação da necessidade de adequação em nome de um fazer justiça a isso que excede a linguagem e que nunca será *adequado*, em nenhuma das acepções deste termo. “Trata-se, precisamente”, diz Paulo Cesar, “da *emancipação da escritura* que, até então, sempre fora considerada como um domínio derivado, restrito, uma mera extensão ou simples apêndice da linguagem”²⁶². Citando JD, citado por PC:

[esta “emancipação da escritura” se dá] ... por um movimento lento cuja necessidade mal se deixa perceber, tudo aquilo que – há pelo menos vinte séculos – manifestava a tendência e conseguia finalmente resumir-se sob o nome de linguagem começa a deixar-se deportar ou pelo menos resumir sob o nome de escritura. Por uma necessidade que mal se deixa perceber, tudo se passa como se – deixando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral (entendida como comunicação, relação, expressão, significação, constituição do sentido 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”²⁶³.

E, deste modo, pensar a escritura como tema central de *Gramatologia* é uma das chances que vejo de ser o menos violento possível com a obra derridiana²⁶⁴. Isto porque este livro seja provavelmente o mais importante em uma an-arquitetura da desconstrução – e, destarte, circunscrevê-lo em algumas poucas páginas talvez seja mais impossível do que o que tento fazer com as outras obras (também de impossível circunscrição). E é por esta razão que me aterei apenas à primeira parte da obra, sobretudo aos dois primeiros capítulos, quais sejam, “O fim do livro e o começo da escritura” e “Lingüística e Gramatologia”.

Pois bem: antes, a epígrafe. É quase obrigatório um começo crono-lógico da leitura de *Gramatologia*, sobretudo porque, como disse, trata-se de um “projeto”. E, assim, a epígrafe traceja o solo sob o qual Derrida empreenderá sua desconstrução. Na curta epígrafe, Derrida apresenta três aspectos que, ao longo do tempo, comandaram o conceito de escritura: etnocentrismo, falocentrismo e logocentrismo, que reproduziriam o sistema fonocêntrico já denunciado em *A voz...*, tomando Husserl como metonímia para o pensamento ocidental que Derrida

²⁶² DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 09.

²⁶³ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 08.

²⁶⁴ Uma das mais completas, senão a principal, introdução a esta obra foi feita por Gayatri Spivak e consta na edição americana, *Of Grammatology* (SPIVAK, G. “Preface to *Of Grammatology*”, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976).

vem a chamar de “metafísica da presença”. Como se viu com relação à fenomenologia no ensaio anterior, passando pela lingüística de Saussure nesta obra, até a filosofia platônica, como mostrará *A farmácia de Platão*, Derrida aproxima a noção de sentido (de verdade) da idéia de presença, o que traz consigo o privilégio da voz, símbolo maior da plena presença (a si e aos outros). De acordo com este esquema, a verdade (o sentido, o logos) seria anterior à expressão fônica do sentido (a voz), que se seguiria pela expressão escrita. Deste modo, este sistema ainda platônico, em que a escrita seria quase que uma cópia da cópia (como o caso da arte na *República*), se reproduziria em toda a escrita fonética, deixando a tentadora possibilidade de se pensar como em certas culturas de escrita não-fonética, como no caso dos hieróglifos ou ideogramas, poderia haver um certo abalo desta metafísica da presença, tipicamente ocidental – no entanto, sem o intuito de querer apontar para um certo “fora” oriental, meu objetivo é pensar como essa alteridade está encoberta na própria escrita ocidental, na língua da filosofia, das ciências etc. Mas creio que isso se torna necessário devido à crescente globalização (isto é, ocidentalização) do pensamento: segundo Derrida, “o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta”²⁶⁵.

Esta imposição mundial da linguagem fonética comanda, simultaneamente, três aspectos: 1. o conceito de escritura (que deveria ser reduzido à mera reprodução de sons, ou seja, da pretensa verdade ou natureza); 2. a história da metafísica (que atribui ao logos a origem da verdade em geral e que conduz ao “rebaixamento da escritura e seu recalçamento fora da fala ‘plena’”²⁶⁶); e 3. o conceito de cientificidade da ciência (que continua sendo um conceito dominado pela lógica e, portanto, um conceito filosófico). Mas é justamente neste terceiro terreno, o das ciências, que Derrida vê um apontamento de um movimento que põe em questão esta “verdade fonologocêntrica”: o pensamento matemático, a psicanálise e a lingüística – e é a esta última que Derrida se dedicará para tentar empreender sua gramatologia.

A definição do Littré para o verbete “gramatologia”, que, segundo os tradutores brasileiros é retomado por Aurélio Buarque de Hollanda, é: “tratado das

²⁶⁵ *Gramatologia*, pp. 03-04.

²⁶⁶ *Gramatologia*, p. 04.

letras, do alfabeto, da silabação, da leitura e da escritura”²⁶⁷. Mas, para Derrida, trata-se apenas de uma “ciência da escritura”, que visa a demonstrar os pequenos e decisivos esforços já presentes no mundo para a liberação do conceito de escritura de sua subordinação ao de fala. Para Derrida, “esta inadequação [do conceito de linguagem] já se pusera em movimento desde sempre”²⁶⁸, ou seja, as coisas, os discursos, a “linguagem”, as ciências se constroem desconstrutivamente, e, portanto, não cabe ao filósofo “desconstruir”, mas apenas apontar esta fragilidade dos *constructos*.

Pode-se entrever, aqui, o que seria, em termos desconstrutivos, a tarefa do intelectual, este *esforço* discreto, disperso, mas decisivo:

Desejaríamos principalmente sugerir que, por mais necessária e fecunda que seja a sua empresa, e ainda que, na melhor das hipóteses, ela superasse todos os obstáculos técnicos e epistemológicos, todos os entraves teológicos e metafísicos até agora a limitaram, uma tal ciência da escritura corre o risco de vir à luz como tal e sob esse nome. De nunca poder definir a unidade de seu projeto e seu objeto. De não poder escrever o discurso do seu método nem descrever os limites de seu campo.²⁶⁹

Ou seja, desde o início do projeto gramatológico, de sua epígrafe e de sua anúncio como “ciência da escritura”, Derrida já levava em conta sua impossibilidade. Mas, como antecipei, uma impossibilidade que exige uma afirmatividade, uma ação, nem que seja a “simples” e limitada tarefa de apontar a *clausura* do pensamento metafísico.

Derrida aqui faz questão de diferenciar *clausura* de fim, obviamente se distanciando das “filosofias apocalípticas” de sua época (de tom quase-totalmente francês) que teriam empreendido uma leitura modista e equivocada de Heidegger, Nietzsche e Hegel²⁷⁰. E esta não-aposta em um fim, apenas vem reforçar o que

²⁶⁷ Ver nota 4 da edição brasileira, p. 05.

²⁶⁸ *Gramatologia*, p. 05.

²⁶⁹ *Gramatologia*, p. 05.

²⁷⁰ Com relação a Heidegger, gostaria de fazer algumas provocações sobre esta estranha herança. Como se viu, em *Posições*, quando Henri Ronse pergunta a Derrida sobre a possibilidade de uma superação da metafísica, Derrida responde: “Não há uma transgressão se por isso entendemos a instalação pura e simples em um além da metafísica (...), de tal sorte que todo gesto transgressivo volta a nos encerrar no interior da metafísica – precisamente por ela nos servir de apoio” (DERRIDA, J. *Posições*, pp. 18-19). Assim, Derrida delimita sua distinção entre *fim* e *clausura* (e, como pretendemos mostrar, Heidegger falará de um *acabamento* (*Vollendung*) ou *superação* (*Überwindung*) e Lévinas de uma *substituição*), ou seja, de uma outra forma de pensamento que não aposte na ingênua e sedutora alusão a um “fora”. Em *De um tom apocalíptico adotado atualmente na filosofia*, também se viu esta denúncia a seus contemporâneos: “O ocidente tem sido dominado por um poderoso programa que era também um contrato não rescindível entre discursos

Derrida chama de uma “Necessidade” (infelizmente aqui ainda com letra maiúscula) desta gramatologia, que possibilitaria uma “abertura de campo que regeu durante alguns milênios, sobretudo no Ocidente, a ponto de hoje nele poder produzir sua deslocação e denunciar, por si mesma, seus limites”²⁷¹. Entretanto, esta “quase-ciência” requer uma “meditar paciente”, que é também uma “investigação rigorosa” sobre o conceito de “escritura”.

Ou melhor ainda, nas palavras de Derrida que indicam o caminho errante que se seguirá, um pensamento sempre por-vir, mas que também espelha esperança ainda que se saiba inalcançável, e que já antecipa o teor ético da desconstrução:

Talvez a meditação paciente e a investigação rigorosa em volta do que ainda se denomina provisoriamente escritura, em vez de permanecerem aquém de uma ciência da escritura ou de a repelirem por alguma reação obscurantista, deixando-a – ao contrário – desenvolver sua positividade ao máximo de suas possibilidades, sejam *a errância de um pensamento fiel e atento ao mundo irredutivelmente por vir* que se anuncia no presente, para além da clausura do saber. (...) Para este mundo por vir e para o que nele terá feito *tremar* os valores de signo, de fala e de escritura, para aquilo que conduz aqui nosso futuro anterior, ainda não existe epígrafe [grifos meus]²⁷².

do fim. (...) É o fim da história, o fim da luta de classe, o fim da filosofia, a morte de Deus, o fim das religiões, o fim do cristianismo e da moral (...) o fim do sujeito, o fim do homem, o fim do Ocidente, o fim de Édipo, o fim do mundo (...) e também o fim da literatura, o fim da pintura, a arte como coisa do passado, o fim da universidade, o fim do falocentrismo, o fim do falocentrismo” (DERRIDA, J. Op. Cit. 58-60). Não se apontou, naquele momento a escuta dos ecos de Lévinas que, em seu *Humanismo do Outro Homem*, diz: “Fim do humanismo, da metafísica – morte do homem, morte de Deus (ou morte a Deus!) idéias apocalípticas ou slogans da alta sociedade intelectual. Como todas as manifestações do gosto - e dos desgostos - parisienses, estas proposições impõem-se com a tirania da última moda, mas se colocam ao alcance de todos os bolsos e degradam-se”? (Op. Cit. 109) Ou então quando se lê em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* Heidegger dizer que “Que dizemos nós quando falamos do fim da Filosofia? Temos a tendência de compreender o fim de algo em sentido negativo como a pura cessação, como a cessação de um processo, quando não como ruína e impotência. Pelo contrário, quando falamos do fim da Filosofia queremos significar o acabamento da Metafísica. Acabamento não quer dizer, no entanto, plenitude no sentido que a filosofia deveria ter atingido, com seu fim, a suprema perfeição” (Op. Cit. 96)? Ou, mais ainda, quando em *A superação da metafísica*, o filósofo alemão fala que “Trata-se de uma expressão [a superação da metafísica] que, a bem dizer, provoca muitos mal-entendidos por não permitir que a experiência chegue ao fundo, somente a partir do qual a história do ser entreabre seu vigor essencial. Este fundo é o acontecimento apropriador em que o próprio ser se sustenta. A superação da metafísica não significa, de forma alguma, a eliminação de uma disciplina do âmbito da ‘formação’ filosófica”; e conclui mais adiante que “não devemos imaginar (...) que podemos ficar fora da metafísica. Depois da superação, a metafísica não desaparece” (Op. Cit. 61). tal digressão visa apenas apontar que o maior distanciamento que Derrida deseja empreender é, possivelmente, de seus contemporâneos franceses. Sobre isso, sugiro a leitura de “The problem of closure in Heidegger and Derrida”, de Simon Critchley (CRITCHLEY, S. *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. Indiana: Purdue University Press, 1999).

²⁷¹ Gramatologia, p. 06.

²⁷² Gramatologia, p. 06.

programa gramatológico

“O fim do livro e o começo da escritura” é a parte de *Gramatologia* em que Derrida apresenta o que é ainda chamado de um programa ou projeto para esta ciência da escritura, ainda que já se apresente a noção de *desconstrução* não como uma técnica, mas como algo que acontece.

O que o filósofo chama de *o problema da linguagem* diz respeito à questão mesma, que não é apenas uma questão entre outras. Nos últimos séculos, sobretudo na contemporaneidade, o abuso do termo “linguagem” e sua conseqüente banalização são sintomas de que este conceito não consegue mais dar conta de si mesmo, tendo como reação do pensamento o que Derrida chama de uma “inflação” deste signo. Tudo é linguagem, diz-se, testemunhando sua desvalorização: “a indolência do vocabulário, a tentação da sedução barata, o abandono passivo à moda, a consciência de vanguarda, isto é, a ignorância”²⁷³. E é nesta crise que o filósofo vê a “decadência” (entre muitas aspas) de uma época, indica que a era da voz, da presença e da linguagem *deve* terminar.

Mas não que tal seja o desejo de Derrida, a época *deve* terminar pois ela já comporta em si sua desconstrução, pois ela mesma, em nome dela, clama por sua suplantação, por justiça ao que ela não dá conta. Para ele,

A linguagem mesma acha-se ameaçada em sua vida, desamparada, sem amarras por não mais ter limites, devolvida à sua própria finitude [finitude] no momento exato em que seus limites parecem apagar-se, no momento exato em que o significado infinito que parecia excedê-la deixa de tranquilizá-la a respeito de si mesma, de contê-la e de *cercá-la*.²⁷⁴

De fato, o que Derrida pretende demonstrar é que, neste momento, encontram-se duas “feridas narcísicas” no conceito de linguagem: a primeira diz respeito ao seu próprio objeto, que parecia se encontrar “fora” da linguagem e que agora não se mostra senão como uma ilusão; a outra concerne à sua própria estrutura, ao “conceito de linguagem”, que começa a entrar em colapso.

Tal é a razão que fará Derrida dedicar-se a rascunhar (no mesmo movimento em que o rasura) um programa para uma gramatologia, repetindo uma

²⁷³ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 07.

²⁷⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 07.

vez mais o filósofo, “por um movimento lento cuja Necessidade mal se deixa perceber, tudo aquilo que (...) conseguia reunir-se sob o nome de linguagem começa a deixar-se deportar ou pelo menos resumir sob o nome de escritura”²⁷⁵, quase-conceito que, *em todos os sentidos*, compreende o conceito de linguagem. E sem a presença (que na verdade é a presença plena) de um “significante maior”, e, como vimos, apenas com a estrutura de significantes de significantes, sendo este movimento mesmo de diferenciação sua origem, presente-se, de acordo com Derrida, que tal origem “arrebata-se e apaga-se a si mesma em sua própria produção”²⁷⁶. Portanto, pode-se afirmar que, como origem an-árquica, a escritura apresenta-se segundo uma história sem história, em que não há sentido ou significado – e tal secundariedade que se creditava à escritura afeta desde sempre a noção de sentido, contamina-a “desde o *início do jogo*”²⁷⁷, pois não há significado que escape a este jogo infinito de reenvios ou remetimentos. Pode-se dizer que o programa de uma ciência do grama é um jogo, é o início de um jogo que Derrida empreenderia ao longo de toda sua escritura – e que vou agora tentar ilustrar.

o jogo

“O advento da escritura é o advento do jogo”²⁷⁸, diz Derrida, deste jogo que é, justamente, o infinito jogo de significantes de significantes de significantes... que se marcam como *rastro*. E tal jogo é o que se chama, por sinonímia de *desconstrução*:

apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranqüilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem. Isto equivale, com todo o rigor, a destruir o conceito de “signo” e toda a sua lógica. Não é por acaso que esse *transbordamento* sobrevém no momento em que a extensão do conceito de linguagem apaga todos os seus limites. Como veremos: esse transbordamento e esse apagamento têm o mesmo sentido, são um único e mesmo fenômeno.²⁷⁹

²⁷⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 08.

²⁷⁶ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 08.

²⁷⁷ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 08.

²⁷⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 08.

²⁷⁹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 08.

Este fenômeno nada mais é senão o movimento mesmo da escritura como arqui-escritura ou como “escritura primeira”, levando em conta todas as ressalvas que já se fez quanto ao uso dos termos “primeiro”, “original”, “fundamental” etc...

Pode-se tentar equacionar a terminologia derridiana, por enquanto, desta maneira: o que antes se chamava linguagem e que não dá conta do que “linguagem” quer dizer (o movimento sem fim e sem origem de remetimentos e deferimentos) é agora nomeado “escritura”; o que antes se chamava signo, com o fim da dualidade significante/significado, chama-se agora “rastro” ou “grama”; o que antes seria pensado como um “princípio produtor de diferenças”, mas que nada mais é que a diferencialidade mesma é a *différance*; e o pensamento que se atenta a este jogo da linguagem que é a escritura é o que se chama previamente “gramatologia”, sinônimo de “desconstrução”.

Em seu texto tão parafraseado, que utilizei como mote para penetrar o universo gramatológico, Paulo Cesar optou justamente para encerrar dedicando algumas palavras sobre o jogo como estratégia para se compreender o que seria a “escritura” como abalo da onto-teologia e da metafísica da presença – e tal abalo se dá na tentativa de não mais se pensar em termos de “ausência” ou “presença”, mas como “rastros”. Assim, “não se trata de um jogo de presença e ausência, mas sim de um jogo, ou melhor, de um conflito de rastros”²⁸⁰ e o pensamento que se pretende atento a esta impossibilidade, qual seja, a impossibilidade constitutiva de se pensar norteadada ou orientadamente, não pode ser mais um *pensamento orientado* – e “isto impede que se pretenda realizar uma ‘teoria’ do jogo, deste jogo aqui em questão, já que o que quer que se entenda, numa tal teoria, por ‘jogo’ já se inscreve, inevitavelmente no prévio jogo de rastros”. E, deste modo,

Não é mais possível pensar um lugar “fora” do jogo a partir do qual fosse possível um conhecimento do mesmo e, portanto, um controle da circulação de signos, dos sistemas de referência, da proliferação de discursos, da diferencialidade de rastros, dos reenvios sem fim entre estruturas significantes, enfim, da *virulência da escritura*.²⁸¹

Este imperativo desconstrutivo ordena-se frente à violência inerente que é constituinte da própria linguagem (e que se atente ao fato de que o privilégio da *phoné* e o conseqüente rebaixamento da escritura não é a única violência da

²⁸⁰ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 27.

²⁸¹ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a escritura”, p. 28. Grifo meu.

linguagem: toda a sua arquitetura conceitual é por si só violenta). E, para que se atente a este etnocentrismo lingüístico, que, como se verá mais à frente, constitui também um humanismo lingüístico, torna-se necessário, e inevitável, um pensamento que pense uma nova economia, bem diferente desta que dominou a história do mundo e, mais que isso, determinou o que é a história, o que é o mundo, o que está dentro e o que está fora da história, do mundo e da história do mundo, ou seja, de todas as distinções metafísicas impostas pela aparentemente ingênua e inconseqüente noção de linguagem.

Este *pensamento não orientado*, mas que é, sobretudo, um pensamento atento, lúcido, reconhece que seu discurso não se dá na enunciação, mas no corte, nas brechas de seu próprio discurso; é um pensamento lúcido também porque reconhece que seu lugar não está nem dentro nem fora da linguagem, mas na própria indecidibilidade de seu discurso; é um pensamento atento porque não se inaugura na renúncia nem se atém apenas à denúncia, mas vê na linguagem apenas um momento da escritura, um “modo essencial, mas determinado” e não sua totalidade ou originalidade; e é também um pensamento quase-crítico, pois, não obstante as reservas que fez e que fiz sobre os discursos apocalípticos e niilistas dos quais Derrida definitivamente se afasta, ele parte desde sempre da constatação de um fim: não de uma morte, pois já se sabe que em Derrida nada morre, mas conserva-se sempre na estrutura de a vida / a morte ou semi-luto ou sobrevivida (que tratarei bem mais adiante quando abordar a tradução), mas de um esgotamento – que vem a configurar a “morte do livro”.

Apesar das aparências, esta morte do livro anuncia, sem dúvida (e de uma certa maneira desde sempre), apenas uma morte da fala (de uma fala *que se pretende* plena) e uma nova mutação na história da escritura, na história como escritura. (...) “Morte da fala” é aqui, sem dúvida, uma metáfora: antes de falar de desaparecimento, deve-se pensar em uma nova situação da fala, em sua subordinação numa estrutura cujo arconte ela não será mais.²⁸²

Portanto, este *outro pensamento* demanda uma outra definição de linguagem, para que se faça justiça a este inominável ao qual pretende se referir, por amor e, além disso, por coerência. Deste modo, além de não orientado, vigilante, lúcido, a desconstrução é um pensamento extremamente coerente, que leva a coerência ao extremo, ao seu próprio limite. Se se toma por base o que se entende

²⁸² DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 10.

tradicionalmente por “linguagem”, entende-se por “escritura” isto e mais um *algo*, que na verdade é *o algo* que nunca será compreendido pela linguagem, mas que o *pro-grama* gramatológico pretende trazer para o pensamento. Contudo, para isso, é necessário afastar-se de qualquer espécie de pensamento humanista, pois, como se viu, se o ideal de presença e o privilégio da voz fazem parte da arquitetura etno-fono-falo-logocêntrica, este mesmo ideal está sempre preso a um humanismo, seja sob o modo de um antropocentrismo (a voz é sempre a voz humana) ou de um subjetivismo (a voz da consciência, que é sempre uma consciência – ainda que transcendental, absoluta, lógica ou mesmo ek-sistencial – referida ao homem, ao *subjectum* ou *Dasein*), o que, no final das contas, dá no mesmo. Enfim:

Antes mesmo de ser determinado como humano (...) ou como a-humano, o *grama* – ou o *grafema* – assim denominaria o elemento. Elemento sem simplicidade. Elemento – quer seja entendido como o meio ou o átomo irreduzível – da arqui-síntese em geral, daquilo que deveríamos proibir-nos a nós mesmos de definir no interior do sistema de oposições da metafísica, daquilo que portanto não *deveríamos* nem mesmo denominar a *experiência* em geral, nem tampouco a origem do *sentido* em geral.²⁸³

exorbitâncias

É em *Gramatologia* também que se vê o primeiro rascunho/rasura para “desconstrução”. Neste contexto de denúncia do privilégio da *phonè*, que é também o privilégio do *logos*, Derrida expõe as “razões” que comandam a desconstrução – e estas aspas indicam a necessidade de abandono desta palavra. Segundo ele, a “racionalidade” que comanda a escritura “não é mais nascida de um *logos* e inaugura a destruição, não a demolição, mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam da significação de *logos*. Em especial a significação de *verdade*”²⁸⁴.

Todas estas significações que orbitam em torno de verdade (e que geram todos os “centrismos” denunciados por Derrida) precisam ser *ex-orbitados*. Precisam, em outras palavras, assumirem a estrutura da disseminação, como se

²⁸³ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 11. Como se vê, é impossível, nos termos da desconstrução, se falar em sentido ou em experiência. Digo isto porque, uma vez mais, me surpreende a incapacidade de leitura de alguns filósofos que vêm em Derrida qualquer aspecto ontológico. Não há ontologia em Derrida; não há um *algo* definido ou não que é a *différance*; a *différance* não é uma terceira instância das oposições binárias da metafísica, ela é apenas uma marca diferencial que está presente em todas as oposições.

²⁸⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 13.

verá ainda neste capítulo, precisam de um pensamento, nestes termos, *exorbitante*, que ex-proprie toda possibilidade de órbita em torno de qualquer presença (seja a verdade, a *phonè*, o *logos*, o homem etc.). E tal é a “razão” que faz com que Derrida afirme que, neste sentido, o fonocentrismo se confunde com “a determinação historial do sentido do ser em geral como *presença*”²⁸⁵ – o que, ao contrário do que pode parecer, não significa abandonar a historicidade; ao contrário, o que a desconstrução pretende mostrar é que, de certo modo, a filosofia sempre suspendeu a história e buscou inaugurar uma nova época ainda não propriamente pensada (o que teve seu ponto máximo não em Hegel, mas em Heidegger). O que se pode fazer é entrever a clausura desta época, desta época da qual se faz parte, à qual se pertence (ainda que “os movimentos da pertença ou da não-pertença à época são por demais sutis”²⁸⁶), e manter-se vigilante com relação a esta clausura, que, como se viu, já traz consigo seu próprio abalo.

Neste momento de *Gramatologia*, mais precisamente a partir do tópico “O significante e a verdade”, começa-se a perceber melhor o que seria esta época do *logos* que configuraria a história da metafísica da presença. A época do *logos* é a época que rebaixou a escritura em detrimento do sentido da verdade representado em primeiro grau pela voz e, segundo Derrida, “organizou-se e hierarquizou-se numa história”²⁸⁷, a saber, a história da metafísica teológica fono-logocêntrica, em que o edifício conceitual, desde Platão a Saussure, nunca fora abalado – ainda que a lingüística de Saussure e Jakobson acredite que tenha rompido, por sua cientificidade, com o pensamento metafísico, mas, para Derrida, ainda representa “a metafísica na sua totalidade”²⁸⁸. Mas porque “teológica”? Pois a tentativa de manutenção, a todo custo, de um significado, de uma “essência”, de uma “inteligibilidade pura”, traz consigo o remetimento inevitável ao *logos* absoluto, ao verbo e à face de Deus.

Derrida objeta que não se trata de desfazer-se destas noções, “elas são necessárias e, pelo menos hoje, para nós, nada mais é pensável sem elas”, mas se trata de perceber que “o signo e a divindade têm o mesmo local e a mesma data de nascimento”, e que, por isso, “a época do signo é essencialmente teológica”. O que não quer dizer que ela já tem sua data de morte anunciada, seu “fim próximo”,

²⁸⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 15.

²⁸⁶ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 15.

²⁸⁷ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 15.

²⁸⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 16.

como diria Foucault. Talvez ela não *termine* nunca – e é Derrida quem frisa este termo – mas “sua *clausura* histórica está desenhada”²⁸⁹. E é dentro desta *clausura* que está a possibilidade de se pensar: a desconstrução não é um pensamento de ruptura, mas sim de *tensão*, comportando ao mesmo tempo o duplo gesto de ruptura e reinserção. A *suspeição* é assim lançada como um trabalho da desconstrução, como seu “estilo”:

No interior da clausura, por um movimento oblíquo e sempre perigoso, que corre permanentemente o risco de recair aquém daquilo que ele desconstrói, é preciso cercar os conceitos críticos por um discurso prudente e minucioso, marcar as condições, os meios e os limites da eficácia de tais conceitos, designar rigorosamente a sua pertença à máquina que eles permitem desconstruir; e, simultaneamente, a brecha por onde se deixa entrever, ainda inomeável, o brilho do além-clausura.²⁹⁰

Mas voltando à questão do significante, mais precisamente da exterioridade do significante, Derrida mostra que mesmo em Saussure, assim como em Husserl, esta alteridade estrutural (representada pela “exterioridade” ao par voz-sentido) é inseparável da noção de signo, e, assim, fundamental à nossa compreensão de linguagem. Notadamente, o filósofo quer deixar claro com isso que de modo algum, com sua *suspeição*, se pretende livrar-se do signo ou jogar fora toda uma época “passando para outra coisa”; ao invés disso, deve-se entender “outramente” o que é “época” e sua clausura, sem que se caia em qualquer espécie de relativismo. O que significa entender, ao longo disto que se chamou história da metafísica da presença, que “tudo o que funciona como *metáfora* nestes discursos [a escritura da verdade na alma, em Platão (*Fedro*, 278^a), o livro da natureza e a escritura de Deus medievais etc...] confirma o privilégio do *logos* e funda o sentido ‘próprio’ dado então à escritura”²⁹¹, qual seja, significante de significante, significante rebaixado pelo distanciamento da verdade.

Como se viu, o que é rebaixado é o quase-originário, o que deveria, em uma arquitetura clássica, anteceder aquilo do qual, de acordo com a tradição, é derivado. Esta quase-anterioridade metafórica será mais adiante explorada, no capítulo designado justamente à metáfora, mas há alguns aspectos que devo aqui adiantar para evitar mal-entendidos. Derrida diz que “é claro que esta metáfora

²⁸⁹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 16.

²⁹⁰ DERRIDA, J. *Gramatologia*, pp. 16-17.

²⁹¹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 18.

permanece enigmática e remete a um sentido ‘próprio’ da escritura como primeira metáfora”²⁹² e estas aspas no termo que apontaria a uma “propriedade” da escritura indicam justamente que a escritura seria uma espécie de “metaforicidade”, e não uma metáfora original como em Nietzsche; ela é uma referencialidade sempre aberta e sem origem. “Este sentido ‘próprio’”, prossegue, “é ainda impensado...”. E deste modo, “não se trataria, portanto, de inverter o sentido próprio e o sentido figurado, mas de determinar o sentido ‘próprio’ da escritura como a *metaforicidade mesma* [grifo meu]”²⁹³.

Esta aposta na metaforicidade é a tentativa de apontar a esta origem (anárquica) que não se sustenta na verdade. É a tentativa de mostrar que a escritura não pode ser *compreendida*, em nenhum dos sentidos deste termo: nem apreendida, nem aprisionada, nem nada que signifique circunscrição, circuncisão, castração etc. E, com isso, pode-se entender porque “o início da escritura” é “o fim do livro”: se a escritura, antes, era compreendida sob a forma de uma totalidade e de uma presença eterna, tal era a idéia do livro. No entanto, como diz Derrida, “a idéia do livro, que remete sempre a uma totalidade natural, é profundamente *estranha* [grifo meu] ao sentido de escritura”²⁹⁴, que, ao apontar para este indizível que é referencialidade aberta, e que por isso não possibilita nenhuma totalidade, remete a uma outra-origem, uma quase-origem completamente outra que a do *logos*. Desta maneira, “se distinguimos o texto do livro, diremos que a destruição do livro, tal como se anuncia hoje em todos os domínios, desnuda a superfície do texto. Esta violência necessária responde a uma violência que não foi menos necessária”²⁹⁵.

Parece inevitável que aqui, a escritura derridiana caminhe ao encontro do pensamento de Nietzsche – e ainda que estes aspectos sejam retomados mais a frente, não há como não abordá-los agora. Pensar contra o signo e em favor do *rastro*, ainda que não nestes termos, talvez tenha sido uma das tarefas nietzschianas. Isto porque o signo é sempre compreendido como uma unidade e não como um rastro – e pode-se claramente ver um empreendimento nietzschiano a fim de “libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação com referência ao *logos* e ao conceito conexo de verdade ou de significado primeiro,

²⁹² DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 18.

²⁹³ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 18.

²⁹⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 22.

²⁹⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 22.

em qualquer sentido em que seja entendido”²⁹⁶. Assim, se se pensar que o essencial do significado é sua relação com a presença, com a proximidade do *logos* como *phonè*, só se pode romper com esta idealidade presentificada se se começar a pensar o signo como uma coisa (sob rasura) mal nomeada. E é neste sentido que Nietzsche vai apresentar o texto como uma operação “originária” que não possui compromisso com o sentido ou com a verdade, e que, sobretudo (para, como propõe Derrida, “salvar Nietzsche de uma leitura de tipo heideggeriano”²⁹⁷), não se deixa compreender de modo ontológico, pois está para-além de qualquer compreensão do Ser – e tal é sua força, ou, como previne Derrida, “é impossível desconhecer mais a *virulência* do pensamento nietzschiano” se este for inscrito ou descrito sob qualquer teor ontológico. Nietzsche possibilita o *arrombamento* – a explosão necessária para que se entreveja a clausura; sem que se instaure, como se verá em “Os fins do homem”, em um autismo da clausura, como na ontologia heideggeriana, nem em um pensamento do fora, como a filosofia francesa contemporânea.

Tal arrombamento só se dá, como se verá no capítulo sobre a metáfora, pela questão do estilo. Não é um discurso contra a metafísica que vai arrombar a clausura, pois todo discurso anti-metafísico é sempre metafísico, já que prossegue falando o mesmo idioma da metafísica. Nietzsche não: ele cria uma nova língua e escreve novos textos – e, com isso, exige novos leitores, como foi Derrida.

Seu texto reclama enfim um outro tipo de leitura, mais fiel a seu tipo de escritura: Nietzsche *escreveu* o que escreveu. Escreveu que a escritura – e em primeiro lugar a sua – não está originariamente sujeita ao *logos* e à verdade. E que esta sujeição *veio a ser* no decorrer de uma época cujo sentido nos será necessário desconstruir.²⁹⁸

“fora”

A indicação primeira que deve vir à mente quando se fala, então, em uma gramatologia, é a de que, a partir do quase-conceito de escritura, dever-se-ia definir um campo gnosiológico ou epistemológico, como indica o sufixo “-logia”.

²⁹⁶ DERRIDA, J. *Gramatologia*, pp. 22-23.

²⁹⁷ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 23.

²⁹⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 23-24, ligeiramente modificado. Mais à frente, Derrida vai apontar a lingüística e a psicanálise como outros lugares em que atualmente este arrombamento tem mais condições de desenvolver-se.

Tarefa, portanto, paradoxal, se se defendeu até agora que a escritura não se sustenta sobre o *logos*. Mas, deste modo, como se pode pressupor que deva haver “regras” ou “normas” para esta ciência da escritura? Parafraseando *Paixões*, em que Derrida diz que se deve haver algum dever é o dever de não dever, pode-se ensaiar que se há uma norma ou regra, esta, então, consistirá em não se ater a normas ou regras; e, no entanto, esta é uma regra: “sua regra é que se conheça a regra, sem nunca se ater a ela (...), em respeito a ela”²⁹⁹. Em nome da Lei da escritura – que, como se verá bem adiante, consiste no “que haja lei” da Lei – deve-se conhecer a lei, suas normas, as regras do jogo, mas sem a pressuposta filiação partidária a essas regras, não por desrespeito ou falta de caráter; muito pelo contrário, por respeito à Lei mesma da alteridade, do impossível, do Outro.

Como disse, a leitura de *Gramatologia* é bem complicada, pois Derrida está ensaiando um projeto de antemão frustrado, fadado ao fracasso, e esta é sua possibilidade de sucesso, este é o modo que Derrida encontrou para, ele próprio, produzir seu *arrombamento*. O trecho abaixo é bem claro quanto a este paradoxal – mas, sobretudo, lúcido – projeto:

Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas. Se as habitam *de uma certa maneira*, pois sempre se habita, e principalmente quando nem se suspeita disso. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento da desconstrução é sempre, de um certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho. (...) Nenhum exercício está mais difundido em nossos dias do que este, e deveria poder-se formalizar as suas regras.³⁰⁰

Sempre se está, deste modo “dentro de”, e estando “dentro de” é que se pode produzir o abalo ou o arrombamento. Deste modo, Derrida encontra-se “dentro de” um projeto científico, portanto lógico. Isto o filósofo nunca negou; ao contrário, sua crítica a pensamentos como o de Foucault partem justamente desta pretensão de falar de um lugar “fora de”, como se se pudesse ingenuamente abandonar um solo. Ao decidir-se por empreender uma gramatologia, o que significa trazer o *rastro* para o pensamento, pensar o rastro “propriamente”,

²⁹⁹ DERRIDA, J. *Paixões*, pp. 14-15.

³⁰⁰ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 30.

Derrida inicia por abalar a própria “logia”, pois como se fundamentar uma ciência disto que “antecede”, e por isso escapa desde sempre, a ciência?

O segundo capítulo de *Gramatologia* principia por afirmar que a própria noção de ciência já nasceu de uma certa “época da escritura” e que, ao contrário do que as “logias” pretendem, a escritura sempre fora a “condição de possibilidade” da objetividade científica. Ou seja, “antes de ser seu objeto, a escritura é a condição da *episteme*”³⁰¹ (em termos mais atuais, poderia dizer que o impossível é a condição de possibilidade de todo possível, que é a indizibilidade da língua que possibilita a linguagem e que é a indecidibilidade dos conceitos que possibilitam a filosofia). Além disso, deve-se atentar ao fato de que a própria noção de “história” e de “historicidade”, que possibilitam que se pense em uma história das ciências ou do pensamento, também são inseparáveis da escritura: do mesmo modo, “antes de ser o objeto de uma história – de uma ciência histórica – a escritura abre o campo da história – do devir histórico”³⁰². Ciência *estranha*, portanto: ciência que causa estranhamento a qualquer ciência positiva ou clássica, que, ao contrário do que pretende Derrida, tratariam de reprimir esta espécie de questão.

A ciência da escritura deveria, portanto, ir buscar seu objeto na raiz da cientificidade. A história da escritura deveria voltar-se para a origem da historicidade. Ciência da possibilidade da ciência? Ciência da ciência que não mais teria a forma da *lógica* mas sim da *gramática*? História da possibilidade da história que não mais seria uma arqueologia, uma filosofia da história ou uma história da filosofia?³⁰³

Deve-se, pois, pensar no abandono (assumido desde sempre) do projeto gramatológico como um rompimento, por exemplo, mais especificamente, com o projeto fenomenológico, mas mais em geral, com todo projeto científico. Sua “ciência das ciências”, ao contrário de se tornar um pensamento lógico e transcendental, visa a romper com a cientificidade em nome das metaforicidade do pensamento: ao invés de uma arqueologia, uma an-arquia.

Contudo, isto não significa que o “gramatólogo” não deva se interrogar mais sobre a origem; ao invés disto, ele deve constantemente perguntar-se pela origem das coisas, dos conceitos, e, sobretudo, pela origem das origens, mas, sem

³⁰¹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 34.

³⁰² DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 34.

³⁰³ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 34.

a necessidade de encontrar respostas rapidamente, deve demorar-se nas questões, deve manter as questões “propriamente” questionadas, questões de questões: questões sem-resposta que (des)orientam o pensamento.

*

Uma das quase-questões diretrizes ou motes que Derrida toma para empreender sua gramatologia diz respeito ao que sua “ciência” pode esperar como auxílio da lingüística e, para isso, aproxima-se, como um exemplo privilegiado, do projeto lingüístico de Ferdinand de Saussure (pois se sua “ciência das ciências” é a gramatologia como ciência da escritura e a lingüística é a ciência da linguagem, é forçoso que ambas tenham ao menos um ponto em comum: a relação estreita entre escritura e linguagem). Alguma coisa já se antecipou deste debate, seja com Husserl ou mesmo com Saussure, mas prefiro seguir a linha de exposição derridiana para conseguir cumprir minha promessa de tentar dar conta deste projeto e, assim, seguir o fio da meada, isto é, o fio de Ariadne.

Assim, que se relembrem aqui alguns aspectos: antes de mais nada, deve-se atentar ao fato de que, tratando-se da lingüística de Saussure, “a cientificidade desta ciência comumente é reconhecida devido ao seu fundamento *fonológico*”³⁰⁴; além disso, ela determina a linguagem como uma unidade entre *phonè*, *glossa* e *logos* (na qual haveria um “dentro” da linguagem plena em que a palavra seria som e sentido e um “fora”, uma derivação que seria a escrita fonética, o “signo do signo” como diziam Aristóteles, Rousseau e Hegel). Entretanto, Saussure, por apresentar uma estrutura de pensamento completamente problemática com relação à tradição, inscreve sua lingüística geral em uma contradição: contradição esta que será interessante a Derrida e, mais precisamente, para o projeto gramatológico antes mesmo de ser chamado “desconstrução”.

Se a escritura é um quase-conceito que comporta e ultrapassa em seu transbordamento o conceito de linguagem, a gramatologia, do mesmo modo, é uma quase-ciência que abrigará e buscará trabalhar o próprio transbordamento que a lingüística geral de Saussure já comporta em si. E é isto que faz com que uma gramatologia deva principiar-se por seguir “em Saussure esta tensão do gesto e do

³⁰⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 35.

propósito”³⁰⁵, tensão intrínseca a uma ciência que se inaugura já tendo por certo a função “estrita” e “derivada” da escritura. Uma função estrita porque “a língua tem uma tradição oral independente da escritura”³⁰⁶ e derivada por ter uma função *representativa* exterior, gráfica, da unidade som-sentido (ou seja, um significante do significante com um conseqüente posicionamento na cadeia de significação mais afastado que o som do significado). Desta maneira, a lingüística saussuriana, ao contrário do que deseja, aliás, bem ao contrário, não é de modo algum uma *lingüística geral*, pois só concerne a um certo tipo de linguagem qual seja, a escritura fonética. Mais ainda, ela toma esta estrutura, etnocentricamente, como verdade para a escritura em geral.

Conseqüentemente, se antes se atentou ao fato de Saussure criar um esquema em que há um “dentro” e um “fora” da linguagem, quando se lê que “o objeto lingüístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; *esta última por si só constitui tal objeto*”³⁰⁷, conclui-se que à lingüística só interessa o “dentro”, a unidade fonológica e glossemática do signo. E, assim, o projeto saussuriano prossegue e realiza o projeto platônico-aristotélico de hierarquização e denúncia do perigo da escritura, no qual a escritura “será o fora, a representação exterior da linguagem e deste pensamento-som”³⁰⁸ e em que é necessário “crer que existe aqui um *dentro* da língua”³⁰⁹. Esta necessidade de uma aposta ou de uma crença no dentro da língua surge exatamente para, de início, aliviar as tensões do pensamento de Saussure, para tranquilizá-lo com relação a este “fora” perturbador. De acordo com Derrida, “a cientificidade da lingüística tem, com efeito, como condição, que o campo lingüístico tenha fronteiras rigorosas (...) e que, de uma certa maneira, sua estrutura seja fechada”³¹⁰. E, com isso, ao propor a escritura como representação exterior da língua, Saussure pretende que ela seja “por si, *estranha* ao sistema interno”³¹¹ da língua – e este estranhamento na língua deste “fora” que Saussure quer pasteurizar é

³⁰⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 36.

³⁰⁶ SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*, p. 35. Citado em DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 37.

³⁰⁷ SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*, p. 34. Citado em DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 37. O grifo é de Derrida.

³⁰⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 38.

³⁰⁹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 40.

³¹⁰ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 40.

³¹¹ SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*, p. 33. Citado em DERRIDA, J. *Gramatologia*, pp. 40-41. O grifo é meu.

justamente, para Derrida, o que há na língua e não pode deixar de haver. É por isso que Derrida se instaura na tensão do pensamento de Saussure, nestas brechas em que ele aponta o que seria um quase-fundamento da desconstrução – neste caso, o estranho – mas que depois Saussure termina por hierarquizar e menosprezar isto que há de mais interessante na escritura.

A metafísica sempre apostou nestes pares binários que implicam inclusão e exclusão, sempre buscou exorcizar os fantasmas e secar a umidade disto que é desde sempre contaminado: “externo/interno, imagem/realidade, representação/presença, tal é a velha grade a que está entregue o desejo de desenhar o campo de uma ciência”³¹². E, com seu projeto científico, Saussure termina por ser bem menos crítico e inquietante que Platão, por exemplo (como se verá em *A farmácia de Platão*). Em sua tentativa de proteger a qualquer custo o “dentro” da língua, Saussure acaba por desfazer-se, ou melhor, tentar desfazer-se, desqualificando, isto que ele acredita “fora” da língua. Mas então por que razão Saussure dedica-se a este “fora”? Para o lingüista, “conquanto a escritura seja, por si, estranha ao sistema interno (...) cumpre reconhecer a utilidade, os defeitos e os inconvenientes de tal processo”³¹³ – o que quer dizer que a escritura é um mal necessário, uma exterioridade como a de qualquer ferramenta que é necessária, mas que, neste caso, como se verá, pode apresentar-se extremamente “imperfeita”, “tecnicamente perigosa” e “maléfica”.

Neste ponto, segundo a atitude tipicamente baconiana, inicia-se a denúncia saussuriana da escritura no intuito de manter a “pureza” da língua da qual a escritura, por ser exterior, seria a contaminação.

É que se trata, mais do que delinear, de proteger e mesmo restaurar o sistema interno da língua na pureza de seu conceito contra a contaminação mais grave, mais páfida, mais permanente que não parou de ameaçá-lo, até mesmo alterá-lo, no decorrer do que Saussure quer, de qualquer forma, considerar como uma história externa, como uma série de acidentes afetando a língua, e lhe sobrevivendo *do fora*, no momento da “notação”³¹⁴, como se a escritura começasse e terminasse com a notação. O mal da escritura vem do fora (*ἐξωθεν*), já dizia o *Fedro* (275 a). *A contaminação pela escritura*, seu efeito ou sua ameaça, são denunciados com acentos de *moralista* e de *pregador* pelo lingüista genebrês.³¹⁵

³¹² DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 41.

³¹³ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 41.

³¹⁴ SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*, p. 34.

³¹⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, pp. 41-42, os grifos na última frase são meus.

Acentos moralistas e de pregador, exatamente como os exorcismos que denunciarei no primeiro capítulo, da moral pregadora que não suporta comportar em si a indecidibilidade mesma e que, hipocritamente, transfere-a, ou melhor, contra-transfere-a para o fora. E foi este “processo de heresia” que Derrida decide abrir (em todos os sentidos da abertura) que me seduziu e ao qual tento nesta tese fazer justiça – seguir este movimento “herético” que assume o “pecado da escritura”³¹⁶ como uma espécie de pecado original sim, mas sem nenhum pedido de absolvição, sem *mea culpas*; como um pecado doloroso, também, mas não no sentido do flagelo e sim de sua inevitabilidade, da possibilidade de apenas dizer “sim” a ele: e “pecar”.

Mas, como disse Derrida, se Platão denunciou a escritura como artificial, como uma violência em que um “fora” se introduz no “dentro”, Saussure vai bem mais além, sustentando que a escritura consiste em um *pecado* (pois, se para Kant e Malebranche o pecado seria uma “inversão das relações naturais entre alma e corpo na paixão”, aqui retrataria “a inversão das relações naturais entre a fala e a escritura”³¹⁷ – o que, para Derrida, não seria mera analogia, já que a letra e a escritura sempre estariam ligadas à noção de corpo, de sensibilidade e de matéria. Aliás, para Derrida, a própria hierarquização corpo/alma, bom como todas as outras, surgem do problema mesmo do pensamento com a escritura, que funcionaria como arque-metonímia de todas as exclusões, de tudo que se resolveu crer “de fora”). Mas Saussure não pára por aí, ele segue dizendo que a escritura, por ser matéria sensível e exterioridade artificial, não passa de uma *vestimenta* – pior ainda, uma *travestimenta*: “uma vestimenta de *perversão*, de desarranjo, hábito de *corrupção* e de *disfarce*, máscara de festa que *deve ser exorcizada*, ou seja, *conjurada* pela boa fala”³¹⁸.

Desta forma, uma ciência positiva deveria preocupar-se em restaurar a pureza da fala, rumo a uma origem anterior a esta história da queda que *perverteu* a relação entre dentro e fora, em defesa do “líame natural, o único e verdadeiro, o do som”³¹⁹. Saussure, assim, acredita em uma *natureza* pervertida, invertida, quando diz que “a imagem gráfica acaba por se impor à custa do som (...) e

³¹⁶ Sobre isso ver GRENHA, T. “Herança e escritura em cena: Freud em Derrida”. Dissertação de mestrado, PUC-Rio, 2004.

³¹⁷ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 42.

³¹⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 43, grifos meus.

³¹⁹ SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*, p. 35.

inverte-se a relação natural”³²⁰. E esta inversão se daria segundo uma “inclinação natural” à comodidade, à *facilidade*, que conduziria o homem a pecar, ou seja, à apegar-se à materialidade.

Malebranche explicava o pecado original, pelo descuido, pela tentação de facilidade e de preguiça, por este *nada* que foi a “distração” de Adão, único culpado diante da inocência do verbo divino: este não exerceu nenhuma força, nenhuma eficácia, pois *não* aconteceu *nada*. Aqui também [em Saussure], cedeu-se à *facilidade*, que curiosamente, mas como sempre, está do lado do artifício técnico e não na inclinação do movimento natural deste modo contrariado ou desviado.³²¹

No caso de Saussure, ou talvez, em termos psicanalíticos, no “caso Saussure”, a imagem gráfica representa a facilidade, mas, com isso, uma “natureza má” – posto que superficial e factícia – frente à boa e bela natureza da *phonè*, que se liga imediatamente ao *logos*: o “pensamento-som”.

A segunda parte da *Gramatologia*, que não tratarei nesta tese, abordará em especial uma leitura deste movimento em Rousseau, em que há uma “ruptura com a natureza”, uma “usurpação” do sentido primeiro da linguagem – sentido primeiro este que, “naturalmente”, é a voz. E Derrida, como fez antes ressoar Aristóteles e Platão, faz ressoar em Saussure a voz de Rousseau: se para o lingüista, “a palavra escrita se mistura [quer dizer, contamina] tão facilmente com a palavra falada de que é a *imagem* que acaba por *usurpar-lhe* o papel principal”³²², para Rousseau “a escritura não é senão representação da fala; é esquisito preocupar-se mais com a determinação da *imagem* do que com o *objeto*”³²³. Mas apesar de não poder me ocupar aqui de Rousseau, pode-se ver como Saussure dá continuidade a uma tradição que se inicia em Platão e prossegue com Aristóteles, Rousseau, Hegel e Husserl, mas como advertiu Derrida, de um modo excepcional e muito mais refinado, de um lado; mas também muito mais grosseiro o moralista de outro: a escritura é tratada como “promiscuidade perigosa”, “violência do esquecimento”, “dissimulação da presença natural”, “tirania”, “perversão moral”, “patologia”, “monstruosidade”, “catástrofe”, “usurpação” e “pecado”. Mas se esquece que a origem está desde sempre perdida, que ela nunca esteve lá, que

³²⁰ SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*, p. 35.

³²¹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 43.

³²² SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*, p. 34. Citado em DERRIDA, J. *Gramatologia*, p.

44. Os grifos são de Derrida.

³²³ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 44. Os grifos são de Derrida.

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 mais uma origem simples. Pois o que é refletido desdobra-se *em si mesmo* e não só como adição a si de sua imagem. O reflexo, a imagem, o duplo desdobra o que ele reduplica. A origem da especulação torna-se uma diferença. O que se pode ver não é uno e a lei da adição da origem à sua representação, da coisa à sua imagem, é que um mais um fazem pelo menos três.³²⁴

É nesse sentido que a preocupação da desconstrução não pode se sustentar apenas em inverter esta relação, em fazer a inversão da inversão ou desinvertê-la, como que “inocentando a escritura” deste seu pecado. Como disse, ou como devo ao menos ter dado a entender, a desconstrução é a assunção disto que é chamado de “pecado” na tentativa de mostrar que esta violência da escritura não é a corruptora de uma linguagem inocente e indefesa, mas em mostrar que “há uma violência originária da escritura” e que “a ‘usurpação’ começou desde sempre”³²⁵.

Tais preconceitos fazem com que Saussure, neste ataque à escritura, condene-a para fora de seu *Curso*. Ela não diz mais respeito à lingüística, mas à gramática, dos quais Saussure fala com tom de deboche devido a esta obstinação pela forma escrita que eles apresentariam³²⁶. Daí segue-se um rosário de amaldiçoamentos e moralidades que Derrida faz questão de transcrever, mas que não creio ser necessário aqui. O que me interessa nesta discussão é mostrar como a “reação” de Derrida já está implícita no próprio movimento de Saussure: não é à toa que, antes de iniciar suas análises, o lingüista se dedique ao *esclarecimento* sobre esta perigosa deformação; para ele, é preciso, antes de qualquer coisa, “desmontar a armadilha” na qual os gramáticos tendem a cair, em que “prefere-se então o apoio, ainda que enganoso, da escritura”³²⁷, e, assim, poder seguir tranquilamente seu *Curso*. Para ele, preferir este apoio da escritura é o pecado, é a facilidade de se ceder à *paixão*. Derrida frisa que é o apego à paixão da escritura que Saussure vai criticar como moralista e “psicólogo de velhíssima tradição”, em que a paixão é descrita como uma *tiranía*, neste caso a “tiranía da letra” que traduziria a dominação do corpo sobre a alma em um “perverso culto da letra-imagem” em vez de se erguer o altar ao verdadeiro Deus “pensamento-som”. E

³²⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*, pp. 44-45.

³²⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 45.

³²⁶ Ver DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 44, nota 2.

³²⁷ SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*, p. 42. Citado em DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 46.

esta “perversão do artifício engendra monstros. A escritura (...) participa da monstruosidade. É um afastamento da natureza”³²⁸. E um pouco mais adiante, o lingüista chegará a falar de um caráter – por ser ocasional, acessório e auxiliar com relação à fala – “parasitário” da escritura – e isto é o que *irrita* Saussure, mostrando-se completamente alérgico à alteridade. E Derrida indaga-se: “e o que é um parasita? E se a escritura fosse [e é] justamente o que nos obriga a reconsiderar nossa *lógica do parasita*?”³²⁹ – deixando já antecipar uma discussão futura que ainda empreenderia com Austin e que é um dos temas abordados em “Assinatura acontecimento contexto”, que será abordada no início do próximo tópico.

Mas Derrida não pretende repreender ou reescrever a lingüística geral sem um tom moralista, pois esta seria a atitude típica da filosofia, a de reescrever continuamente a história da metafísica como se dela não se fizesse parte. A desconstrução não pretende julgar as razões nem as entonações da lingüística geral, mas apenas mostrar como que, em continuidade à tradição (da qual Derrida faz parte e sem a qual ele não teria podido pensar o que pensou), mantém-se sempre um certo “preconceito cego” – e é com relação a esta cegueira que Derrida virá a se posicionar.

Preferiríamos colocar os limites [a limitação da lingüística saussuriana à fonética] e os pressupostos [a metafísica da presença, fonocêntrica, logocêntrica etc...] do que aqui parece óbvio e tem para nós as características e a validade da evidência. Os limites já começaram a aparecer: por que um projeto de lingüística *geral*, *relativo ao sistema interno em geral da língua em geral*, desenha os limites de seu campo dele excluindo como *exterioridade em geral*, um sistema *particular* de escritura [a escrita fonética], por importante que seja este, e, ainda que fosse *de fato* universal?

E logo adiante, completa:

Declaração de princípio, voto piedoso e violência histórica de uma fala sonhando sua plena presença a si, vivendo a si mesma como sua própria reassunção: autodenominada linguagem, autoprodução da fala dita viva [à qual a monstruosidade da escritura pode parecer comportar a morte e a desolação], capaz, como dizia Sócrates, de se dar assistência a si mesma, *logos* que acredita ser para si mesmo seu próprio pai, elevando-se assim acima do discurso escrito, *infans* e enfermo por não poder responder quando é interrogado e que, tendo “sempre necessidade da assistência de seu pai” (*Fedro* 275 d) deve pois ter

³²⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 47.

³²⁹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 66, grifo meu.

nascido de um corte e de uma *extirpação* primeiras, consagrando-o à errância, ao cegamento e ao luto³³⁰.

E este discurso enfermo, que não pode responder, é o discurso que sempre necessita de um outro que seja responsável e que, por conseguinte, responda por ele. Como em Lévinas, a verdadeira alteridade é aquela que não responde e que, por isso, convoca ao ato de responder-por exigido na responsabilidade³³¹. Já o outro discurso, o da violência não assumida, o da pretensa naturalidade ou pureza só consegue se sustentar em um movimento de defesa que exige a expulsão do outro – de *seu* outro, a escrita – lançando-o para o lugar do “fora”, que nada mais é senão o lugar “abaixo”.

Entretanto, assim como Husserl, quando dá a entender que esta usurpação, esta inversão não pode ser uma “aberração acidental”, Saussure aponta à crise do sentido que marcaria o transbordamento do conceito de linguagem, sua inadequação. Junto a Husserl, pode-se compreender que “a negatividade da crise [da crise do *logos*] não é um simples acidente”³³², mas, de modo sintético, uma exigência da própria linguagem, de suas brechas e espaçamentos que são sempre recalcados e expulsos para o fora-inventado. Mas a escritura está “dentro”, assim como tudo está “dentro”; a escritura é esta ausência, e ela expressa estas brechas que o discurso pretende amalgamar. Saussure quer evitar a virulência da escritura, pois ele sabe o fato de que, por dentro, em seu âmago (se há dentro ou âmago), a fala já está desde sempre contaminada por este vírus da depravação que é a escritura, desde sempre pervertida, desde sempre monstruosa, sem nenhum consolo ou porto-seguro que indique uma pura natureza ou presença a si da verdade. Para Derrida, esta lingüística geral pretende apontar a deformação da fala pela escritura – o que quer dizer denunciar o mal – e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, tentar provar que a língua falada independe da escritura, conferi-la uma liberdade que sempre se soube inexistente. Mas tal contaminação já está pressuposta desde sempre; a desconstrução já se encontra presente em seu “interior”:

³³⁰ DERRIDA, J. *Gramatologia*, pp. 47-48.

³³¹ Sobre isso, ver DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Ver também HADDOCK-LOBO, R. “O adeus da desconstrução: alteridade, rastro, acolhimento”.

³³² DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 49.

A natureza é afetada – de fora – por uma perturbação que a modifica no seu dentro, que a desnatura e obriga-a a afastar-se de si mesma. A natureza desnaturando-se a si mesma, afastando-se *de si mesma*, acolhendo naturalmente seu fora no seu dentro, é a *catástrofe*, evento natural que perturba a natureza, ou a *monstruosidade*, afastamento natural da natureza.³³³

Derrida acompanha até certo ponto as argumentações de Saussure. Ainda que veja o importante passo que o lingüista deu em sua teoria do significante, ele adverte quanto ao perigo do moralismo que acompanha sua teoria. Ou seja, Derrida mostra a beleza daquilo que Saussure denuncia como monstruoso e catastrófico. E é nesse sentido que posso admitir aqui que acompanho o mesmo movimento do texto derridiano: ao ver a indicação da periculosidade do termo “úmido” por Bacon (isto é, ao ler que o que necessita ser banido do vocabulário filosófico é “tudo o que se expande facilmente em torno de outro corpo”; “tudo que é em si mesmo indeterminável e não pode ter consistência”; “tudo o que facilmente cede em todos os sentidos”; “tudo o que facilmente se divide e se dispersa”; “tudo o que se une e se junta facilmente”; “tudo o que facilmente adere a outro corpo e molha”; “tudo o que facilmente se reduz a líquido, se antes era sólido”³³⁴), enxerguei nisto que é tido como nocivo ou danoso a estrutura mais “própria” do pensamento.

E as questões prosseguem ao se indagar onde reside o mal da escritura?; qual é seu caráter sacrílego?; porque esta beleza da anti-natureza, que na verdade é quase uma arque-natureza, já que só há efeitos, portanto artificios – e já que não há o fogo do conhecimento, mas apenas os fogos artificiais; se não há a plena presença a si da terra, nem a luz ativa, viva, do sol, mas talvez o úmido brilho, também artificial, da lua –, porque tal beleza é vista como uma deformação? Por fim, porque excluir a escritura do projeto lingüístico, destinando a ela um “compartimento especial”, como se ela fosse – e é – infecciosa? Porque mantê-la à distância?

As respostas a estas perguntas já se encontram desde o início colocadas, não propriamente respondidas. Mas já se apontou o caráter sempre infeccioso do pensamento, sempre úmido como o que se expande facilmente para outro corpo e contamina-o, como disse Bacon – desejo de fixidez, de permanência e de duração.

³³³ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 50.

³³⁴ BACON, F. *Novum Organum*, pág. 30.

Todavia, o grande equívoco de Saussure não consiste nesta sua moralidade. Na verdade, por mais que eu deva confessar o quanto fiquei chocado com os termos que o lingüista designou à escritura – e a confessa revolta que me tomou – sou obrigado a concordar com Derrida quando ele aponta que o erro de Saussure está em descrever a escritura como representação de algo natural, de uma coisa: a unidade do significante falado com o significado. “A escritura não é signo do signo, a não ser que afirmemos, o que seria mais profundamente verdadeiro, de todo signo”³³⁵. Como se viu, todo signo sempre remete a outro signo e, desta maneira, todo signo é signo de signo. E, assim, o problema não está fora, mas é constituinte do próprio discurso que o pretende extirpar – este é o “errante proscrito da lingüística”:

É no sistema de língua associado à escritura fonético-alfabética que se produziu a metafísica logocêntrica determinando o sentido do ser como presença. Este logocentrismo, esta *época* da plena fala sempre colocou entre parênteses, *suspendeu*, reprimiu, por razões essenciais, toda reflexão livre sobre a origem e o estatuto da escritura. (...) Mas, inversamente, conforme anunciamos mais acima, é justamente quando não lida expressamente com a escritura, justamente quando se acreditou fechar o parêntese relativo a este problema, que Saussure libera o campo de uma gramatologia geral. Que não somente não mais seria excluída da lingüística geral, como também dominá-la-ia e nela a compreenderia.³³⁶

“dentro”

“O fora é (“é”, sob rasura) o dentro”: assim se intitula a penúltima seção a ser analisada de *Gramatologia*, já preparando para a conclusão da primeira parte que tratará justamente da estrutura de “brisura” do pensamento. Se o tópico anterior tratava da aparente oposição entre “fora” e “dentro” tal como indicada pela tradição metafísica (científica, filosófica, lingüística...), agora Derrida pretende apresentar a intrínseca relação entre dentro e fora, a co-pertença destes dois “elementos” e a inevitável contaminação de um pelo outro, pois, como se acabou de ver, o que é chamado “fora” já está desde sempre “dentro”, contaminando-o desde sua origem sem-origem, como a contaminação constituinte de qualquer conceito pela alteridade (creditada sempre como “exterioridade”). E é por esta razão que a desconstrução não vem de “fora” para desconstruir os discursos, ela já

³³⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 52.

³³⁶ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 53.

está instalada em seu seio – e o gesto de Derrida consiste em apenas (o que não é nada simples) prestar atenção a esta “exterioridade” presente no interior dos textos que ele lê, manter-se vigilante com relação a estes espaçamentos que todo discurso possui, mas que pretende, de modo bem ou mal intencionado, esconder, excluir, reprimir, recalcar ou mesmo forcluir. E é nesse sentido também que Derrida diz que, em primeiro lugar, não há um “agente desconstrutor”, os próprios discursos já comportam em si sua própria desconstrução, já pedem-na, na verdade; além disso, é também por este motivo que Derrida diz que só se desconstrói o que se ama, pois só se irá repousar (sem repouso), se demorar em textos que se ama – e só por este amor se dá prosseguimento ao movimento de desconstrução interna do texto, o que significa fazer justiça ao texto, ser infiel a ele por fidelidade.

Assim, não seria estranho dizer que Derrida ama Saussure, que ama a lingüística geral, senão não dedicaria a ela a maior parte de sua obra mais importante. E aqui arrisco dizer que talvez Derrida seja o filósofo que mais amou a filosofia, e por isso a impossibilidade de se enclausurar no interior de seus textos, que são sempre uma remessa infinita a outros textos e outros autores, sem uma paragem e sem qualquer teleologia – e, talvez, mais ainda, o que mais amou o pensamento, com o duplo gesto de gentileza e rigor, de dureza e cordialidade inevitáveis em qualquer “amor louco”, que é o amor verdadeiro: Derrida amou *simplesmente*; amava o amor e o apaixonamento, e não se deixava filiar, ou melhor, *casar*, assumir um único parceiro e ser “feliz para sempre”. Este não é, de modo algum o intuito da desconstrução: há heranças assim como há paixões; não há filiação, um pai, um partido. Se a Lei é “que haja lei”, então o pai deve ser sempre uma palavra plural e o par nunca é composto de dois, pois está desde sempre contaminado pelo terceiro, como em Lévinas. Há parcerias, há encontros e arrebatamentos por movimentos, que nunca se tornam *pactos*; existem *contratos*, mas que já supõem desde sempre o perjúrio, a infidelidade e a “ingratidão exigida por toda Obra” (este termo é de Lévinas). Derrida, assim, *amou*: uns mais, outros menos, mas amou pensar e pensou por amor – a Heidegger, a Husserl, a Hegel, a Nietzsche, a Lévinas, a Platão, entre tantos filósofos, mas do mesmo modo a Freud e Lacan, a Artaud e Kafka, a Van Gogh e Borges, a Saussure. E é por este amor a Saussure que Derrida tenta dar continuidade ao movimento de desconstrução que a lingüística comporta. E, talvez, seja por este amor, por esta

paixão intensa, que alguns autores parecem conseguir tirar Derrida do sério: no caso de Saussure, por exemplo (no caso de *Saussure*, no *caso* Saussure ou no *seu caso* com Saussure), ao chamá-lo de moralista e pregador, o filósofo se mostra obviamente “decepcionado” com o lingüista, com “o propósito declarado de Saussure, quando ele expulsa a escritura para as trevas exteriores da linguagem”³³⁷ como se se perguntasse: “ele escreveu o que escreveu, tão lindamente, seduziu-me, e agora faz isso: exclui o que ele mesmo vislumbrou e o que me fez apaixonar-me por ele?”. Mas não sejamos ingênuos a ponto de acreditar que Derrida se comportaria como o marido ou a mulher que fora traído; ele conhece muito bem, talvez melhor que ninguém, a trama do pensamento que sempre se funda neste recalque, nesta violência. Ele próprio, Derrida – seu pensamento e seu nome próprio, que são inseparáveis – trai, perjura, dá a morte; mas, justamente por saber disto, por tentar ao máximo manter esta vigilância que nunca será perfeita, sem nunca desistir dela, a desconstrução tenta manter a sedução sedutora: sem desvendar o mistério, sem que acabe a transferência; e mantendo-se o segredo, preservando-o, faz-se justiça ao amor pelo amor, por amor.

E com (sua) relação a Saussure, isto fica bem claro quando Derrida alude à “tese do *arbitrário* do signo”, que, delineada antes pelo lingüista, traria consigo a impossibilidade mesma de distinguir entre signo lingüístico e signo gráfico, ainda que para o lingüista esta teoria só se aplique à relação natural entre os significantes fônicos e seus significados *em geral*. Para ele, a arbitrariedade do signo referir-se-ia apenas à necessidade de relação entre significantes e significados determinados, “*no interior* de uma relação pretensamente natural entre a voz e o sentido em geral”³³⁸. No entanto, se se desfaz esta hierarquia governada pelo “liame natural do som”, rompe-se toda hierarquização de significantes, e se se toma a noção de escritura como a duração mesma do signo, a significação (ainda que in-significante) do signo, então o que se entende por escritura passa a abarcar todos os campos dos signos lingüísticos, gráficos ou fônicos. O que Derrida mostra é que a própria noção de “arbitrário do signo”, ainda que circunscrita a uma especificidade, só é possível com e na escritura: qualquer diferença, qualquer par oposicional só é pensável porque há diferenças, ou melhor, há *différance*, a produção mesma de diferenças.

³³⁷ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 54.

³³⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 54.

A idéia mesma de instituição [“em que se considera a totalidade dos signos determinados, falados e *a fortiori* escritos, como instituições imotivadas”] – logo, do arbitrário do signo – é impensável antes da possibilidade da escritura e fora de seu horizonte. Isto é, simplesmente fora do próprio horizonte, fora do mundo como *espaço de inscrição* [grifo meu, salientando que a escritura refere-se ao “mundo” que é abertura à escritura], abertura para a emissão e *distribuição* espacial dos signos, para o *jogo regrado* de suas diferenças, mesmo que fossem fônicas.³³⁹

Portanto, em um primeiro momento de seu pensamento, Derrida parece apresentar a idéia de mundo como uma abertura espacial de significantes, significantes “mundiais”, disseminados e de modo algum meramente humanos: há escritura, independente do homem, há escritura entre os homens, mas entre os animais, e entre os homens e os não humanos em geral (e Derrida vai problematizar bastante esta idéia de “animal”, como se houvesse um algo determinado que é o homem e todo resto de existentes fossem sendo classificados com relação ao homem-padrão, o que seria, por si só, uma redundância). Ao contrário do que sugerem Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e mesmo Lévinas, com suas noções de “linguagem” (o que significa “linguagem humana”), a escritura rompe completamente com o humanismo e irrompe como *a quarta ferida narcísica do pensamento*.

Do mesmo modo que em Bacon, a exclusão saussuriana da escrita dá-se por se pensá-la como “imagem” – logo, como os “ídolos”, *eidola*, que desde a tradição hebraica devem ser destruídos, atestando cada vez mais o ideal de presença como uma teologia, como uma proximidade divina da voz da alma e o afastamento da imagem-corpo da escritura. Assim, definir a escritura como “imagem” é, como imediata conseqüência, determinar sua exclusão – o que recai, uma vez mais, sobre a não-aceitação da metaforicidade do pensamento, da imagem como quase-fundamento para todo pensar. Por seu caráter “úmido”, a escritura imagética vem justamente contaminar estas distinções epistemológicas e, mais ainda, qualquer epistemologia: estes novos índices (rastros, escritura, *différance*) oferecem “o meio seguro para encetar a desconstrução da *totalidade maior*”³⁴⁰, qual seja, a metafísica ocidental. E é por este motivo que “é preciso agora pensar a escritura como ao mesmo tempo exterior à fala”, já que não se trata

³³⁹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 54.

³⁴⁰ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 56.

mais de uma mera ilustração ou símbolo, e “mais interior à fala que já é sem si mesma uma escritura”³⁴¹, o que aponta de imediato à infinidade de remetimentos da cadeia de significantes (como significantes de significantes de significantes...), ou seja, à instância do *rastro* (ainda neste ponto nomeado “rastro instituído”).

Não se pode pensar o rastro instituído sem pensar a retenção da diferença numa estrutura de remessa onde a diferença aparece *como tal* e permite desta forma uma certa liberdade de variação entre os termos plenos. A ausência de um *outro* aqui-agora, de um outro presente transcendental, de uma *outra* origem do mundo manifestando-se como tal, apresentando-se como *ausência irreduzível na presença do rastro*, não é uma fórmula metafísica substituída por um conceito científico da escritura. Esta fórmula, mais que a contestação *da* metafísica, descreve a estrutura implicada pelo “arbitrário do signo”, desde que se pense a sua possibilidade aquém da oposição derivada entre natureza e convenção, símbolo e signo, etc. Estas oposições somente têm sentido a partir da possibilidade do rastro. A “imotivação” do signo requer uma síntese em que o *totalmente outro* [*tout autre*] anuncia-se como tal – sem nenhuma simplicidade, sem nenhuma identidade, nenhuma semelhança ou continuidade – no que não é ele. *Anuncia-se como tal.*³⁴²

E conclui, com quase-definições:

O rastro, onde se imprime a relação ao outro, articula sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como ente-presente a partir do movimento escondido do rastro. *É preciso pensar o rastro antes do ente.* Mas o movimento do rastro é necessariamente ocultado, produz-se como ocultação de si. Quando o outro anuncia-se como tal, apresenta-se na dissimulação de si. (...) O campo do ente, antes de ser determinado como campo de presença, estrutura-se conforme as diversas possibilidades – genéticas e estruturais – do rastro.³⁴³

Esta opção (sem escolha) por citar longamente o texto derridiano deu-se em função de minha absoluta incapacidade de *apreender* o rastro tal como descrito por Derrida. No capítulo sobre a alteridade esta discussão retornará e, tomando Lévinas como ponto de apoio, provavelmente me sentirei mais seguro em ensaiar mais linhas. Contudo, ao longo ainda da gramatologia, o rastro “aparecerá” inúmeras vezes, pois, como se antecipou, o “grama” nada mais é que um primeiro nome para “arqui-rastro” e “rastro”. Por conseguinte, seguindo a linha de exposição derridiana exaustiva, conquanto precisamente citada acima, esta “estrutura geral do rastro”, esta estrutura-sem-estrutura, já que o rastro é

³⁴¹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 56.

³⁴² DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 57, grifos meus.

³⁴³ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 57, grifo meu.

justamente o que desordena, desarranja, desestrutura estruturalmente, está inseparavelmente ligada a três aspectos, ou melhor, três acontecimentos: a estrutura da relação com o outro, o movimento da temporalização e a linguagem como escritura. Entretanto, esta “estrutura” do rastro impede que se pense sua “origem” em termos de “natureza” (e, muito menos em termos ontológicos, teológicos, epistemológicos ou mesmo lógicos), pois sua chamada “imotivação” está desde sempre “vindo a ser”. Daí o abandono do termo “rastro imotivado” e sua simplificação como “rastro” que, mais que o rastro imotivado, seria a “estrutura mesma” deste rastro. “Para dizer a verdade, não existe rastro imotivado: o rastro é indefinidamente seu próprio vir-a-ser-imotivado”³⁴⁴.

*

A (não)estrutura “rastro” (e não digo mais “do rastro”) é, de acordo com esta tríplice dimensão, da alteridade, da temporalidade e da metaforicidade, o que configurará o “jogo dos significantes”, como já se mencionou, como o “jogo do mundo”, em que mundo “representa” este infinito diferir da *différance*. A alusão a Nietzsche reaparece em torno do termo jogo, ainda que de esguelha, mas se sabe muito bem a importância do jogo para Nietzsche, herdeiro de Heráclito, no sagrado dizer “sim” da criança. Tal tema, no entanto, será especialmente acurado alguns capítulos à frente; não obstante, pode-se dizer que tal herança nietzschiana é o que permite Derrida denominar o “jogo” como “a ausência do significado transcendental como limitação do jogo, isto é, como abalamento da onto-teologia e da metafísica da presença”³⁴⁵.

Este abalo, sendo um abalo “em”, faz crer que a escritura não pode ser pensada como um jogo “de” linguagem, mas sim um jogo “na” linguagem, em que o jogo disseminante está desde sempre instalado “no interior” disto que se chama linguagem, mas que comporta bem mais do que diz ou que pensa (e Derrida lembra que, no *Fedro* (277 e), Platão condenava a escritura justamente por se tratar de um jogo – *paidia* – distinto da seriedade da fala). E, se como se viu, o mundo nada mais é que a abertura à escritura, uma abertura à abertura, ao incessante movimento de “estar-se sempre referido a”, este *jogo* que se viu antes

³⁴⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 58.

³⁴⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 61.

como o jogo dos significantes não pode ser pensado como mais um dos jogos presentes no mundo, como se fosse mais um remetimento entre outros remetimentos: o jogo ao qual Derrida alude é o “jogo do jogo”, a jogabilidade do jogo. Derrida diz: “é pois o *jogo do mundo* que é preciso pensar *primeiramente*: antes de tentar compreender todas as formas de jogo no mundo”³⁴⁶. O que quer dizer que antes de se pensar as problemáticas das dualidades metafísicas e suas hierarquizações (corpo/alma, sensível/inteligível, fora/dentro, empírico/transcendental etc.) deve-se pensar o “princípio” destas, qual seja, o rebaixamento da escritura desde o início do “jogo”, o jogo do “jogo metafísico”, que nada mais é senão um jogo de cartas marcadas, em que cada elemento já tem seu lugar bem delimitado e pretensamente muito fixo.

É por esta razão que uma gramatologia não pode sustentar-se no sentido de reabilitar a escritura nem em um ideal de inversão, pois “o fonologismo não sofre nenhuma objeção enquanto se conservam os conceitos correntes de fala e de escritura que formam o tecido sólido de sua argumentação”³⁴⁷. De modo diverso, é necessário para se pensar a desconstrução e este novo “conceito” de escritura que a chamada linguagem original ou natural nunca tenha existido – e, mais ainda, que ela nunca tenha sido desvirtuada, contaminada *a posteriori*, pois na realidade nunca foi indene, pura, intacta *antes* de ser tocada e parasitada pela escritura. E por um curto período, para diferenciar o seu “sentido” de escritura do tradicional, Derrida optará pelo uso (logo depois abandonado) de *arquiescritura*, que “não pode, nunca poderá ser reconhecida como *objeto* de uma *ciência*”. Assim, o projeto de uma gramatologia traz consigo seu próprio desmoronamento (e neste sentido pode-se mais uma vez louvar a coerência de Derrida em não cair nas armadilhas que ele aponta nos textos que lê) devido ao fato de que este seu objeto que não pode ser nunca objeto “é aquilo mesmo que não se pode deixar reduzir à forma da *presença*”³⁴⁸, que comanda toda objetividade e toda relação gnosiológica, devendo-se aqui abrir, isto é, arrombar um novo domínio.

Neste momento, chega-se à definição de *arquiescritura* como o movimento da *différance*, como uma espécie de “arqui-síntese irreduzível abrindo ao mesmo tempo [em] uma única e mesma possibilidade a temporalização, a relação ao outro

³⁴⁶ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 61.

³⁴⁷ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 69.

³⁴⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 69.

e a linguagem” e que “não pode, enquanto condição de todo sistema lingüístico, fazer parte do sistema lingüístico ele mesmo, ser situado como um objeto em seu campo (o que não quer dizer que ela tenha um lugar real *alhures*, num *outro sítio* determinável)”³⁴⁹. Ou seja, se antes, no tópico anterior, Derrida dedicara-se a mostrar como o “fora” da linguagem encontrava-se na verdade em seu âmago, desconstruindo assim a noção de “fora”, agora ele mostra que este “dentro” também é bastante complicado, pois não quer dizer “no interior de”, “contido em”, mas que se sente seus efeitos “no” movimento da linguagem – “no” jogo mesmo. A metafísica tem dificuldades – e creio eu que uma incapacidade – em compreender porque, de acordo com Derrida, “o nome de escritura permanecia neste X que se torna tão diferente do que sempre se denominou ‘escritura’”³⁵⁰. Este é o “X” da questão que é tão fugidio, tão insuportável que a metafísica, para manter-se *propriamente* viva tenta a todo custo abafar. Mas sabemos que ele “está” lá, ainda que sob a forma de rastro, como a umidade que a filosofia tanto renega, mas que a literatura parece admirar e desejar. Tal passagem de *Gramatologia* fez-me pensar de imediato e novamente na *Água Viva* de Clarice Lispector:

Tenho que interromper pra dizer que ‘X’ é o que existe dentro de mim. ‘X’ – eu me banho nesse isto. É impronunciável. Tudo que não sei está em ‘X’. A morte? A morte é ‘X’. Mas muita vida também pois a vida é impronunciável. (...) O instante impronunciável. Uma sensibilidade outra que se apercebe de ‘X’.³⁵¹

Permito-me mais esta alusão à Clarice, pois a admiração de Derrida pela literatura, como se verá, vem do fato de que ela assume que sua estrutura é constituída pelo “como se”, admite e, mais ainda, opera em suas brechas; sabe que o instante é impronunciável, mas que não é por isso que se deve parar, e que, pelo contrário, é por isso mesmo que se deve escrever. Assim Derrida também pensa a escritura, não só a sua, mas “a” escritura que acolhe todas as formas de escritura “no mundo”: a literária, a científica, a filosófica etc.

Ainda além disto, esta “sensibilidade outra” que se apercebe da escritura vai, tanto segundo Clarice como Derrida, levar a uma nova maneira de se pensar a “experiência”. No entanto, de modo diverso a Clarice e a Guimarães Rosa, como

³⁴⁹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 73.

³⁵⁰ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 74.

³⁵¹ LISPECTOR, C. *Água viva*, pág. 73.

tentei apresentar brevemente nas noções de aprendizagem e de travessia, a desconstrução deve prescindir de um ideal de presença ou de contato com as “coisas mesmas”. Para Derrida o conceito de experiência é bastante “embaraçoso”, e tal é o fato que o faz optar por utilizá-lo sob rasura. “Experiência”, diz Derrida, “sempre designou a relação a uma presença, tenha ou não esta relação a forma da consciência”³⁵². Portanto, no campo da arqui-escritura, é necessário que isso seja pensado de outra forma que não a de uma “vivência”, de um “contato”, de uma “visão” ou mesmo um “chamado”, mas, reaproximando de Riobaldo e Lorelei, de uma certa *aprendizagem* e de um *enveredamento*: nos termos derridianos, de um *percurso*; nos termos de Paulo Cesar, de *trilhas*³⁵³. Tal *rastreamento*, destarte, nada mais é que uma certa experiência rasurada do rastro, disto que não é presença nem ausência, mas que produz efeitos, que produz o “próprio” jogo.

E mais uma vez, ao afastar-se de uma presença, afasta-se também de uma certa compreensão de história, de uma nostalgia da origem:

O rastro não é somente a desapareção da origem, ele quer dizer aqui (...) que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstruída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou arqui-rastro. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói seu nome e que, se tudo começa pelo rastro acima de tudo não há rastro originário.³⁵⁴

Desta maneira, enquanto se mantiver a noção de experiência atada a de presença, jamais se conseguirá pensá-la sob o traço do rastro. E tal paragem é fundamental à

³⁵² DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 74.

³⁵³ Remeto aqui à primeira nota do texto “Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução”, de Paulo Cesar Duque Estrada (em *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004). Cito diretamente a passagem: “Os termos ‘trilha’ e ‘trilhar’ comportam vários sentidos que, reunidos, podem prestar a uma caracterização da condição intrínseca ao pensamento desconstrucionista. De acordo com o *Moderno Dicionário Michaelis da Língua Portuguesa*, interessa-nos frisar, para *trilha*, os seguintes sentidos: 1. ‘rasto ou vestígio que uma pessoa ou um animal deixa no lugar por onde passa’; 2. ‘caminho, senda, trilho, vereda’; 3. ‘caminho a seguir’; 4. ‘exemplo, norma trilhada’; 5. ‘ato ou efeito de trilhar’; e, para *trilhar*: 1. ‘bater, pisar’; 2. ‘marcar com o trilho; percorrer deixando assinalado por indicações, rastros, vestígios, etc.’; 3. ‘seguir (caminho, norma)’; 4. ‘abrir, sulcar’; e 5. ‘contundir, magoar: *trilhar um pé*. *Trilhar o termo da vida*: estar em risco de morrer. *Trilhar vereda*: fazer caminho’. De um modo oblíquo, que é o único possível aqui, tentaremos situar esta condição de fazer caminho, de abrir trilhas para seguir na trilha, o que nunca se faz sem correr riscos, como aquela em que sempre e já nos encontramos, qualquer que seja o âmbito trilhado” (pág. 33).

³⁵⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 75.

desconstrução, pois apenas deste modo pode-se pensar de outro modo a diferença: a relação com o outro, a temporalidade e a escritura – e, neste sentido, o rastro é a *différance*, “não é mais sensível que inteligível, e ela permite a articulação dos signos entre si”³⁵⁵, permite, enfim, o *jogo*.

Tomadas estas precauções, deve-se reconhecer que é na zona específica desta impressão e deste rastro, na temporalização de um *vivido* que não é nem *no* mundo nem num “outro mundo”, que não é mais sonoro que luminoso, não mais *no* tempo que *no* espaço, que as diferenças aparecem entre os elementos ou, melhor, produzem-nos, fazem-nos surgir como tais e constituem *textos*, cadeias e sistemas de rastros. Estas cadeias e estes sistemas podem-se desenhar somente no tecido deste rastro ou desta impressão.

E conclui:

A diferença inaudita entre o aparecendo e o aparecer (...) é a condição de todas as outras diferenças, de todos os outros rastros, e *ela já é um rastro*. (...) *O rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar mais uma vez, que não há origem absoluta do sentido em geral.* (...) [e, por todos estes motivos] *nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo.*³⁵⁶

a “*brisura*”

De acordo com esta quase-lógica do rastro, este “indecidível” seria a possibilidade de articulação entre o vivo e o não-vivo, entre o sensível e a idealidade, entre o “mundo” e o “vivido”; ou seja, a possibilidade mesma de *articular*. Sem que se busque fazer esta “experiência”, permanecer-se-á sempre preso a alguma hierarquização, algum rebaixamento, alguma exclusão. É, deste modo, um quase-conceito *ético* por excelência: só ele permite entrever o corte, a fenda que, na realidade, é a escritura. E, como termina o segundo capítulo da *Gramatologia*, este outro modo de articulação se dá sob a forma de uma “*brisura*”.

Em nota de rodapé, os tradutores brasileiros da obra Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro propõem a não tradução literal da palavra francesa “*brisure*”. Segundo eles, “como se vê da definição transcrita em epígrafe pelo Autor [e eu não entendi o porque desta maiusculação], esta palavra possui um

³⁵⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 77.

³⁵⁶ DERRIDA, J. *Gramatologia*, pp. 79-80.

duplo sentido, de que nem *rotura* nem *juntura* (alternativas estudadas, entre outras) dariam conta”³⁵⁷. Reproduzo abaixo a epígrafe escolhida por Derrida:

Vós sonhastes, suponho, encontrar uma única palavra para designar a diferença e a articulação. Folheando ao acaso o *Robert*, quiçá eu a encontrei, desde que se jogue sobre a palavra, ou antes, que se indique o seu duplo sentido. Esta palavra é rotura [*brisure*]: “– Parte fragmentada, quebrada. Cf. brecha, fratura, fenda, fragmento. – Articulação por charneira de duas partes de uma obra de carpintaria, de serraria. A rotura de uma veneziana. Cf. junta”. (Roger Laporte, *Carta*)³⁵⁸

Como um *dom*, Roger Laporte aponta o sonho de encontrar esta palavra para designar a diferença e a articulação, a junção na disjunção, e, desta maneira, a palavra inexistente na língua portuguesa “brisura” é enxertada na desconstrução (e, aliás, o enxerto é certamente uma das estruturas mais fundamentais ao pensamento derridiano, como pode ver-se na seguinte passagem de “*Il faut bien manger*”: “Eu lembro de passagem que *a questão do enxerto* em geral sempre foi – e tematicamente desde o começo – essencial à desconstrução do falocentrismo”³⁵⁹). Por conseguinte, com este enxerto, posso principiar por afirmar, já neste estágio de minha escrita, que aos que conhecem a obra derridiana pode parecer familiar a afirmação de que esta se constitua justamente *nestas e por estar* brisuras: se todo pensamento é um *constructo*, e por isso mesmo falível, a *Necessidade* de uma desconstrução, como já se viu, encontra-se presente no próprio corpo constituinte de qualquer pensamento, posto que ele é composto também destas brechas, fragmentos e fraturas que nossos *constructos* pretendem dissimuladamente amalgamar, não assumindo sua constituição *por e nestas* brechas e apresentando uma falsa coesão, uma unidade ingênua ou maldosamente proclamada. Deste modo, um pensamento vigilante – que não se pretende ingênuo nem perigoso – deve assumir como sua estrutura mesma estas brisuras, deve apontá-las, destacá-las e torná-las o motor mesmo de seu próprio *constructo*.

Mais que isso, a brisura assumida como elemento constituinte do pensamento é uma chance de se escapar, ou ao menos enfraquecer o dualismo metafísico. Vê-se isso, por exemplo, quando, em *Gramatologia*, o termo brisura é introduzido como subtítulo do segundo capítulo, seguindo-se aos anteriores “o

³⁵⁷ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 80.

³⁵⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 80.

³⁵⁹ DERRIDA, J. “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, in: *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992, p. 298.

fora e o dentro” e “o fora é (sob rasura) o dentro”. Uma brisura é fora e dentro, e nunca fora *ou* dentro, é presença e ausência, vida e morte etc. E não é por acaso que nesta seção Derrida desenvolve o quase conceito “rastro”. A presença-ausência do rastro é apresentada, justamente, através de uma brisura. Derrida diz aproximar seu conceito de rastro do desenvolvido por Lévinas em “O rastro do outro”, artigo que veio depois a compor sua obra *Humanismo do outro homem* e que será estudada no primeiro capítulo da segunda parte. Mas que se tente compreender, nas palavras de Derrida, a estrutura constituinte desta brisura: Tal herança (dos então atuais escritos de Lévinas) compõe sua crítica à ontologia heideggeriana, apresentando a relação com o terceiro como relação “à alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada, da presença”³⁶⁰. Entretanto, Derrida adverte que esta noção

colocada aqui, e não no pensamento de Lévinas, de acordo com uma intenção heideggeriana (...) significa, por vezes para além do discurso heideggeriano, o abalamento de uma ontologia que, em seu curso mais interior, determinou o sentido do ser como presença e o sentido da linguagem como continuidade plena da fala³⁶¹.

Ou seja, a noção levinasiana, formulada contra Heidegger, é utilizada por Derrida na perspectiva heideggeriana para que, assim, se ultrapasse o pensamento heideggeriano e se faça de fato justiça a Levinas.

Interpretações errôneas desta estrutura derridiana têm dado margem a inúmeros textos que se dedicam à proliferação de uma espécie de “picuinha filosófica”, em que o autor apenas se dá ao trabalho de “colocar em um ringue” as correntes filosóficas, apontando o que este disse daquele sem se posicionar frente aos textos nem assumir seu próprio texto como parte desta “trama”. Um exemplo atual desta atitude é o encontrado nos textos de Robert Bernasconi, em que o “disse-me-disse” (dito desconstrucionista) não alcança, de modo algum, a perspectiva ético-política que diz apresentar³⁶². E se há algo que Derrida herda de

³⁶⁰ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 86.

³⁶¹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 86.

³⁶² Entre alguns exemplos, em que isso parece bem mais sutil, saliento “Seeing double: Destruktion and Deconstruction” em que o autor citado tece uma querela entre Derrida, Gadamer, Heidegger e Nietzsche, mostrando como cada um mal-compreendeu o outro, aproximando-se de uma *Soap opera* no melhor estilo americano (BERNASCONI, R. “Seeing double: Destruktion and Deconstruction”, in: MICHELFELDER, D.P., PALMER, R.E. *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*. New York: SUNY Press, 1989).

Nietzsche é seu martelo. Pensar, para Derrida, é tomar posições e, nesse sentido, também para ele não haveria saber desinteressado. Mais ainda, como Nietzsche, o saber que se diz desinteressado é o mais perigoso, mais violento. Isso é o que leva Derrida a afirmar que “todo e qualquer colóquio filosófico tem necessariamente uma significação política”³⁶³. Assim, o caráter “político” da brisura consiste em não se encerrar em uma exegese cega de textos, formando os chamados especialistas, nem ficar “de fora” atirando pedras na tradição: nem autismo, nem um sádico voyeurismo.

Neste ponto parece-se tangenciar uma das brisuras fundamentais da desconstrução (se é que se pode assumir qualquer caráter de fundamentalismo no pensamento derridiano). De qualquer forma, esta brisura especial envolve os nomes próprios de Nietzsche e Heidegger e diz respeito às estratégias do pensamento com relação à tradição filosófica. E é a ela que se tomará como metonímia para entendermos a própria “brisuridade” do pensamento.

Muitas são as influências nietzschianas da desconstrução, tantas que sequer cabe, aqui, nomear, como me indicou a atenciosa amiga e cuidadosa leitora Mônica Cragolini. Exemplos disso encontram-se tanto em pesquisas que visam a ressaltar certo caráter “negativo” no pensamento de Derrida como em leituras que preferem salientar a estilística nietzschiana que Derrida teria herdado. Não podendo aprofundar aqui esse aspecto, toma-se por pressuposto que estas análises desenvolvidas por Derrida, sobretudo em *Éperons, os estilos de Nietzsche*, também se encontram ainda em germe nos dois textos de que ecoarão agora: *Gramatologia* e “Os fins do homem”.

*

Ressoando o que se falou da metaforicidade mesma em *Gramatologia*, também “Os fins do homem”, em sua conclusão, ao apontar para a *mudança de terreno* que se mostra necessária, Derrida diz: “porque é de uma mudança de ‘estilo’, dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural”³⁶⁴. Metaforicidade mesma e mudança de estilo: temas que Derrida desenvolveria posteriormente, mas que já se mostravam

³⁶³ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 178.

³⁶⁴ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 177.

fundamentais aos escritos derridianos da década de sessenta. Temas que poderiam, de certa forma, classificar Derrida como um nietzschiano. E talvez ele o tenha sido, talvez o maior nietzschiano de todos seus contemporâneos – menos por ser um leitor de Nietzsche, ou um especialista, mas mais por assumir em seu pensamento a infidelidade que a obra nietzschiana comanda. Se Nietzsche afirmara não querer seguidores, é na infidelidade que se faz justiça. E em uma infidelidade *por amor* e não por um mero desejo parricida. Como se afirmou antes, o caráter político da brisura consiste na única forma de se conseguir fazer justiça às coisas, aos autores e à tradição que se herda e a que se ama. Dar continuidade ao projeto nietzschiano, assim, consiste em *ser* e *não ser* fiel a Nietzsche, ou como definiu Derrida, em “Os fins do homem”, “significa dizer que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente”³⁶⁵.

Aqui, de fato, alcança-se a brisura, pois Derrida, logo após esta explicação, retoma a já mencionada necessidade de uma *mudança de terreno*. Mas dois anos antes, pois “Os fins do homem” data de 1968 e *Gramatologia* de 1966, Derrida já antecipava o enigma que envolve os nomes de Nietzsche e Heidegger. Além de atribuir a Nietzsche a radicalidade de uma nova concepção de *diferença*, Derrida diz que

Nietzsche, longe de permanecer *simplesmente* (junto a Hegel e como desejaria Heidegger) na metafísica, teria contribuído para libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação com referência ao *logos* e ao conceito conexo de verdade ou de significado primeiro³⁶⁶.

Também neste momento, como em alguns outros, Derrida busca “salvar Nietzsche de uma leitura do tipo heideggeriano”³⁶⁷ em que se insistiria somente em uma *inversão* da metafísica. Derrida – e neste empreendimento não pareço me cansar em unir-me a ele – aposta no *deslocamento* que o pensamento nietzschiano pode provocar. Mais que inverter, é preciso que se mude de terreno, que se *transvalore*, como se viu³⁶⁸. Para isso, entretanto, para tal deslocamento, a inversão passa a ser um primeiro momento necessário. Antes de se deslocar a discussão para outro

³⁶⁵ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 176. Todos estes aspectos concernentes à estilística, à linguagem e à metafísica serão retomados cuidadosamente nos capítulos da segunda parte, nos quais Nietzsche já promete ser um dos grandes interlocutores.

³⁶⁶ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 22-23.

³⁶⁷ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 23.

³⁶⁸ Sobre isso, ver a definição de Roberto Machado para a transvaloração de todos os valores apresentada na página 18.

nível (para-além da metafísica ou para uma outra metafísica, nesse caso mais enfraquecida), é necessário que se denuncie o pólo vigente: seja como fez Nietzsche, na denúncia da razão, no desprezo ao espírito, para que se afirmasse as entranhas e o desejo, seja na denúncia derridiana de um falo-fono-etnolinguocentrismo.

Apesar de algumas leituras nietzschianas darem realmente margem à crítica heideggeriana (o que se discutirá logo em seguida), uma leitura *justa* de Nietzsche não o colocaria de modo algum nesse lugar. Se a leitura de Heidegger é arbitrária e injusta, as respostas a ela também são: o estilo, como disse Derrida, “que domina atualmente na França” da década de sessenta³⁶⁹ também teria seus grandes riscos. Alguns elementos aqui parecem compor nosso enigma: Nietzsche é um pensador da diferença e Derrida herda dele a necessidade de *deslocamento*, que, como se mostrou, pode ser atribuída a uma nova estilística e a assunção da linguagem como metaforicidade; mas a noção derridiana de *différance*, como sabemos, é herdeira da diferença ontológica de Heidegger (pois foi a partir da distinção entre o *Ser* e os *entes* que Derrida desenvolveu sua noção disto que seria como que uma infinita diferencialidade). E aqui temos o impasse: situando-se na França, numa época em que o pensamento heideggeriano e o nietzschiano pareciam não se tocar de modo algum, como Derrida localizar-se-ia nessa brisura?

Uma das críticas que muito se fez a Derrida (sobretudo Luc Ferri e Alain Renault) foi a de que ele seria apenas um heideggeriano com estilo (Derrida = Heidegger + estilo de Derrida³⁷⁰), e isso se deve em muito, em um tempo em que se evitava ler Heidegger na França, ao fato de Derrida afirmar que é graças a este pensamento, o de Heidegger, “que, mais tarde, poderemos tentar fazer comunicarem-se a *différance* e a escritura”³⁷¹. Aqui, contra Nietzsche lido como um “pensador do fora”, Derrida diz: “a hesitação destes pensamentos (aqui, os de Nietzsche e Heidegger) não é uma incoerência. (...) Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas”³⁷². E talvez aqui se localize a mais radical crítica de Derrida a certas leituras empreendidas por seus contemporâneos franceses: para Derrida não há *o fora*, sempre se habita estas

³⁶⁹ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 176.

³⁷⁰ FERRY, L., RENAULT, A. *O pensamento 68*. São Paulo: Ensaio, 1988.

³⁷¹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 30.

³⁷² DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 30.

estruturas da metafísica, principalmente quando nem se suspeita disso. Desta forma, este empreendimento da desconstrução, que é heideggeriano e é nietzschiano ao mesmo tempo em que se mostra como uma crítica a Heidegger e Nietzsche, funciona “operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos”³⁷³.

Em “Os fins do homem”, este trabalho de estilo heideggeriano-nietzschiano fica mais claro. Ao falar do *padrão estratégico* assumido por seu pensamento, Derrida assume esta brisura:

um abalo radical só pode provir de um certo *fora* (...). Mas a ‘lógica’ de toda a relação com o fora é muito complexa e surpreendente (...). Tendo em conta estes efeitos do sistema, não resta mais, do dentro onde ‘nós somos’ [ou estamos], do que a escolha entre duas estratégias³⁷⁴.

Derrida define então a primeira estratégia como uma abordagem tipicamente heideggeriana. Esta se consistiria em “tentar a saída e a desconstrução sem mudar de terreno, repetindo o implícito dos conceitos fundadores e a problemática original, utilizando contra o edifício os instrumentos ou as pedras disponíveis na casa”³⁷⁵. Há, contudo, um risco: assim, pode-se confirmar, consolidar ou *superar* continuamente “numa profundidade sempre mais segura” o que se pretende destruir. Derrida afirma que “a explicitação contínua em direção à abertura corre o risco de se afundar no autismo da clausura”³⁷⁶.

Por outro lado, a outra estratégia, de estilo dominante na França de sua época, seria herdeira de uma postura nietzschiana (e cabe aqui ressaltar que Derrida em nenhum momento se refere a uma postura de Nietzsche, mas aponta a leituras de seus contemporâneos franceses, justamente porque, e antecipo a hipótese, a postura nietzschiana, na leitura de Derrida, seria justamente a de permanecer na brisura, provocando assim o deslocamento e não apenas a inversão, assumindo este lugar que não é fora nem dentro porque é fora e dentro). Tal empreendimento contemporâneo francês, então, consistiria em “mudar de terreno,

³⁷³ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 30.

³⁷⁴ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 176.

³⁷⁵ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 176.

³⁷⁶ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 176.

de maneira descontínua e irruptiva, instalando-se brutalmente fora e afirmando as rupturas e as diferenças absolutas. (...) Habitando mais ingenuamente, mais estreitamente do que nunca, o dentro do qual se deseja desertar”³⁷⁷.

Se a desconstrução heideggeriana, a que desconstrói no aprofundamento, conduz o pensamento ao “autismo da clausura”, a desconstrução francesa contemporânea conduziria a uma cegueira. É claro, para Derrida, que “a simples prática da língua reinstala continuamente o ‘novo’ terreno sobre o solo mais antigo”³⁷⁸, mas, ao mesmo tempo, Derrida constantemente afirma a necessidade de *mudança de terreno*. Como, então, mudar de terreno sem que se opte pelo ingênuo e cego *fora*? Talvez seja esta a pergunta crucial e que poderia fazer que compreendêssemos a herança nietzschiana de Derrida.

As leituras nietzschianas que apostam em uma prevalência do corpo, dos instintos, das vísceras, de tudo aquilo que há de animal no homem e que se pretende romper com a metafísica da mente e do espírito realmente não fariam justiça ao pensamento nietzschiano e, mais ainda, justificariam plenamente as críticas heideggerianas que colocam Nietzsche como o último dos metafísicos. A aposta no fora (e na conseqüente inversão) não enxerga o que há de mais radical no pensamento de Nietzsche: a metaforicidade mesma. Se tudo é metáfora, como lucidamente afirmou Nietzsche nas suas considerações sobre a verdade e a mentira, como se poderia exaltar um corpo concreto? Como se esta aposta nietzschiana não se cumprisse em mais uma outra metáfora.

Em “Do ler e escrever”, Nietzsche diz: “escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é espírito”³⁷⁹, mostrando que, na verdade, a aposta neste pólo “corporal” acaba por englobar o pólo antes negado. Do mesmo modo que a eterna oposição entre Apolo e Dionísio encerra-se quando Dionísio vence e se torna Dionísio e Apolo, o sangue é sangue e espírito, o desejo é desejo e razão, as vísceras são vísceras e mente etc. Somente desta maneira, nesta aposta nas brisuras, pode-se enfraquecer a metafísica, pois a inversão acaba por conduzir necessariamente ao deslocamento, não se prostrando na clausura autista nem na cegueira do fora. E isso, a nosso ver, seria a leitura mais *justa* que se poderia fazer da obra de Nietzsche.

³⁷⁷ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 176.

³⁷⁸ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 176.

³⁷⁹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 56.

E tal é a posição assumida por Derrida: “é evidente que entre essas duas formas de desconstrução a escolha não pode ser simples e única. Uma nova escrita deve tecer e entrelaçar os dois motivos. O que significa dizer”, repetimos, “que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente (...) Porque é de uma mudança de ‘estilo’, dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural”³⁸⁰. Que se lembre, portanto, e por fim, de Nietzsche em sua *Introdução teórica sobre a verdade e a mentir no sentido extra-moral*:

O que é, portanto, a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, uma soma de relações humanas que foram poeticamente e retoricamente alçadas, transpostas, ornadas, e que, depois de um longo uso, parecem a um povo firmes, canônicas e constrangedoras: as verdades são ilusões que nós esquecemos que o são, metáforas que foram usadas e que perderam sua força sensível, peças de moedas que perderam seu cunho e que são consideradas a partir de então não já como peças de moeda mas como metal.³⁸¹

E, deste modo, Nietzsche aponta a esta necessidade de uma nova articulação, que figuraria, como se leu no texto derridiano, “a metaforicidade do conceito, metáfora da metáfora, metáfora da própria produtividade metafórica” e que, somente ela, pode “provocar um deslocamento e toda uma reinscrição dos valores de ciência e de verdade”³⁸²: momento do *signo*, quando *das Zeichen Kommt*, quando o Sinal chega e o super-homem “acorda e parte, sem se voltar para o que deixa atrás de si. Queima o seu texto e apaga os traços de seu passado”³⁸³. Momento, enfim, de uma *justa* superação do homem, pela ferida narcísica da escritura.

*

Mas, ainda mais que isso, a brisura é condição de articulação de uma nova temporalidade e espacialidade, posto que a sua junção é desde sempre disjunta, *out of joint*. Mais ainda, é esta “escritura da diferença” tecida no rastro que permitirá a articulação entre tempo e espaço, pois, nesse sentido (como em

³⁸⁰ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, pp. 176-177.

³⁸¹ NIETZSCHE, F. *Vérité et mensonge au sens extra-morale*, pp. 181-182.

³⁸² DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 304.

³⁸³ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 177.

qualquer sentido, como sentido do sentido), “a diferença é articulação”³⁸⁴. Articulação esta que, fazendo ecoar o outro levinasiano e sua noção de rastro, remete a uma passividade – no sentido de passivo e de passado, mas de um passado que nunca esteve presente, “um desde-sempre-lá que nenhuma reativação da origem poderia plenamente dominar e despertar à presença”³⁸⁵; em outros termos, em um rastro que, ao invés de remeter a uma presença originária, indica o deferimento de um passado absoluto, que não se pode reduzir à presença nem ao presente.

Se Lévinas falara, antes, em “paciência do tempo”, Derrida aqui evoca o termo “passado” sob rasura, pois se este passado é absoluto, desde sempre passado, a temporalidade do rastro não pode nem mais se anunciar sob o nome de “passado”. Ainda nestes termos, em que “a diferença difere”³⁸⁶, o mesmo ocorre com o futuro, que se torna um estranho porvir que não se apresenta, a não ser através de uma inapresentável promessa, inalcançável e que, portanto, que nunca chegará – e esta passividade requerida e pressuposta pelo rastro inadequa as noções de “presente”, “passado” e “futuro”. E, como se adiantou, não é mera coincidência que um dos aspectos, no que se refere à temporalidade, mais queridos por Derrida é a noção freudiana de *nachträglich*, traduzido por “efeito retardado”, “a posteriori”, “posterior” ou “só-depois”, que justamente rompe com a idealidade fenomenológica de uma presença a si do presente da consciência. Mas, além desta disjunção temporal que o rastro comporta – e que foi posteriormente desenvolvido em *Espectros de Marx, Adeus a Emmanuel Lévinas, Memoires – pour Paul de Mann, Donner le temps e Donner la mort* – Derrida ressaltará, como se apontou também, o espaçamento que constitui a origem da significação (a pausa, o branco, a pontuação, sobretudo as reticências, os não-ditos etc.).

Mas, mais que espaço, *espaçamento* busca registrar a brisura entre tempo e espaço, “o vir-a-ser espaço do tempo e o vir-a-ser tempo do espaço”, que “é sempre o não-percebido, o não-presente e o não-consciente”³⁸⁷. Esta brisura, a brisura-exemplar através da qual é possível que se compreendam todas as outras brisuras, como a que, por exemplo, envolve os nomes de Heidegger e Nietzsche,

³⁸⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 80.

³⁸⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 81.

³⁸⁶ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 81.

³⁸⁷ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 83.

“marca a impossibilidade (...) de produzir-se na plenitude de um presente e de uma presença absoluta”³⁸⁸, mas apenas *rastros*. E, nestas últimas páginas de *Gramatologia* que pretendo analisar, Derrida põe-se a seguinte questão: “Por que do *rastro*? O que nos guiou na escolha desta palavra?”³⁸⁹ – e diz que irá *começar* a responder esta questão, mas esta questão, por ser verdadeiramente uma questão, por ser uma “questão da questão”, já que o rastro não apresenta respostas, também participará da lógica do “sem-resposta” que o filósofo aludiu em seu *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Mas como este será um dos temas a serem desenvolvidos no capítulo sobre a alteridade, deixarei Lévinas em suspenso e me aterei à breve resposta-adiamento de Derrida: “Se as palavras e os conceitos só adquirem sentido nos encadeamentos de diferenças, não se pode justificar sua linguagem, e a escolha dos termos, senão no interior de uma tópica e de uma estratégia histórica. Portanto, a justificação não pode jamais ser absoluta e definitiva”³⁹⁰.

questões

A título de conclusão, retornando ao debate com a lingüística depois destas digressões apontadas pontualmente ou não por Derrida, o papel do significante é ultrapassado por si mesmo, no transbordamento de significantes que se remetem incessantemente uns aos outros no jogo do rastro. E é tal o motivo de Derrida dizer que a desconstrução da metafísica (do fono, logo, falo, etnocentrismo) deve passar obrigatoriamente por uma desconstrução do signo. Sem isso nenhuma gramatologia seria possível; sem isso não se poderia liberar a escritura e permitir que o pensamento pense e a diferença defira. “O rastro afeta a totalidade do signo sob suas duas faces”, afeta obviamente o significado mas, mais sutil e de modo interessante, o significante, o que quer dizer: “que o significado seja originário e essencialmente (...) rastro, que ele seja *desde sempre em posição de significante*, tal é a proposição aparentemente inocente em que a metafísica do *logos*, da presença e da consciência deve refletir a escritura como sua morte e seu recurso”³⁹¹. Mas sabe-se que para Derrida nada morre, então esta morte é a morte simbólica, a morte da metafísica como símbolo, do signo “signo” como símbolo

³⁸⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 85.

³⁸⁹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 86.

³⁹⁰ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 86.

³⁹¹ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 90.

da verdade e do sentido, da clausura – ainda que se diga abertura. Em uma palavra: o *arrombamento*.

Tais especulações são fundamentais para que o projeto gramatológico, à medida que vai se construindo, se desenvolvendo, já apresente desde sempre sua desconstrução, através destas suas fendas e brechas que remarcam sua impossibilidade como projeto. E é nesse sentido que posso dizer que Derrida obteve sucesso, pois o início do terceiro capítulo “Da Gramatologia como Ciência Positiva” apresenta o questionamento desta cientificidade: pois para uma gramatologia ser possível, é necessário que se permaneça ainda no logocentrismo – e, assim, como em tudo na desconstrução, “esta condição de possibilidades transforma-se em condição de impossibilidade”³⁹². Mas então? Então aparecem incontáveis entãos que vêm atestar que a questão derridiana que perpassa todo o projeto gramatológico é a questão sobre a questão.

Derrida se pergunta: “em que condições a gramatologia é possível?”, e a resposta é a *condição* de se saber o que é (sob rasura) a escritura. Apenas isso... Deve-se abandonar as questões como “onde começa a escritura?”, “onde começa o rastro?”, “quando ambos tiveram seu início?”, etc. E a resposta de Derrida, neste momento, pode já ser até mesmo previsível: “*Onde e quando começa...?* Questão de origem. Ora, que não haja origem, isto é, origem simples; que as questões de origem conduzem com ela uma metafísica da presença, eis o que uma meditação do rastro deveria, sem dúvida ensinar-nos”³⁹³.

Isto é o aprendizado a que me dedico desde que me encontrei com Derrida, ou melhor, em termos nietzschianos, que ele “caiu sobre minha cabeça”. Por isso, findo com mais uma longa citação, a fim de ter conseguido dar conta do que seria este projeto gramatológico e porque ele fora desde sempre abandonado, abrindo espaço ainda, neste longo parágrafo (e certamente cansativo para o leitor – que me perdoe, mas é inevitável esta demora sobre os trabalhos de Derrida das décadas de sessenta e setenta) para algumas digressões presentes em *A escritura e a diferença* que se seguirão.

Mas a questão de origem confunde-se inicialmente com a questão da essência. (...) Deve-se saber *o que é* a escritura, para poder-se perguntar, sabendo-se de que se fala e de que *é questão*, onde e quando começa a escritura. Que é a escritura?

³⁹² DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 91.

³⁹³ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 91.

(...) “Poder-se-ia mostrar em que esta impossibilidade de começar pelo começo de direito (...) remete à originariedade (sob rasura) do rastro, isto é, à raiz da escritura. O que já nos ensinou o pensamento do rastro, é que ele não podia simplesmente ser submetido à questão ontofenomenológica da essência. O rastro *não é nada*, não é um ente, excede a questão *o que é* e eventualmente a possibilita.”³⁹⁴

redobramentos

A escritura e a diferença, uma coletânea de artigos datada de 1967, que versa desde Husserl a Artaud, passando por Jabès, Lévinas e Freud, tem como epígrafe uma sentença do prefácio ao *Coup de dés* que diz: “o todo sem mais novidade senão um espaçamento de leitura”³⁹⁵. Ou seja, a novidade, a única novidade possível que Derrida tentava apresentar nesta época, sobretudo frente ao intuito de dialogar com o estruturalismo, é o espaçamento nas brisuras da estrutura que tal estruturalismo não parecia querer enxergar. Posso arriscar dizer que seu primeiro artigo, “Força e significação”³⁹⁶ (como também poderia afirmar do mesmo modo quanto a todos os outros artigos que compõem o livro), em seu diálogo com o estruturalismo, pode ser tomado como metonímia para esta obra – e, como se sabe, para a Obra derridiana em sua crítica do sentido, e aqui, por sua proximidade, será analisado junto a “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”³⁹⁷.

A citação de Flaubert em seu *Préface à la vie d’écrivain*, “é possível que desde Sófocles todos nós sejamos selvagens tatuados. Mas na arte existe alguma outra coisa além da retidão das linhas e do polido das superfícies”³⁹⁸, ou seja, a afirmação de que na arte se entrevê algo para-além das estruturas, indica o tom que o artigo seguirá rumo à indicação que Derrida tanto trabalharia posteriormente (já que este artigo data de 1963), qual seja, a da constatação de um certo “impulso espantoso de uma inquietação sobre a linguagem – que só pode ser uma inquietação da linguagem e na própria linguagem” e da “pobreza de nosso saber a esse respeito”³⁹⁹. Anos depois, na conferência de 1966, a epígrafe de Montaigne

³⁹⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 92.

³⁹⁵ DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 09.

³⁹⁶ Publicado primeiramente em *Critique*, 193-194, junho-julho de 1963.

³⁹⁷ Conferência pronunciada no Colóquio Internacional “As linguagens críticas e as ciências humanas”, em 21 de outubro de 1966 na Universidade John Hopkins.

³⁹⁸ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 11.

³⁹⁹ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 12.

indicaria a mesma trilha a ser percorrida, quando Derrida cita: “existe maior dificuldade em interpretar as interpretações do que em interpretar as coisas”⁴⁰⁰. Com isso, Derrida, de um modo quase-cético, poderia começar a indicar um caminho de *suspeição* – sobretudo, neste caso, no que se referiria à *estrutura*. Bem como a linguagem não daria mais conta do que ela própria quer dizer – o que, antes, Derrida chamou de *transbordamento* – a noção de estrutura também seria insuficiente para dar conta do que se entende por estrutura, anunciando-se assim um “acontecimento” na história da estrutura que teria a forma de uma *ruptura* e um *redobramento*. E, do mesmo modo que em *Gramatologia* o transbordamento é o que aponta o jogo da escritura, a ruptura e o redobramento que este “acontecimento” comporta é o que indica o próprio “jogo da estrutura”.

Entretanto, o que o filósofo deseja que seja pensado é o impensável de “uma estrutura privada de centro”⁴⁰¹, o que fará compreender, em uma irrecusável lógica da coerência na contradição, que o jogo da estrutura é sempre um jogo *fundado*, “constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranqüilizadora, ela própria subtraída ao jogo”⁴⁰². Como assim, se tudo giraria em torno do centro? Mas este é o ponto: tudo gira em torno do centro. Então, o que aconteceria se fosse possível se pensar uma estrutura em que o centro não seria o centro? Tal é a tarefa impossível que Derrida parece almejar a provocar a platéia estruturalista que o ouvia sutilmente alfinetar o pensamento que estava na crista da onda. A centralidade, a noção mesma de um centro, a centralidade do centro é o que, ao mesmo tempo, abre e fecha a possibilidade do jogo, então, para que o jogo continue sempre aberto, é necessário que se pense radicalmente a estrutura do centro que o centro ocupa na estrutura. Lê-se que “sempre se pensou que o centro, por definição único, constituía, numa estrutura, exatamente aquilo que, comandando a estrutura, escapa à estruturalidade”⁴⁰³. E prossegue:

Eis por que, para um pensamento clássico da estrutura, o centro pode ser dito, paradoxalmente *na* estrutura e *fora da* estrutura. (...) O centro não é o centro. (...) A partir do que chamamos portanto o centro e que, podendo igualmente estar fora e dentro, recebe indiferentemente os nomes de origem ou fim, de *arque* ou de

⁴⁰⁰ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 229.

⁴⁰¹ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 230.

⁴⁰² DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 231.

⁴⁰³ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 230.

telos, as repetições, as substituições, as transformações, as permutas são sempre *apanhadas* numa história do sentido – isto é, simplesmente uma história – cuja origem pode sempre ser despertada ou cujo fim pode sempre ser antecipado na forma da presença.⁴⁰⁴

Como conclusão, Derrida afirma que é por esta razão que toda arqueologia e toda escatologia são cúmplices de uma visão estruturalista que reduziria a estruturalidade da estrutura à pretensão de uma presença plena e de uma situação “fora” do jogo. Assim, como já se conhece tão bem a coerência do filósofo, a história da estrutura como história do centro, da centralidade, do que é central à estrutura é mais uma das metáforas e metonímias que compõem a história do ocidente ou da metafísica da presença, tendo este “centro”, ou seja, a plena presença, a pura presença a si, os mais diversos nomes: fundamento, princípio, *eidos*, *arque*, *telos*, *energeia*, *ousia*, essência, existência, substância, sujeito, *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, coisa em si, o absoluto, a coisa mesma, o Ser, a diferença, o Outro etc...

O acontecimento digno deste nome na história da estrutura, a ruptura desdobrada que disjuntaria este jogo “de cartas marcadas” só se dá quando se começa a pensar, o que quer dizer parar para ficar atento ao que acontece, a estruturalidade da estrutura, ou seja, “o desejo do centro na constituição da estrutura”⁴⁰⁵. No entanto, o que a história da estrutura não percebia é que esta centralidade de qualquer estrutura está desde sempre ausente, ou melhor, que o centro é desde sempre um rastro, nem presença nem ausência, mas efeito de uma referencialidade aberta. E é então que com certas vertentes estruturalistas (e, aqui, a dedicação de Derrida endereçar-se-á a Lévi-Strauss, mas sabemos que isto se aplicaria a Saussure e, possivelmente – o que deixo como dúvida ou dívida – a Lacan) vê-se acontecer certo *deslocamento* que é um *descentramento* que se dá pela substitutibilidade do lugar central, e onde o centro passa a ser visto como um não-lugar em que ocorrem incontáveis substituições de signos. Segundo Derrida, “foi então o momento em que a linguagem invadiu o campo problemático universal” e que “na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso”, ou seja, “sistema no qual o significado central (...) nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças”⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, pp. 230-231.

⁴⁰⁵ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 232.

⁴⁰⁶ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 232.

Por conseguinte, esta ausência de qualquer significado transcendental abre infinitamente “o jogo da significação”, lembrando aqui os argumentos que antes o filósofo direcionara a Saussure a fim de pensar “o jogo da *différance*”. E a questão a que Derrida se dedicará a partir disto é a seguinte: “onde e como se produz este descentramento como pensamento da estruturalidade da estrutura?”⁴⁰⁷ Antes de prosseguir nas indicações derridianas sobre uma possível resposta a esta questão, retomo algumas passagens de “Força e significação”, no intuito de entrelaçar os argumentos críticos ao estruturalismo dos dois textos.

A relação entre história das idéias e o estruturalismo é o tema inicial do artigo de 1963. Neste, o que Derrida chama de uma “invasão *estruturalista*” é a impossibilidade da estrutura mesma ser tomada como objeto, o que significaria o esquecimento de seu impulso, qual seja, “antes de mais nada de uma aventura do olhar, de uma conversão na maneira de questionar todo objeto”⁴⁰⁸. Assim, o que se chama de uma “atitude estruturalista” não pode ser considerado apenas um momento na história das idéias, pois se trata de uma postura perante a linguagem: “antes espanto pela linguagem como origem da história. Pela própria historicidade”⁴⁰⁹. De acordo com Derrida, o estruturalismo (e, aqui se pode ler Lévi-Strauss, mas também certamente Saussure, possivelmente Lacan e, como arrisco – devido à anterior menção à arqueologia –, Foucault) escapa à história tradicional das idéias que, de certa maneira, já clamava, em sua estrutura, por uma abordagem filosófica como a proposta pelos estruturalistas: o *deslocamento* do conceito de significado. Entretanto, justamente por esta característica de fugir à compreensão historicista, por ser ela a própria estrutura da linguagem histórica e da historicidade mesma, a atitude estruturalista pode e deve ser abordada pelo historiador, assumindo a impossibilidade constitutiva de seu empreendimento. Derrida diz:

O fenômeno estruturalismo merecerá contudo ser abordado pelo historiador das idéias, devido a toda uma zona irreduzível de irreflexão e de espontaneidade, devido à sombra essencial do não-declarado. Bem ou mal abordado. Merecê-lo-á tudo o que neste fenômeno não é transparência para si da questão, tudo o que, na eficácia de um método, pertence à inefabilidade atribuída aos sonâmbulos e outrora ao instinto, acerca do qual se dizia que era tanto mais seguro quanto mais cego. *Uma das dignidades, e das maiores, dessa ciência humana denominada*

⁴⁰⁷ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 232.

⁴⁰⁸ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 12.

⁴⁰⁹ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 13.

*história consiste em abordar por privilégio, nos atos e nas instituições dos homens, a imensa região do sonambulismo, o quase-tudo que não é a pura vigília, a acidez estéril e silenciosa da própria questão, o quase-nada.*⁴¹⁰

Se se toma por certo que há algum socratismo em Derrida, e este se dá através de uma ferrenha ironia, pode-se perceber que o que o filósofo aponta é tanto uma certa crítica a história, que deveria ser uma outra história, uma história das lacunas ou dos rastros, e não dos atos e das ações humanas, como uma crítica por vir disto que se pensa como estruturalismo, que ainda que deslocando o significado e com isso a noção de centro, persiste em ser um “ismo”, em que a estrutura passa a figurar como a centralidade disto mesmo que diz apontar ao descentramento.

E Derrida escreve tal artigo, segundo o próprio, em uma época em que se vive da “fecundidade estruturalista” – e, por isso, talvez fosse cedo demais para “chicotear” este sonho estruturalista. “Talvez amanhã o interpretem como um relaxamento, para não dizer um lapso, da atenção à *força*, que é tensão da própria força”⁴¹¹. Tal força nada mais é senão a força mesma da criação – e seria por esta razão que a crítica literária seria, em sua quase-totalidade, estruturalista, acompanhada de certa “melancolia” inevitável quando se depara com um objeto “morto”: um objeto sempre passado, realizado, constituído – “o *construído*”. Esta força melancólica que a estrutura comporta é também um *assombramento* que não cessa de horrorizar a própria linguagem. Como se disse antes, se tudo passa a ser discurso, então não há mais como se retornar à Natureza (e, com isso, por extensão, de se retornar a qualquer coisa mesma ou em si, enfim, de qualquer retorno, reconciliação ou restituição), a nenhum modo de presença e, nem mesmo mais, a uma “linguagem pura ou primeira” como tanto sonhava Rousseau.

Deste modo, assim como na lingüística geral, sua própria desconstrução já se encontrava implícita, também o estruturalismo em geral já apresenta consigo sua ameaça, ou melhor ainda, apresenta-se *como* sua própria ameaça. “Nada há portanto de paradoxal no fato de a consciência estruturalista ser consciência catastrófica, simultaneamente destruída e destruidora, *destruturante*”⁴¹², diz Derrida. E ainda que se insista neste paradoxo do estruturalismo, ele configuraria uma época de deslocamento na história das idéias, um momento privilegiado, em

⁴¹⁰ DERRIDA, J. “Força e significação”, pp. 13-14. Grifo meu.

⁴¹¹ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 14.

⁴¹² DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 16.

que se é expulso de um lugar, de uma certeza que delinearía “o” lugar, em que se é expulso justamente por esta “paixão estruturalista”:

Pode-se então ameaçar *metodicamente* a estrutura para melhor a perceber, não só nas suas nervuras mas também nesse lugar secreto em que não é nem ereção nem ruína mas labilidade. Esta operação denomina-se (em latim) *preocupar* ou *solicitar*. Em outras palavras, *sacudir* com um abalo que atinge o *todo* (de *sollus*, em latim arcaico: o todo, e de *citare*: empurrar).⁴¹³

De volta à “Estrutura, o signo e o jogo...”, pode-se acompanhar a resposta que coaduna estes argumentos do artigo de 1963 com a questão levantada na conferência de 1966 sobre este “descentramento” produzido pela estruturalidade da estrutura. Esta “época” que o estruturalismo parece anunciar, como se pode supor, não é um “acontecimento inaugural”, mas sim uma produção que desde sempre está *trabalhando*. Não se pode nomear esta “época” ou este “acontecimento”, muito menos através de nomes próprios, ainda que Derrida elenque, entre tantos “discursos destruidores”, a noção nietzschiana de “jogo” que configura uma crítica à metafísica, a noção freudiana de “inconsciente” que solapa a consciência a si do sujeito e a “destruição da metafísica” tal como proposta pela ontologia heideggeriana. Nietzsche, Freud e Heidegger, “nomes próprios” de certo modo privilegiados, no entanto, por mais que tenham influenciado a “desconstrução” derridiana, como já se mostrou antes, não podem ser lidos como “destruidores da história da metafísica”, mas sim como discursos que, não podendo abandonar o glossário filosófico tradicional, *inventam* maneiras de solapar esta história.

Não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história; não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar.⁴¹⁴

E, para exemplificar – mostrando, assim, a relevância do estruturalismo neste processo de crise da metafísica (ainda que esta “crise” já estivesse desde sempre implícita no próprio *corpus* do pensamento metafísico) –, Derrida vai dizer que é

⁴¹³ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 16.

⁴¹⁴ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 233.

justamente através do conceito de “signo”, como se viu, um conceito por excelência metafísico, que se abala a metafísica da presença. Em outros termos, é através da herança que se pode operar algum abalo – e é assim que devem ser compreendidos os esforços de Nietzsche, Freud e Heidegger, em como eles conseguiram *descentrar* alguns nódulos metafísicos operando no dentro/fora da tradição, na brisura dos discursos que os antecederam.

Isto, para Derrida, irá requerer, mais radicalmente, um descentramento do próprio pensamento ocidental, do etnocentrismo filosófico. No âmbito das ciências humanas, assim como foi o caso da lingüística geral no projeto gramatológico, neste momento um olhar para a etnologia pode indicar alguns elementos a serem pensados rumo a este abandono da cultura ocidental como “cultura de referência”. Ele diz que “podemos com efeito considerar que a Etnologia só teve condições para nascer como ciência no momento em que se operou um descentramento”⁴¹⁵ e que “pode-se dizer com toda a segurança que não há nada de fortuito no fato de a crítica do etnocentrismo, condição da Etnologia, ser sistemática e historicamente contemporânea da destruição da história da Metafísica”, já que “ambas pertencem a uma única e mesma época”⁴¹⁶.

Eis, pois, o “problema de *economia e estratégia*” de um discurso desconstrutivo: não é uma mera contingência histórica a necessidade de acolher no próprio discurso as premissas dos discursos que se pretende desconstruir. Ao contrário, esta necessidade é irreduzível e inescapável, o que torna o discurso que assume esta necessidade – o que quer dizer, o discurso que assume rigorosamente sua relação com a tradição e com os conceitos dela herdados – um discurso criticamente responsável. E esta *responsabilidade crítica do discurso* Derrida define do seguinte modo: “trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a des-construção dessa mesma herança”⁴¹⁷.

A atitude de se entrever desde o início que a linguagem comporta a necessidade de sua própria crítica é, neste texto, apresentada a partir de Lévi-Strauss, sobretudo em *Le Cru et le Cuit*, em *Les Structures élémentaire de la parenté* e em *La Pensée sauvage*. De modo surpreendente, Derrida cita Lévi-

⁴¹⁵ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 234.

⁴¹⁶ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 235.

⁴¹⁷ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 235.

Strauss como um dos poucos que conseguiram “inquietar-se acerca dos conceitos fundadores de toda a história da Filosofia” e, com isso, “esboçar um passo para fora da Filosofia”⁴¹⁸ – ainda que este “fora” seja muito suspeito, mas, ainda assim, o etnólogo teria obtido um sucesso bem maior que a grande parte dos filósofos que se dizem “fora” do discurso que se pretendem libertados. Lévi-Strauss, desta feita, não se atem à esterilidade do empírico, como seria o mais comum neste caso; muito pelo contrário, ele conserva e denuncia os limites de seu discurso, “como utensílios que ainda podem servir”⁴¹⁹: ele não os abandona, mas parece estar pronto a abandoná-los a todo momento, mas, enquanto não pode prescindir deles, utiliza-os da melhor maneira que pode.

Enquanto esperamos, exploramos a sua eficácia relativa e utilizamo-los para destruir a antiga máquina a que pertencem e de que eles mesmos são peças. É assim que *se* critica a linguagem das ciências humanas. [Entretanto, pode-se ver aqui uma clara objeção à seguinte desconstrução] Lévi-Strauss pensa deste modo poder separar o *método* da *verdade*.⁴²⁰

E é neste sentido que o etnólogo prosseguirá ao longo de sua obra neste duplo movimento, qual seja, o de criticar o valor de verdade de seu instrumento e, ao mesmo tempo, continuar a utilizá-lo.

No entanto, um fator que Derrida ressaltará no pensamento de Lévi-Strauss é o que se denomina *bricolagem*. Em *La Pensée Sauvage*, o *bricoleur* é apresentado como aquele que utiliza o que tem à mão, aqueles instrumentos que estão, poderia eu arriscar, “*Zuhanden*”. Com isso, o operador de tal instrumentalização não se sente em nada constrangido, caso necessário, de trocar o instrumento que utiliza – e, a partir disto, chegou-se ao chavão de se afirmar que a bricolagem, na verdade, seria, mais que uma crítica da linguagem, a própria linguagem crítica. Segundo o filósofo, “se denominarmos bricolagem a necessidade de ir buscar os seus conceitos ao texto de uma herança mais ou menos coerente ou arruinada, deve-se dizer que todo o discurso é *bricoleur*”⁴²¹. De acordo com os argumentos desconstrutivos, se se admite que o discurso em geral comporta sempre um traço de bricolagem, então a própria noção de bricolagem coloca-se em suspeição, pois não apresenta mais a diferença com relação à

⁴¹⁸ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 237.

⁴¹⁹ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 238.

⁴²⁰ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 238.

⁴²¹ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 239.

tradição que parecia apresentar, sendo apenas mais uma forma de se denominar esta tradição. Mas ainda assim há uma certa *inovação* nesta proposta etnológica, pois Lévi-Strauss não limita a bricolagem a uma atividade meramente intelectual, mas como *uma atividade mito-poética*: “Como a bricolagem no plano técnico, a reflexão mítica pode atingir, no plano intelectual, resultados brilhantes e imprevistos. Reciprocamente, observou-se muitas vezes o caráter mitopoético da bricolagem”⁴²². Esta “trama” que o etnólogo tece é notável, segundo Derrida, pois sustenta-se em um esforço árduo, nesta tentativa de ressaltar o aspecto mitopoético da bricolagem, para que qualquer referência a um *centro* seja abandonada: e, por conseguinte, a qualquer *sujeito* ou a uma *referência* privilegiada, contra qualquer arquia absoluta.

Isto porque, diferente da especulação filosófica (que sempre pressuporia uma investigação sobre a origem e o fundamento), as inspirações etnológicas “dizem respeito a raios privados de qualquer outro foco que não seja virtual...”⁴²³. Esta posição de Lévi-Strauss, ainda que pouco explorada pelos leitores de Derrida, parece-me ser um traço fundamental do que (como se verá mais adiante, e em consonância com as influências nietzschianas) o filósofo descreve como a “ficcionalidade da língua”. A bricolagem, desta forma, pode ser vista como um aspecto “úmido” da etnologia (mas que, como toda ciência necessita para sobreviver, acaba por ser enxugado pelo próprio discurso, que não sustenta a preservação de sua umidade). Contudo, o esforço hercúleo de Lévi-Strauss abre um arrombamento na racionalidade científica: se a “metaforicidade mesma” é o pensamento da metáfora da metáfora, da própria produção metafórica, como se apontou em *Gramatologia* e que será tema do segundo capítulo da segunda parte desta tese, a bricolagem da etnologia seria uma espécie de “miticidade mesma”, um pensamento do mito da mitologia, da produção mitológica dos mitos – o que será um aspecto bem fortemente apresentado em *Devant la loi*, onde Derrida apresenta a estrutura do “como se” da língua.

Outro aspecto fascinante, que será explorado poucos anos mais tarde em “Assinatura acontecimento contexto”, mas que Derrida antecipa aqui em suas leituras de Lévi-Strauss, é que um pensamento etnológico como este pressupõe

⁴²² LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée Sauvage*, p. 26. Citado por DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 240.

⁴²³ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 242.

uma ausência de centro que se traduz em uma ausência de sujeito e, conseqüentemente, em uma ausência de autor. Lê-se em *La pensée sauvage*:

O mito e a obra musical aparecem assim como maestros cujos auditores são os silenciosos executantes. Se nos perguntarmos onde se encontra o foco real da obra, será preciso responder que é impossível a sua determinação. A música e a mitologia confrontam o homem com objetos virtuais cuja sombra unicamente é atual... Os mitos não têm autores...⁴²⁴

E, neste movimento, ao passo que assume sua função mitopoética, a bricolagem etnográfica, como também a atitude de *bricoleur* do pensamento, ou seja, toda atitude de bricolagem apontam a mitologicidade a exigência filosófica ou epistemológica de qualquer “centrismo”. É por esta razão que, antes, Derrida referiu-se à Etnologia como um certo “além” da filosofia, mas sem cair em uma ingenuidade de embasar uma ciência fundamentada em conceitos trans-filosóficos. “O que pretendo acentuar”, diz Derrida, “é apenas que a passagem para além da filosofia não consiste em virar a página da filosofia” – o que, para ele, “acaba sendo filosofar mal”. E prossegue, dizendo que o risco que se corre nesta tentativa é desde sempre assumido pelo etnólogo francês, como preço de seu esforço, porque, ao invés desta virada de página, precisa-se “ler de *uma certa maneira* os filósofos”⁴²⁵. Este preço que Lévi-Strauss paga leva a se pensar na impossibilidade de um discurso etnológico que seja totalizante, posto que se toda linguagem é bricolagem, ou seja, a miticidade de um mito, não pode haver um mito absoluto, já que o próprio absolutismo seria mais um mito. Com isso, já que “em nenhum caso nos poderiam exigir um discurso mítico total”⁴²⁶, ou seja, se não faz mais sentido nenhuma espécie de totalização, o campo de atuação que Lévi-Strauss abre é o da possibilidade única de um *jogo*:

A natureza do campo – a saber a linguagem e uma linguagem infinita – exclui a totalização: este campo é com efeito o de um *jogo*, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito. Este campo só permite estas substituições infinitas porque é finito, isto é, porque em vez de ser um campo inesgotável, como na hipótese clássica, em vez de ser demasiado grande, lhe falta algo, a saber um centro que detenha e fundamente o jogo das substituições.⁴²⁷

⁴²⁴ LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée Sauvage*, p. 25. Citado por DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 242.

⁴²⁵ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 243.

⁴²⁶ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 244.

⁴²⁷ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, pp. 244-245.

Daí provém a equação derridiana que indica que este movimento do jogo só é permitido por uma *falta* – que é a ausência de centro ou origem – o que o torna um *movimento de complementaridade*. A lógica do *suplemento* é outro traço indecível do pensamento desconstrutivo, retratando a impossibilidade de se determinar qualquer espécie de centralidade e, por conseguinte, de se alcançar qualquer totalização devido ao fato de o signo que deveria “representar” ou ocupar o lugar deste “centro” – ou seja, um signo que o “supre” – ser apenas um acréscimo e não mais uma substituição, um *suplemento* ao invés de uma representação.

Com isso, retorna-se à questão central da “fase gramatológica” de Derrida, pois o próprio Lévi-Strauss vai utilizar-se do termo “significante flutuante” para retratar esta lógica da complementaridade, que nada mais é que uma lógica da *superabundância* – onde se lê *transbordamento* – do significante que resulta “de uma finitude, isto é, de uma falta que deve ser *suprida*”⁴²⁸. Isto dá a pensar porque as constantes referências às diversas formas de jogos são tão estudadas por Lévi-Strauss (e, em especial a roleta, em *Entretiens, Rec et Histoire* e *La Pensée Sauvage*): pensar as formas de jogos no mundo, como se viu, requer que se pense o “jogo do mundo”; pensar as tensões dos jogos é pensar a tensão da história – e, no intuito de manter-se nesta *tensão* que o jogo da bricolagem requer, para *jogar* com o pensamento, *jogar o jogo do pensamento* sem se cair em um “historicismo”, em uma “arqueologia” ou em um “fundamentalismo”, para isso Lévi-Strauss trará para sua glossemática os vocábulos “acaso” e “descontinuidade”. Destarte, além de provocar uma tensão com a história, o *jogo* requer uma tensão com a presença (o que pode soar já, neste ponto, pleonástico), pois, como já se viu, “a presença de um elemento é sempre uma referência significativa e substitutiva inscrita num sistema de diferenças e o movimento de uma cadeia” e, mais ainda, “o jogo é sempre jogo de ausência e de presença”⁴²⁹, o que Derrida chamaria posteriormente de *rastro*.

Como conclusão a esta análise do estruturalismo, pode-se ver que, para Derrida, uma certa Etnologia pode configurar a possibilidade de se fazer aparecer o jogo da repetição sem se cair em uma “ética da presença” nem em uma

⁴²⁸ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 246.

⁴²⁹ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 248.

“nostalgia de origem”, como teria sido a atitude adotada por Rousseau. Todavia, em Lévi-Strauss também persistem alguns traços desta nostalgia, sobremaneira quando o projeto etnológico se dirige às sociedades arcaicas, como se pode ver em *Tristes Trópicos* ⁴³⁰. Assim, Derrida delinea uma face estruturalista ainda com aspectos rousseauianos (“a face triste, *negativa*, nostálgica, culpada”) cuja face inversa seria a de uma *afirmatividade* nietzschiana (“a afirmação alegre do jogo do mundo e da inocência do devir, a afirmação de um mundo de signos sem erro, sem verdade, sem origem, oferecido a uma interpretação ativa”) ⁴³¹ que joga com o não-centro, que joga sem nenhuma segurança, “sem álibi”. E este é o verdadeiro jogo, o que é impossível de se jogar, pois o “jogo seguro”, o que trabalha com determinações de presenças, que se preocupa em organizar, conceituar, não é jogo: não há aposta, tudo já está determinado, seco e ressecado.

A vertente nostálgica-rousseauiana do estruturalismo seria, portanto, a que se preocuparia com origens, conceitos e que, para isso, deve desenvolver todo um *aparato de resgate* da natureza perdida, eliminando-se assim toda umidade requerida pela bricolagem; já a afirmatividade estruturalista decide-se por um pensamento que se entrega à indecidibilidade, “à indeterminação *genética*, à *aventura seminal* do traço [rastros]” ⁴³².

Há portanto duas interpretações da interpretação, da estrutura, do signo e do jogo. Uma procura decifrar, sonha decifrar uma verdade ou uma origem que escapam ao jogo e à ordem do signo, e sente como um exílio a necessidade de interpretação. A outra, que já não está voltada para a origem, afirma o jogo e procura superar o homem e o humanismo, sendo o nome do homem o nome desse ser que, através da história da Metafísica ou da onto-teologia, isto é, da totalidade da sua história, sonhou a presença plena, o fundamento tranquilizador, a origem e o fim do jogo. ⁴³³

Neste ponto, vê-se que a referência inevitável da Etnologia à figura humana continua – e continuará sempre – sendo um empecilho para o rompimento que pretendia com a metafísica. Sem citar nomes próprios, pode-se perceber claramente que, aqui, Derrida, em detrimento de Lévi-Strauss, vai se aproximar bem mais das críticas ao humanismo e à onto-teologia empreendidas por

⁴³⁰ Sobre isto, ver “A violência da letra: de Lévi-Strauss a Rousseau”, em *Gramatologia*, e também *De que amanhã...*, pp. 19-22.

⁴³¹ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 248.

⁴³² DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 248.

⁴³³ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 249.

Nietzsche e por Heidegger, como se verá logo em seguida ao abordarmos “Os fins do homem”.

Resta, portanto, como parte seguinte ao estudo de *A escritura e a diferença*, pensar neste clima pós-nietzschiano que Derrida assume ao longo de sua escrita, neste clima de *afirmatividade* que Nietzsche – e tantos outros espectros – lhe abriram e sobre a qual não há escolha. Entre as duas posições estruturalistas, não há como escolher uma, devido à imprecisão da noção de escolha, mas – como se verá agora – parece que uma delas, apenas uma, pode deixar surgir *o novo*.

A categoria de escolha parece bem frágil (...) porque é preciso tentar primeiro pensar o solo comum, e a *diferência* [*différance*] desta diferença irreduzível. E porque temos aí um tipo de questão, digamos ainda histórica, cuja *concepção, formação, gestação, trabalho*, hoje apenas entrevemos. E digo estas palavras, é certo, para as operações da procriação; mas também para aqueles que, numa sociedade da qual não me excluo, os desviam perante o ainda inominável que se anuncia e que só pode fazê-lo, como é necessário cada vez que se efetua um nascimento, sob a espécie da não-espécie, sob a forma informe, muda, infante e terrificante da monstruosidade.⁴³⁴

*

De modo semelhante a “A Estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, “Força e significação”, depois de apresentar a “paixão estruturalista”, desemboca também na apresentação de uma experiência de ruptura e de um caminho no interior do mundo, simultaneamente, “pois se trata de uma saída para fora do mundo, em direção a um lugar que nem é um *não-lugar* nem um *outro mundo*, nem uma utopia nem um *álibi*”⁴³⁵ – e, se no texto posterior, que tratei antes, esta seria uma vertente “nietzschiana” do pensamento estruturalista, no presente texto Derrida vai recorrer a uma veia que alinhava, desgrehadamente, Blanchot, Artaud, Flaubert, Valéry, Proust, Mallarmé, Verlaine, Claudel etc. E como se trata aqui de um agrupamento de muitos idiomas, de muitas línguas faladas e escritas, tecidas em sua disjuntada tecitura, e também devido ao curto espaço que me cabe para tratar destas tantas línguas, seguirei a indicação de que, também estes tantos nomes próprios, seriam parte da “outra face estruturalista”,

⁴³⁴ DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, p. 249.

⁴³⁵ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 19.

qual seja, a da afirmatividade – o que me parece razoável pois o artigo se encerra retomando Nietzsche: “seria preciso concluir mas o debate é interminável”, diz Derrida. “O diferendo, a *diferença* entre Dionísio e Apolo, entre o impulso e a estrutura, não se apaga na história pois não está *na* história. É também, num sentido insólito, uma estrutura originária: a abertura da história, a própria historicidade”⁴³⁶. Isto porque esta diferença, *a diferença*, não pertence nem à história nem à estrutura: se Dionísio venceu Apolo, e tornou-se Apolo e Dionísio, é porque “Dionísio é trabalhado pela diferença”⁴³⁷.

E contra Flaubert que, em *Préface à la vie d'écrivain*, diz “não há formas suficientes”⁴³⁸, pois, ao contrário do que pode parecer não o diz para elogiar a falta, mas antes para se lamentar pela insuficiência formal, Derrida contra-ataca com Nietzsche e seu ensinamento da *dança da pena* – em que não é mais preciso escolher entre a forma e a força, entre o corpo e a alma, entre a escritura e a dança, pois *a escritura dança*: “Saber dançar com os pés, com as idéias, com as palavras: será preciso dizer que é também necessário sabê-lo com a pena, – que é preciso aprender a escrever?”⁴³⁹. E ainda que brinque com o fato de apenas os pensamentos que se tem quando se está andando têm valor, Nietzsche, mais do que ninguém, soube tratar e retratar a seriedade da escritura: a necessidade de que se debruce sobre ela como Zaratustra o fez, descendo, trabalhando, inclinando-se para gravar e carregar a nova Tábua para os vales.

A escritura é a saída como descida para fora de si em si do sentido: metáfora-para-outrem-em-vista-de-outrem-neste-mundo, metáfora como possibilidade de outrem neste mundo (...), escavação no outro em direção do outro (...), submissão na qual sempre se pode perder. (...) Mas não é nada, não é ele próprio antes do risco de se perder.⁴⁴⁰

A escritura é sempre o sem-álibi, é essa gravidade, essa profundidade que é superfície que Nietzsche tanto se preocupou em defender. E é também essa coragem, essa ausência de medo de largar o comodismo e a segurança do abrigo

⁴³⁶ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 50.

⁴³⁷ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 50.

⁴³⁸ FLAUBERT, *Préface à la vie d'écrivain*, p. 111. Citado por DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 51.

⁴³⁹ NIETZSCHE, F. *Le Crépuscule des idoles*, p. 68. Citado por DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 51.

⁴⁴⁰ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 52.

metafísico, os “remédios” como diz Severino ou as “sombrihas” que o jagunço Riobaldo diz precisar em tempos de range-rede.

Aliás, este temeroso não-temer (que talvez se assemelhe ao tremor), esse jogar (que é um jogar-se) na escritura é a possibilidade de que haja escritura: o vale, o abismo, a falta, o descentramento, o fora-de-eixo. Só se *trabalha* – no sentido mais nobre do termo, *o que faz trabalhar* – pela e na falta: “só a ausência pura – não a ausência disto ou daquilo – mas a ausência de tudo em que se anuncia toda presença – pode *inspirar*”⁴⁴¹. E, neste sentido, a estrutura do estruturalismo traria em suas brechas estruturais esta ausência, aquém e além do que se chama linguagem – a escritura – e a literatura, como o lugar em que estas brechas tão mais honestamente se permitem falar, que tem como objeto esta ausência mesma de objeto podem indicar ao pensamento que este deve – e precisa – de certo modo destituir-se, ainda que momentaneamente, de seu querer-dizer. Derrida cita Blanchot que cita Artaud: “Iniciei-me na literatura escrevendo livros para dizer que não podia escrever absolutamente nada”⁴⁴² - e esta é a possibilidade de surgir a palavra, a *palavra soprada*, como se verá logo a seguir. Artaud, Mallarmé, Nietzsche são pessoas que *escreveram*, que souberam escrever e o que é escrever: que não se trata apenas de reconhecer a ausência, o sem-sentido; que não se trata apenas de saber que há estilo; “escrever é saber que aquilo que ainda não está produzido na letra tem outra residência (...). É por ser *inaugural*, no sentido jovem deste termo, que a escritura é perigosa e angustiante”⁴⁴³. O que quer dizer que nunca se sabe aonde se vai na *travessia* da escritura, não há porto-seguro e, mais que tudo, não há nada que afaste este *risco*.

Como se verá mais à frente, na segunda parte desta tese, a escrita poética é onde se deflagra com maior facilidade estes aspectos que são inerentes a toda escritura, à escritura mesma, com a “morte” do signo e o nascimento da palavra. Este “poder revelador” da linguagem poética, nos termos de Derrida, é libertado de suas *funções sinalizadoras* “quando o escrito está *defunto* como signo-sinal”⁴⁴⁴. Ou seja, que não existe, na escritura “digna de tal nome”, uma possibilidade de projeto, pois a eminência de um fracasso está desde sempre posta em questão

⁴⁴¹ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 20.

⁴⁴² BLANCHOT, M. *L’Arche* (27-28 agosto-setembro de 1948, p. 133). Citado por DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 20.

⁴⁴³ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 24.

⁴⁴⁴ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 26.

no próprio *jogo*. Este jogo, muito diferente da intencionalidade fenomenológica, está muito além do querer-dizer: este jogo revela o verdadeiro “querer-escrever”, do querer escrever a escritura, querer que a escritura se escreva, fadando-se ao fracasso, ao medo de errar, mas também a uma espécie de superação da língua pela própria língua que talvez poucos fizeram até hoje como os poetas, e Nietzsche entre eles (para sua felicidade). O querer-dizer expressa de alguma forma a vontade, enquanto o querer-escrever “desperta ao contrário o sentido de vontade da vontade”⁴⁴⁵, sendo assim uma saída do nível da afecção e uma assunção da responsabilidade do ato da escritura: querer-escrever, diz Derrida, e não desejo de escrever – e apenas este querer-escrever, este comprometimento com a escritura, pode permitir que alguém *realmente* escreva. E um exemplo emblemático disto é o *Livro* de Mallarmé. Nele, o sentido do sentido é uma implicação infinita que não possibilita nenhum descanso ao significado, que se sustenta em constante diferimento. Para Derrida, e este é seu mérito-mor, é um livro *irrealizado*, o que “não significa que Mallarmé não tenha *conseguido realizar* um livro que fosse idêntico a si – Mallarmé simplesmente não o quis. Irrealizou a unidade do Livro fazendo abalar as categorias com as quais se julgava poder pensá-la com toda segurança”⁴⁴⁶.

Pode-se perceber que uma vez mais a vertente afirmativa do pensamento, em que de certa maneira Dionísio desestabiliza (inverte) e ultrapassa (desloca) Apolo, mostrando que Apolo estava, em suas veias, em suas fendas, completamente contaminado pela virulência dionisíaca, e talvez mais que isso que Dionísio sempre corra em seu sangue, que é sangue e espírito, que esta vertente do sagrado “Sim” da criança da terceira metamorfose do espírito é mais uma vez convocada pela desconstrução contra um discurso apenas formal ou apolíneo do estruturalismo. Este discurso apolíneo da estrutura – portanto aprisionador, cego, seco, infértil e parricida – é herdeiro direto, ainda que inconfesso, da fenomenologia husserliana e, como se verá um pouco adiante, da tradição que se inicia em Platão.

É preciso portanto tentar libertarmo-nos desta linguagem. Não *tentar* libertarmo-nos dela, pois é impossível sem esquecer a *nossa* história. Não *libertamo-nos* dela, o que não teria qualquer sentido e nos privaria da luz do sentido. Mas

⁴⁴⁵ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 27.

⁴⁴⁶ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 45.

resistir-lhe tanto quanto possível. É preciso em todo o caso não nos abandonarmos a ela com esse abandono que é hoje a má embriaguez do formalismo estruturalista mais complexo.⁴⁴⁷

E, mais adiante, posiciona-se, por fim, quanto à filosofia (e ao pensamento crítico em geral), pois esta “não poderá exceder-se até amar a força e o movimento que desloca as linhas, a amá-la como movimento, como desejo, em si mesmo, e não como o acidente ou a epifania das linhas. Até à escritura”⁴⁴⁸.

a afirmatividade da “ausência”

Então: Mallarmé e seu livro irrealizado abrem espaço a uma questão muito importante na obra derridiana, que se apresenta desde o início de *Gramatologia*, quando Derrida afirma que Hegel é o último pensador do livro e o primeiro pensador da escritura: *a questão do livro*, da pretensa unidade da escritura, que se dissimula e se traveste de Obra Completa, fechada, redonda e, portanto, cêntrica. Esta questão, associada aqui por motivos *econômicos* à da palavra, pode ser uma das trilhas que delineiam alguma possibilidade de (entre muitíssimas aspas) “unidade” entre os artigos reunidos sob o batismo *A escritura e a diferença*. Depois das indicações bibliográficas de quando e onde os artigos sob esta alcunha foram reunidos, mais precisamente na última página do livro, lê-se o seguinte:

Pela data destes textos, desejaríamos observar que, no momento de lê-los para reuni-los não podemos mais manter a mesma distância em relação a cada um deles. O que aqui permanece como *deslocamento de um problema* forma certamente um sistema. Por alguma *costura* interpretativa, teríamos conseguido desenhá-lo depois de pronto. Nós, porém, deixamos somente aparecer o pontilhado, arrumando nele ou abandonando esses brancos sem os quais nenhum texto jamais se propõe como tal. Se *texto* quer dizer *tecido*, todos esses ensaios obstinadamente definiram sua costura como *alinhavo*.⁴⁴⁹

Logo antes deste apêndice, na conferência de 1966, Derrida encerra sua fala dedicando-se à afirmatividade que possibilita o novo, mas sob a feição de uma monstrosidade – certamente provocando Saussure. Mas apenas esta postura do sagrado “Sim” nietzschiano pode propiciar o nascimento – que é inominável e, por isso, para o pensamento, abominável. Tal seria, então, uma possível

⁴⁴⁷ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 49.

⁴⁴⁸ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 50.

⁴⁴⁹ DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 252.

justificativa para se compreender porque – neste livro mais que em qualquer outro – Derrida dedique uma atenção específica a pensadores marginais, como Edmond Jabès, Antonin Artaud e Emmanuel Lévinas (porque, até onde eu saiba – e posso estar completamente equivocado – não me lembro de ter ouvido falar de qualquer filósofo que tenha, até então, dedicado um artigo científico ao autor lituano). E como em “‘Gênese e estrutura’ e a fenomenologia” Derrida afirma a eficácia da introdução de um corpo estranho em um debate (mas sem se esquecer que isto comporta agressão e infidelidade)⁴⁵⁰, lembrando a lógica do enxerto sempre inerente à desconstrução tal como apontada em “Il faut bien manger”, vou tentar criar aqui meus alinhavos monstruosos, costuras de enxertos – portanto com certa violência inevitável – englobando nesta afirmatividade aterrorizante do novo a questão do livro e a palavra soprada artaudiana.

Trata-se aqui, portanto, de tentar reunir no mesmo tópico a paixão pela escritura do judaísmo com a crueldade do teatro e tentar entrever o que ambos podem apresentar em comum no que se refere à nossa costura. Realmente, seria difícil falar sobre escritura ao longo de toda uma tese, por mais que se queira (como eu quero, não por descontaminação, mas por ignorância) evitar que se entre em questões teológicas, sem que em algum momento se aludisse às religiões do livro ou à sagrada escritura. E é através da poesia de Jabès que Derrida vai apresentar esta certa raiz judaica como nascimento e paixão da escritura: “Paixão da escritura, amor e sofrimento da letra, acerca da qual não se poderia dizer se o judeu é o sujeito ou a própria Letra. Talvez raiz comum de um povo e da escritura”⁴⁵¹. A apresentação de Derrida atenta para que existe esta possibilidade de se pensar uma *experiência* da escritura no momento mesmo em que um “povo” é constituído. Os trabalhos de minha colega Rachel Nigro tentam sempre abordar cuidadosamente este problema da identidade, sobretudo de uma identidade cultural, em termos desconstrutivos, mas é certo que Derrida algumas vezes, como em *Deconstruction in a Nutshell*, fala de uma “comunidade sem comunidade”, como também se pode ver em *L'autre Cap e Voyous*. É certo que se falar em “povo” ou “raça” ou simplesmente postular um “nós” em Derrida é definitivamente um equívoco imperdoável – o que se verá mais a frente em “Os fins do homem” –, mas esta *experiência* que Derrida pretende ressaltar aqui é a de

⁴⁵⁰ DERRIDA, J. “‘Gênese e Estrutura’ e a fenomenologia”, p. 84.

⁴⁵¹ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 54.

um povo que só tem esta estatura de povo, que só consegue se auto-denominar povo, justamente quando acontece sua escritura: os judeus escreveram a escritura, mas, ao mesmo tempo, antes da (sua) escritura, os judeus não eram judeus. Trata-se, portanto, de um problema quase-estético. Do mesmo modo que Cervantes não era Cervantes antes de seu Quixote, que apenas a desconstrução tornou Jackie o Jacques Derrida, a fenomenologia “criou” Husserl etc...

Neste sentido, pode-se arriscar a poesia e a teatralidade que esta *experiência* instauradora que a escritura traz consigo – que, em sua afirmatividade, pode apresentar-se como um ato inaugural, conquanto para alguns seja tido como monstruoso. Nas palavras judaicas de Jabès, “por uma espécie de deslocamento silencioso”⁴⁵², Derrida alarga este campo de interpretação para além da situação do poeta, estendendo-o à posição – como já se apontou – ao homem que *escreve*. Em seu *Livre des questions* Jabès diz: “Tu és aquele que escreve e que é escrito”⁴⁵³ – e não penso haver melhor metonímia para se pensar o que poderia ser uma rudimentar noção de “Eu” em Derrida: uma produção da escritura que produz escritura. Entretanto, para Derrida, a escrita do poeta escreve-se, mas ao mesmo tempo já se perverte ao se tornar representação; já tende, ao se afirmar como Obra, ou seja, como Totalidade, ao seu próprio arruinamento, já que, de fato, o poeta é o *assunto* do livro, é ele mesmo que está em questão, é seu “ser” como efeito da escritura que está em jogo no risco de se escrever, do mesmo modo que o livro é o verdadeiro sujeito do poeta, *subjectum*, *substantia*, *subjéttil*. “A sabedoria do poeta”, diz Derrida, “realiza portanto a sua liberdade nesta paixão: traduzir em autonomia a obediência à lei da palavra. Sem o que, e se a paixão se tornar sujeição, aparece a loucura”⁴⁵⁴.

A tecelagem da escritura, desta feita, assemelhar-se-ia a um *êxodo* – “uma localidade de exclusão” que é imemorial. “A tradição como aventura”, diz Derrida, pois “o poeta e o judeu não nasceram *aqui* mas *lá embaixo*” e, por isso, “erram, separados do seu verdadeiro nascimento. Autóctones apenas da palavra e da escritura. Da Lei. (...) Filhos da terra que está para vir”⁴⁵⁵ – e, como conseqüência, seu caminho a ser trilhado supõe a travessia de um deserto (“E o

⁴⁵² DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 54.

⁴⁵³ JABÈS, E. *Le livre des questions*. Paris: Gallimard, 1963. Citado por DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 54.

⁴⁵⁴ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 55.

⁴⁵⁵ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 56.

deserto cresce...”, lembra insistentemente Heidegger sobre o Zaratustra de Nietzsche). Mas o deserto é inevitável e só se pode mesmo é trilhá-lo. “A escritura é o momento do deserto como momento da separação”⁴⁵⁶, mas faz-se mister lembrar que, como mostrou Lévinas em *Du Sacré au Saint* e Derrida lembrou em *Force de Loi*⁴⁵⁷, a palavra utilizada pelos judeus para designar a separação é *Kadosh*, que é ao mesmo tempo *santidade*. Para Lévinas – depois de seguir a sugestão de Derrida apresentada em “Violence et Métaphysique” de que sua tentativa de traduzir a experiência hebraica para o idioma grego seria uma violência ou mesmo uma incoerência com sua proposta – o abandono do termo grego “ética” dá-se em favor do uso de “santidade”, que seria o oposto da estrutura religiosa, da normatividade do “sagrado”. Se a sacralidade é a prescritividade moral e empírica, a santidade apresentaria uma outra experiência, esta de separação que Derrida aqui fala, a *Kadosh* – que não se dá, como no sagrado, na ordem do logos ou do dever ser ou bem-agir, mas que só pode acontecer por graça – ou em outra palavra, como *dom*.

O poeta, em seu *êxodo* – ou ainda, aquele que quer escrever, que quer escrever a escritura, ou seja, ser escrito – participa desta santidade e torna-se, assim, um homem “separado”, que, ao mesmo tempo, caminha errante entre uma palavra desde sempre perdida, de seu passado que é rastro, rumo a uma palavra prometida, mas de um messianismo sem messias, que nunca chegará: “O livro desértico é de areia, ‘de areia louca’ [dizia Jabès], de areia infinita, inumerável e vã”⁴⁵⁸ – a errância mesma da escritura. E esta errância é o que caracteriza a angústia da escritura, como Derrida já havia se referido anos antes em “Força e significação”, antecipando a futura relação que teria com um pensamento de certo modo avesso ao estruturalismo como o de Antonin Artaud. Ele diz: “falar meteme medo porque, nunca dizendo o suficiente, sempre digo também demasiado”⁴⁵⁹. Mas, neste ato, nesta angústia que quer dar conta do “sopro da palavra”, corre-se também um risco – esta angústia é efeito do fato de que a escritura sempre constrange a palavra, como que, insistindo nas metáforas derridianas, retirasse-a do ar e fizesse-a tornar-se terra, em outras palavras, saísse do livro espiritual e tornar-se escritura, efeito de escritura, disseminação.

⁴⁵⁶ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 58.

⁴⁵⁷ DERRIDA, J. *Force de loi*, p. 958.

⁴⁵⁸ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 59.

⁴⁵⁹ DERRIDA, J. “Força e significação”, p. 21.

A travessia do livro é a eterna tentativa de se sair do deserto da palavra, ainda que se saiba que só há deserto, que “o deserto cresce: ai daquele que encobre desertos!”⁴⁶⁰ Assim, não se pode mais conceber a unidade do livro, sendo ele sempre abertura e infinitude, como a *kadosh* levinasiana que exprime a separação infinita do Outro e que “só é *respeitada* nas areias de um livro em que a errância e a miragem são sempre possíveis”⁴⁶¹; também assim, só se pode conceber a “presença” de um livro como uma espécie de “ausência”, pois, a partir de então, tendo *Le livre des questions* como metonímia para o Livro como um todo, todo livro passa a ser um livro sobre o livro. Derrida diz: “A ausência tenta produzir-se a si própria no livro e perde-se ao dizer-se; ela sabe-se perdedora e perdida, e nesta medida permanece intacta e inacessível. Aceder a ela é perdê-la; mostrá-la é dissimulá-la; confessá-la é mentir”⁴⁶². Que se tente, um pouco, entender o que esta *ausência* “quer dizer”.

1. Ausência como *ausência de lugar*: este “livro do livro”, que é o fim do livro e o começo da escritura, mas que de modo algum busca *centrar-se* em uma metalinguagem, não possui lugar, situa-se entre a cidade e o deserto e, como se vê, “nada floresce na areia ou entre os paralelepípedos, a não ser as palavras”⁴⁶³. Como é impossível esconder este deserto – mas que tem sido a tentativa da quase totalidade dos livros que se pensam escritos –, o poeta que escreve a escritura quer, ao contrário, proteger este deserto, que é o que protege a palavra (que só pode ser dita no deserto), e que, desta maneira, é o escritor que protege a escritura que rasga seu deserto⁴⁶⁴.

Isto é, inventando, sozinha, um caminho inencontrável e não-assinalado, cuja linha reta e cuja saída nenhuma *resolução* cartesiana pode assegurar-nos. (...) Sem o saber, a escritura ao mesmo tempo desenha e reconhece, no deserto, um labirinto invisível, uma cidade na areia. (...) E ainda esta passagem do deserto à cidade, esse Limite que é o único *habitat* da escritura.⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 306.

⁴⁶¹ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 59.

⁴⁶² DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 59.

⁴⁶³ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 60.

⁴⁶⁴ Lembro-me aqui da noção de rasgão à qual Heidegger se refere em *Qu'appelle-t-on penser* ao ler o deserto de Zaratustra (HEIDEGGER, M. *Qu'appelle-t-on penser?* Paris: PUF, 1967), associando esta idéia com a noção de “fazer sulcos no deserto” apresentada aqui por Derrida (DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 60).

⁴⁶⁵ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, pp. 60-61.

2. A ausência como *ausência do escritor*: se escrever é retirar-se de sua própria escritura, então, ser escritor é saber abandonar a palavra, deixá-la desamparada para que ela caminhe sozinha. Derrida relembra o *Fedro*, quando Platão diz que a escritura é privada da assistência de um pai (do *logos*), e tal é a razão de seu repreendimento. Estes aspectos de ausência (tanto do remetente como do destinatário) retornarão tanto em “Assinatura acontecimento contexto” como em *A farmácia de Platão*. Mas, então, neste sentido, cabe ao poeta abandonar a palavra para, justamente, estar lá apenas para dar-lhe passagem e, contudo, só escrevendo posso existir, sendo pela escritura nomeado. Decorrente disto, rompendo-se simultaneamente com a presença e com a unidade do livro, *toda escritura passa a ser aforística*, pois “nenhuma ‘lógica’ (...) pode acabar com a sua descontinuidade e com a sua inatualidade essenciais, com a generalidade dos seus silêncios *subentendidos*”⁴⁶⁶.

Pretender reduzi-lo [o aforismo] pela narrativa, pelo discurso filosófico, pela ordem das razões ou pela dedução, é desconhecer a linguagem, e que ela é a *própria* ruptura da totalidade. O fragmento não é um estilo ou um fracasso determinados, é a forma do escrito. (...) *Supondo* que a Natureza recusa o *salto* [*natura non fasti salti*], compreende-se porque a Escritura jamais será a Natureza. Só se procede por saltos. O que a torna perigosa. A morte passeia entre as letras. Escrever, o que se denomina escrever, supõe o acesso ao espírito pela coragem de perder a vida, de morrer para a natureza.⁴⁶⁷

“Todas as letras formam a ausência”⁴⁶⁸, diz Jabès, reforçando a noção de que esta ausência, por enquanto dúplice, que se apresenta na não-unidade do Livro, configura uma espécie de “permissão” dada às letras para se soletrarem e significarem, ao mesmo tempo em que “significa” a torção sobre si da linguagem, ou seja, ausência que possibilita a futura significação e apropriação das palavras, mas sem a qual nenhum sentido ulterior seria possível, não-lugar que aponta a um lugar por vir no qual as palavras terão algum sentido ao menos aparente.

3. A ausência como o *sopro da letra*: se a letra *vive*, e, mais ainda, se ela vive como *aforismo*, ela traz consigo a solidão, ela diz a solidão e vive da solidão, pois supõe desde sempre a *separação* da infinita distância do Outro. E se assim não o fosse, se não comportasse este respeito à diferença e à distância do outro,

⁴⁶⁶ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 63.

⁴⁶⁷ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 63.

⁴⁶⁸ DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 63.

seria uma letra morta, uma interdição da solidão e uma não-relação: a isto, Derrida vai chamar, obviamente como *mais uma* metáfora entre outras, de uma “quase animalidade da letra” que se quase-fenomenaliza através de seu desejo, de sua ansiedade e de sua solidão. Todavia, ainda assim, como uma *metáfora a mais entre tantas metáforas*, como toda metáfora ela traz em si a própria produtividade metafórica da metáfora, o que se chamou de “metaforicidade mesma”, ou seja, “é sobretudo a própria metáfora, a origem da linguagem como metáfora” e o que pode conferir ao significante alguma feição *viva*, produzindo-se tão-somente “na inquietação e na errância da linguagem sempre mais rica que o saber, tendo sempre movimento para ir mais longe do que a certeza pacífica e sedentária”⁴⁶⁹.

Isto, em termos derridianos, essa angústia de separação e de solidão é o que vai articular (sempre *out of joint*) o grito e a *escritura* que se cantam através dos livros. Se antes, na brisura urbano-desértica, Derrida disse:

Como o deserto e a cidade, a floresta, onde formigam os signos amedrontados, diz sem dúvida o não-lugar e a errância, a ausência de caminhos prescritos, a ereção solitária da raiz ofuscada, fora do alcance do sol, em direção a um céu que se esconde. Mas a floresta é também, além da rigidez das linhas, das árvores em que se agarram as letras enlouquecidas, a madeira que a incisão poética profere.⁴⁷⁰

Ele o fez no intuito de mostrar que se, segundo a lógica do enxerto, a árvore não pertence ao jardim, nunca pertencera, e o deserto nunca pertencera à cidade, o poeta escritor só pode possuir alguma “liberdade” na escolha entre uma solidão na natureza ou na solidão que, sob a forma de um assombramento, instala-se na instituição – que é a solidão da escritura, da lógica do enxerto, da ficionalidade da língua, da metaforicidade mesma, da autobiografia, da relação com o outro, enfim, através dos quais (e somente assim) os signos parecem possíveis. Agora, nesta articulação entre a escritura e o grito, que parece pôr em questão a supremacia bíblica do verbo sobre o homem, em favor da escritura para-além da palavra (o que de modo algum parece desafinar do tom nietzschiano *contra* a palavra), Derrida diz:

O canto não mais cantaria se a tensão só fosse de confluência. A confluência tem de repetir a origem. Canta esse grito porque faz aflorar, no seu enigma, a água de

⁴⁶⁹ DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 65.

⁴⁷⁰ DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 64.

um rochedo fendido, a fonte única, a unidade de uma ruptura que brota. Depois as ‘correntes’, as ‘afluências’, as ‘influências’. Um poema corre sempre o risco de não ter sentido e ele nada seria sem este risco. (...) Entre a carne demasiado viva do acontecimento literal e a pele fria do conceito corre o sentido. É assim que passa no livro. Tudo se passa no livro. Tudo deverá habitar o livro. Os livros também. Por tal razão o livro jamais está acabado. Permanece sempre em sofrimento e vigília.⁴⁷¹

Jabès dirá que o livro sempre se situa no livro e que, portanto, toda saída “para fora” do livro está, desde sempre, já dada *no* livro e, desta maneira, a escritura, para comportar em seu fim seu para-além de si mesma, deve apresentar-se sempre como “dilaceramento de si em direção ao outro na confissão da separação infinita”⁴⁷², porque se for apenas uma forma de “arte pela arte”, um prazer, uma satisfação, ela estará destruindo a si mesma. No entanto, toda exterioridade, e, por conseguinte, toda negatividade, produz-se no livro – esta “alteridade infinita” não pode descrever-se e escrever-se senão *no* livro, deduzindo-se, assim a fórmula “ser é ser-no-livro”⁴⁷³, o que quer dizer que não se pode sair do livro a não ser no “interior” mesmo do livro.

A não-pergunta de que falamos é a certeza não enfraquecida de que o ser é uma Gramática; e o mundo na sua totalidade um criptograma a constituir ou a reconstituir por inscrição ou decifração poéticas; que o livro é originário, que toda coisa é *no livro* antes de ser para vir *ao mundo*, só pode nascer *abordando* o livro, só pode morrer malogrando *em vista* do livro; e que sempre a margem impassível do livro está primeiro.⁴⁷⁴

Mas, como se verá mais detalhadamente bem adiante, quando se falará na questão da tradução, estes aspectos do livro trarão consigo o que Derrida chama de “ilegibilidade radical” da escritura que produz, também (junto ao não-lugar e à não-unidade), a angústia, e, ao contrário de supor uma irracionalidade ou ilogicidade, não sendo um momento anterior ao logos nem tampouco uma relação simétrica à razão, é a própria possibilidade do livro – e a subsequente possibilidade de leituras lógicas ou racionais destas escrituras. Com isso, não se pode distinguir claramente onde se inicia uma ontologia e onde terminaria uma gramática, sendo a escrita o duplo entrelaçamento destas razões em que a literatura seria apenas uma instância privilegiada por deixar entrever este traço

⁴⁷¹ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, pp. 66-68.

⁴⁷² DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 69.

⁴⁷³ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 69.

⁴⁷⁴ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 70.

“constitutivo” de toda escritura, que “difere-se e escreve-se como diferença [différance]”⁴⁷⁵.

ainda sobre o livro

A “Eclipse” que se segue a “Edmond Jabès e a questão do livro” é de fato um prolongamento destas questões sobre o livro e, por esta razão, está aqui incluída como um apêndice neste longo apêndice. Nesta eclipse, à qual Jean-Luc Nancy se deteria alguns anos depois⁴⁷⁶, vê-se algumas possíveis definições para esta escritura para-além e para-aquém do livro: escritura seria “uma partilha sem simetria” que “desenhava de um lado o fechamento do livro, do outro a abertura do texto” e que, portanto, “a questão da escritura só se podia iniciar com o livro fechado”⁴⁷⁷. Mas não se acabara de afirmar que este fora do livro só há *no* livro, que a escritura pensada como este além do livro só pode ser pensada a partir do livro? Tal é a questão à qual Derrida agora vai se deter brevemente a partir do livro *Le retour au livre*, de Jabès⁴⁷⁸.

Então como se pensar este fechamento do livro, senão como um movimento de errância que, de certo modo, acaba por *repetir* a “época do livro”. No entanto, tal *repetição* que parece aqui necessária não configura uma reedição do livro, mas, antes, “descreve a sua origem desde uma escritura que já não lhe pertence, que finge, repetindo-o, deixar-se compreender nele”⁴⁷⁹ – o que permitiria compreendê-la como a *primeira escritura*. Se, para Jabès, “escrever é ter a paixão de origem”, esta arque-escritura é a escritura de origem, que descreve a origem ao mesmo tempo em que indica seu desaparecimento, e sua paixão por esta sua escritura. Contudo, esta paixão é afetada não pela origem mesma, mas o que, neste movimento, desempenha seu papel, nem a presença da origem, nem sua ausência, mas o *rastro* “que substitui uma presença que jamais esteve presente, uma origem pela qual nada começou”⁴⁸⁰.

⁴⁷⁵ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, 1995, p. 72.

⁴⁷⁶ Ver NANCY, J.L. “Elliptical sense”, in: WOOD, D. *Derrida: a critical reader*. Oxford; Blackwell, 1992.

⁴⁷⁷ DERRIDA, J. “Eclipse”, p. 73.

⁴⁷⁸ JABÈS, E. *Le retour au livre*. Paris: Gallimard, 1965. Na verdade, é a terceira parte do *Livre des questions*, de 1963, antecedido por *Livre de Yukel*, de 1964.

⁴⁷⁹ DERRIDA, J. “Eclipse”, p. 74.

⁴⁸⁰ DERRIDA, J. “Eclipse”, p. 74.

E do mesmo modo que a escritura, como esta “paixão de origem” é apaixonada pela origem, a própria origem é, ela também, apaixonada e, por isso, suscetível a ser escrita e, logo, *inscrita*. Em outros termos, escritura, repetição e inscrição articulam-se de tal modo que este “retorno ao livro” passa a ter como única essência possível a estrutura de eclipse: ou seja, “algo invisível falta na gramática desta repetição. Como esta falta é invisível e indeterminável (...) nada se modificou. E contudo todo o sentido é alterado por esta faixa”⁴⁸¹. Ao ser repetida, o algo que se repetiu não é mais o mesmo algo antes de ser repetido, de modo semelhante à lógica que Deleuze apresenta em *Diferença e repetição*, esta “origem” de certo modo *atua* devido à falta para que o círculo do mesmo seja perfeito e se feche⁴⁸². A herança nietzschiana aqui é óbvia (e certamente o que ligaria aqui Derrida a Deleuze, Foucault, Blanchot e Klossowski, entre outros), pois este regresso ao livro assume a estrutura de um “eterno retorno” que, não sendo um eterno retorno do mesmo, comporta um “poder ilimitado de perversão e subversão”⁴⁸³. Este traço da escritura como repetição é o que faz desaparecer a identidade a si da origem e, com isso, toda identidade a si, toda presença a si pretensa na palavra e, neste movimento, entrevê-se o *abismo* quando se lê um livro *no* livro, uma origem *na* origem, neste “sem-fundo da reduplicação infinita” em que “o outro está no mesmo” e que “o centro está talvez no deslocamento da pergunta”. Enfim, quando se constata que “não há centro quando o círculo é impossível”⁴⁸⁴.

Retorna-se assim à questão do centro e, como consequência, a questão do *jogo*, pois a escritura passa a delinear-se sobre a tênue linha entre o descentramento e a afirmação do jogo, pressupondo um sujeito ausente e um saber também ausente, produzindo-se sob a forma de um “quem sabe?”.

Se o centro for realmente ‘o deslocamento da pergunta’, é porque sempre se *denominou* o inominável poço sem fundo de que ele próprio era o signo; signo do buraco que o livro quis encher. O centro era o nome de um buraco (...). O volume, o rolo de pergaminho deviam introduzir-se no buraco ameaçador, penetrar furtivamente na habitação ameaçadora, com um movimento animal, vivo, silencioso, liso, brilhante, escorregadio, à maneira de uma serpente ou de um peixe. Tal é o desejo inquieto do livro. Tenaz também e parasitário amando e

⁴⁸¹ DERRIDA, J. “Eclipse”, p. 75.

⁴⁸² Sobre isso ver DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

⁴⁸³ DERRIDA, J. “Eclipse”, p. 76.

⁴⁸⁴ DERRIDA, J. “Eclipse”, p. 76.

aspirando por mil bocas que deixam mil marcas na nossa pele, monstro marinho,
pólipo.⁴⁸⁵

A constantemente referida angústia da escritura, que não obstante é uma desesperada paixão, parece adquirir, em algum momento, a tranqüilidade ou serenidade neste retorno ou nesta repetição. Resta a afirmatividade “dançante e cruel de uma economia desesperada”⁴⁸⁶, já que, como poetas, habita-se o labirinto, escreve-se o buraco no qual labirinto e abismo coincidem-se, “penetrando na horizontalidade de uma pura superfície, representando-se a si própria de meandro em meandro”⁴⁸⁷.

Tem-se, então, um livro, *o livro* eternamente recomeçado, reescrito de um lugar que não se situa nem dentro nem fora do livro, mas na própria abertura à escritura que o livro traz consigo em seu reenvio. Tal livro permanece aberto, preocupando-se em dizer não ao fechamento, enquanto é infinitamente aberto e infinitamente refletido sobre si mesmo – o que, nos termos derridianos, possibilita que se perceba o *redobramento* ou a dupla origem do livro. “Logo que o centro ou a origem começaram por se repetir, por se redobrar, o duplo não se acrescentava apenas ao simples. Dividia-o e fornecia-o”, diz Derrida, fazendo, de certo modo judaico, ecoar a eleidade levinasiana quando prossegue dizendo que “havia imediatamente uma dupla origem mais a sua repetição. Três é o primeiro número da repetição. O último também, pois o abismo da representação permanece sempre dominado pelo seu ritmo, ao infinito”⁴⁸⁸.

O infinito, como se verá no capítulo dedicado à alteridade, não pode ser compreendido como a neutralidade, ou o sem valor, nem como a unidade, a totalidade. Tampouco pode ser inumerável, senão não permitiria a jogabilidade do jogo e, por este motivo, assim como Lévinas, Jabès vai afirmar que o infinito “é de essência ternária”⁴⁸⁹, pois o dois seria inútil ao jogo do livro, enclausurando-o no jogo do mesmo e da repetição infértil, na qual não há espaço para o novo, para a indizível alteridade.

⁴⁸⁵ DERRIDA, J. “Eclipse”, p. 78.

⁴⁸⁶ DERRIDA, J. “Eclipse”, p. 79.

⁴⁸⁷ DERRIDA, J. “Eclipse”, p. 79.

⁴⁸⁸ DERRIDA, J. “Eclipse”, p. 80.

⁴⁸⁹ DERRIDA, J. “Eclipse”, p. 80.

A junção é a quebra [grifo meu]. (...) Se nada precedeu a repetição, se nenhum presente vigiou o traço, (...) então o tempo da escritura já não segue a linha dos presentes modificados. O futuro não é um presente futuro, ontem não é um presente passado. O além do fechamento do livro não deve ser esperado nem encontrado. Está *lá* mas *além*, na repetição mas evitando-a. Está lá como a sombra do livro, o terceiro entre as duas mãos que seguram o livro, a diferença [*différance*] no agora da escritura, a distância entre o livro e o livro, essa outra mão...⁴⁹⁰

A junção *out of joint*, a brisura, a umidade da obra que não pode ser, de modo algum, seca, circunscrita, que *se dérobe toujours*... A alteridade mesma

sopros

O *spiritus* é por excelência uma questão filosófica – e, portanto, pode ser (o que Derrida defende em inúmeras obras) a questão da questão. Se há *a* questão é porque se pensa que há o “espírito” da questão, que há o que deve ser, antes e acima de tudo, pensado. É neste sentido que Derrida vai, para além da óbvia relação com a *animação* bíblica do homem, pensar a questão do espírito como aquilo que persiste na filosofia e que, de modo impressionante, culmina com Hegel na forma do Espírito Absoluto, na síntese absoluta e reconciliadora de toda diferença, no “Nós” hegeliano que já se indica como mais verdadeiro que toda dialética da servidão e escravidão no Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*. Mas tal questão também se estende, de modo mais sutil, em Heidegger, tanto na referência a um certo “nós” (desde *Ser e Tempo*, o *Dasein*: este ente que somos; este nós que sempre se move em uma pré-compreensão do Ser⁴⁹¹) como no pensamento de um *Zeitgeist*, deste “nós” que habita a clareira do Ser, este “nós” que permanece preso a um pensamento técnico, este “nós” se dá no acontecimento da linguagem etc.⁴⁹². Assumindo-se herdeiro de Lévinas, mais uma vez, Derrida em “Edmond Jabès e a questão do livro” vai contrapor uma escrita que tem como pressuposto a letra, o Livro, o grama – tradição esta de certo modo hebraica – a

⁴⁹⁰ DERRIDA, J. “Elipse”, pp. 80-81.

⁴⁹¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, parte I, p. 31.

⁴⁹² Sobre isso, ver DERRIDA, J. *Do Espírito: Heidegger e a questão*. Neste texto, pode-se ver como há uma insistência heideggeriana na questão do espírito e, portanto, na questão da questão: desde *Ser e Tempo* a *Carta sobre o Humanismo*, *A questão da técnica*, *A origem da Obra de arte*, *A caminho da linguagem* entre tantas outras obras das diversas “fases” de Heidegger.

um texto socrático, espiritual, soprado e que teria, contra a “animalidade da letra” e da Gramática, a “miséria da letra”, ou “o pneumático”⁴⁹³.

Mas, então, porque, de certo modo, haveria em *A escritura e a diferença* certa atenção à postura artaudiana com relação à ontologia e à metafísica, se esta parece imediata e assumidamente uma *inversão*, uma aposta no pólo corporal, na escatologia invertida, ou seja, em um sopro às avessas, quase um flato? Após as setenta páginas que Derrida dedica ao dramaturgo, divididas em dois artigos (“A palavra soprada”, editada pela primeira vez em 1965 na revista *Tel Quel*, e “O teatro da crueldade e o fechamento da representação”, conferência proferida no Festival internacional de teatro universitário de Parma, em 1966 e posteriormente publicado em *Critique*, 230, julho de 1966), lê-se o seguinte:

Pensar o fechamento da representação é portanto pensar o poder cruel da morte e do jogo que permite a presença de nascer para si, de usufruir de si pela representação em que ela se furta em sua diferença [*différance*]. Pensar o fechamento da representação é pensar o trágico: não como representação do destino mas como destino da representação. A sua necessidade gratuita e sem fundo. Eis porque no seu fechamento é *fatal* que a representação continue.⁴⁹⁴

E estas serão as palavras que tomarei como guia em direção a uma conclusão a este parágrafo.

Não obstante suas diferenças, em “A palavra soprada”, Derrida acaba por aproximar certo discurso clínico do discurso crítico. A epígrafe de Artaud de *L’art et la mort* que diz que “quando escrevo só existe aquilo que escrevo” pode dar as pistas para o empreendimento desconstrutivo às quais as tantas páginas seguintes serão dedicadas: e assumindo-se claramente a tentativa de, ainda que enxergando a possibilidade de um discurso entre a clínica e a crítica, não ceder a nenhuma destas posturas em nome da já mencionada “afirmatividade mesma” do pensamento. Inspirado pelas leituras de Blanchot e Foucault, Derrida vai tomar Artaud, o homem Artaud, a vida de Artaud, como a própria impossibilidade do pensamento e o erro inevitável de se querer pensar o impensado, sem cair nem em uma redução psicológica nem em uma redução eidética – não é o “caso” Artaud que lhe interessa nem mesmo uma colocação entre parênteses da obra artaudiana com relação a seu criador. Artaud teria sido o grande reconhecedor do *imponder*

⁴⁹³ DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, p. 65.

⁴⁹⁴ DERRIDA, J. “O teatro da crueldade e o fechamento da representação”, p. 177.

que é essencial ao pensamento e da restança do grito quando “pensar é sempre já não poder pensar ainda”⁴⁹⁵. A vida de Artaud, seu pensamento, suas atitudes e sua obra não passariam, segundo o próprio, de um “erro patético”⁴⁹⁶, ou seja, “essa impossibilidade de pensar que é o pensamento”: “eis a verdade que não se pode descobrir, pois sempre se desvia e o obriga a senti-la abaixo do ponto em que verdadeiramente a sentiria”⁴⁹⁷.

Então, a princípio, Artaud contra Hegel, pois enquanto este representaria um dos grandes momentos da vida separada do pensamento, aquele acharia isto um *escândalo*, buscando entregar-se à selvageria de um pensamento impossível. E, assim, depois, Artaud como um outro exemplo deste pensamento *soprado*. Eis o que se deve entender para concluir as indicações de um rompimento que Derrida seguiria nos anos posteriores, abandonando tanto à noção de estrutura como a de jogo e tentando pensar esta “afirmação” do pensamento, que tem por nome aqui “o teatro da crueldade”:

O teatro da crueldade
 não é o símbolo de um vazio ausente,
 de uma terrível incapacidade de se realizar na sua vida
 de homem,
 é a afirmação
 de uma terrível
 e aliás inelutável necessidade.⁴⁹⁸

A escritura, de certa maneira, comportaria este aspecto “trágico” como afirmação seguindo o mesmo movimento do teatro da crueldade, não sendo símbolo de nenhum vazio ausente, do qual muito comumente se costuma acusar Derrida, e apontando a esta incapacidade de realização (no caso, não “humana”, mas inerente à própria escritura) de acordo com esta terrível e inelutável Necessidade (utilizando-me do termo em maiúscula como Derrida o utilizou em *Gramatologia* para apontar a esta necessidade de desconstrução que o pensamento desde sempre comporta).

⁴⁹⁵ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 110.

⁴⁹⁶ Citado por BLANCHOT, M. *Le livre a venir*, p. 48. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 110.

⁴⁹⁷ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 110.

⁴⁹⁸ ARTAUD, A. *Le théâtre de la Cruauté*. Paris: Gallimard, 1948, p. 124. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 111.

Não o “caso” Artaud nem o “fenômeno” Artaud, mas uma atenção à “escritura” artaudiana: que não diz apenas, como Hölderlin e Mallarmé, que a inspiração seria este “ponto puro” na *falta* da palavra – e Derrida adverte que se deve ao máximo tentar evitar que se ceda a este impulso generalizador do pensamento, pois “cada poeta diz o mesmo, e não é contudo o mesmo, sentimo-lo bem”⁴⁹⁹ –, esta “obra” diz também o caráter sempre perturbador do pensamento, que o que se deve pensar é o que sempre está a desviar-se no pensamento, o que está sempre a inesgotavelmente a se esgotar nele, donde se conclui que, nesta tragicidade afirmativa, *sofrimento e pensamento ligam-se de modo secreto*. E é esta angústia, esta relação com o impossível que Derrida busca preservar na experiência do pensamento, sem que se console através de nenhum discurso estruturalista, historicista, fundamentalista ou onto-teológico. Afastando-se das leituras de Blanchot e de Foucault, e ainda mais da de Laplanche, Derrida não quer ver em Artaud, menos ainda na loucura, um caso “único e exemplar”⁵⁰⁰; de modo diverso, se todo discurso é fadado a uma certa derrota, não podendo ser verdadeiramente um discurso sem correr este risco de se destruir a si próprio, os “gritos de Artaud” não podem servir como *exemplo*, não se pode esperar deles nenhuma *lição* – e, por conseguinte, tornar “Artaud” um caso único e exemplar seria caminhar rumo ao que o próprio Artaud queria destruir, “aquilo sobre que recaíam constantemente seus gritos raivosos”⁵⁰¹. Em outras palavras:

O que seus urros nos prometem, articulando-se com os nomes de *existência*, de *carne*, de *vida*, de *teatro*, de *crueldade*, é, antes da loucura e da obra, o sentido de uma arte que não dá ocasião para obras, a existência de um artista que não é mais a via ou a experiência que dão acesso a outra coisa além delas próprias, de uma palavra que é corpo, de um corpo que é teatro, de um teatro que é um texto porque não está mais submetido a uma escritura mais antiga que ele, a algum arquiteceto ou arquipalavra.⁵⁰²

E prossegue:

Se Artaud resiste totalmente – e, cremo-lo, *como ninguém mais o fizera antes* [grifo meu] – às exegeses clínicas ou críticas – é porque na sua aventura (e com esta palavra designamos uma totalidade anterior à separação da vida e da obra) é

⁴⁹⁹ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 111.

⁵⁰⁰ FOUCAULT, M. “Le nom du père”, in: *Critique*, março de 1962, p. 209. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 114.

⁵⁰¹ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 115.

⁵⁰² DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 115.

o *próprio* protesto contra a *própria* exemplificação. O crítico e o médico ficariam aqui sem recursos perante *uma existência que se recusa a significar* [grifo meu], perante uma arte que se quis sem obra, perante uma linguagem que se quis sem rasto. Isto é, sem diferença.⁵⁰³

Assim, pode-se já entrever o nódulo do pensamento que Derrida pretende desconstruir, tanto no que é exaltado como no que é problemático. Com toda sua mestria na não-exemplaridade, com toda a força de sua recusa à unicidade, os gritos de Artaud pretendem dirigir-se a uma manifestação “pura” da vida, apostando ainda na prevalectimento de um corpo que não se deixaria decair em signo ou em obra, tentando, como foi mostrado, destruir a metafísica dualista que polariza o corpo em alma e corpo através da tentativa de manter sua palavra *soprada* pelo corpo.

O *sopro* quer dizer, aqui, *roubo*. No teatro da crueldade, o público não existe fora de sua cena, nem antes nem depois dela, aliás, nem pode existir como público – são estes antes os “ladrões da palavra”. Quando a palavra cai do corpo e dá-se a ouvir e a ser recebida *como espetáculo* já é palavra roubada, mas este não é um roubo entre tantos outros. Se a pulsão da escritura é a pulsão de apropriação, a palavra roubada ocupa um lugar, que não sendo único nem exemplar, merece uma atenção especial, pois o roubo da palavra possibilita que se pense a própria estrutura do roubo, a “roubabilidade mesma” pertencente à escritura e que pode ser o único exemplo exemplar, pois o exemplo, todo exemplo, é, desde sempre, roubado, exemplarmente roubado. Também porque este “sopro” pode ser entendido com a *inspiração*, isto é, inspiração por alguma outra voz, a *inspiração* como roubo ou, mais ainda, como *o drama do roubo*. É isso que Artaud percebe na estrutura mesma da linguagem e é isto que, com seu teatro da crueldade, ele vai combater: tentar destruir a inspiração poética, a metafísica, a religião e a estética no intuito de abrir o mundo para o “Perigo” que estas invenções humanas desejariam afastar. Em outras palavras, “restaurar o Perigo despertando a Cena da Crueldade”⁵⁰⁴.

Desta maneira, Derrida pretende seguir os rastros de Artaud neste empreendimento, segundo o próprio, com uma pequena diferença de um “deslize calculado” que, como se deve já pressupor, se afastaria de qualquer tentativa de

⁵⁰³ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, pp. 115-116.

⁵⁰⁴ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 117.

manter a escritura “imune” deste algo outro, que seria, de certo modo, “original”. Tentando compreender estes passos que Derrida segue de Artaud, o primeiro aspecto a ser tematizado é o “impoder”, que não sendo de modo algum uma espécie de impotência é a própria *inspiração*, a *força de um vazio*, um *turbilhão do sopro*. Para o dramaturgo, esta é a *generosidade da inspiração*: “a irrupção positiva de uma palavra que vem não sei de onde, (...) que não sei donde vem nem quem a fala, essa fecundidade do *outro* sopro é o impoder”. E prossegue: “Relaciono-me comigo no éter de uma palavra que me é sempre soprada e que me furta exatamente aquilo com que me põe em contato”⁵⁰⁵. Deste modo, não é da ausência da palavra que se trata, mas antes de sua “irresponsabilidade” que não concerne nem à moral, nem à lógica e nem à estética, já que se trata de uma “perda total” da própria existência; esta “erosão” produz-se em primeiro lugar no Corpo e na Vida, pensadas, para Artaud, para-além de qualquer determinação metafísica, representando a expressão máxima do “furtivo”.

O furtivo é – em latim – o modo do ladrão; que deve agir muito depressa para me tirar as palavras que encontrei. Muito depressa porque tem de se infiltrar invisivelmente no nada que me separa das minhas palavras, e de as sutilizar antes mesmo que eu as encontre, para que, tendo-as encontrado, eu tenha a certeza de sempre ter sido já despojado delas.⁵⁰⁶

Ao contrário do que se pode pensar, Artaud não ignora o sentido “próprio” da palavra, mas ele pretende se manter no movimento de sua desapareição. Ele sabe que as palavras são sempre *repetidas* e o que ele pretende em *O Teatro e seu duplo* é justamente propor uma encenação em que a repetição seja impossível, pois não há mais sujeito segundo esta lógica do “rapto furtivo”: “o furtivo seria portanto a virtude desapropriante que escava sempre a palavra na subtração de si”, e prossegue, retornando ao caráter de *roubo* que a palavra furtivo comporta e, com o tempo, pareceu apagar, “é o roubo do roubo, o furtivo que se furta a si mesmo num gesto necessário – para o invisível e silencioso roçar do fugitivo, do fugaz e do fugidio”⁵⁰⁷.

No entanto, como posso saber onde e como procurar as palavras, as minhas palavras e a minha língua na qual devo escrever? Se, para Artaud, o

⁵⁰⁵ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 118.

⁵⁰⁶ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 119.

⁵⁰⁷ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 119.

próprio ato de falar é sempre uma repetição, se as palavras que eu penso que encontrei, por serem palavras já não me pertencem, são originariamente repetidas, então a estrutura do roubo já está implícita na própria língua. Toda palavra é palavra roubada: roubada da língua, roubada pela língua, roubada de si mesma e, por isso, roubada já do ladrão que pensa que a rouba. Este traço que pode apontar um “buraco existencial” que serviria de exemplo para os discursos existencialistas e psicanalíticos que tanto o violentaram, que violentaram inclusive o próprio Antonin Artaud, devem, longe de insuflar tais discursos, sutilar seu “poder inaugurante” – o “espírito sutilar”, diz Derrida ⁵⁰⁸. Este sopro mais sutil faz deslizar o pensamento – como se verá com relação à comunicação em “Assinatura evento contexto” – de tal modo que a palavra proferida, *a letra*, é sempre roubada porque é *aberta*. Em uma palavra, nunca é própria do seu autor nem do seu destinatário. E em que lugar se situaria, então, a inspiração? Se não há exemplos em Artaud, ao contrário há a tentativa de explosão da estrutura de exemplificação e exemplaridade, a inspiração consistiria não nesta perda e desapropriação original, mas em um ato mais original que esta originalidade, qual seja, “um sopro de vida que não deixa que nada lhe seja ditado porque não lê e porque precede qualquer texto” ⁵⁰⁹, isto é, algo que restabelece o “eu” em uma verdadeira relação consigo e, assim, restitui sua própria palavra, recaindo num solilóquio da Vida, no qual, ao contrário do husserliano, a voz interior não proviria do pensamento, mas do corpo – o que supõe, como já se sabe, um ideal de presença sob a forma de origem, fundamento, “dignidade” etc.

O primeiro grito de Artaud, ainda que sob a feição de uma “metafísica da carne” ⁵¹⁰, abriga a angústia da separação “originária”, do exílio, esta experiência de desapropriação e desterro que antes foi mostrado em Jabès, em que a categoria do “furtivo” indica uma desapropriação total da existência: do *corpo* e do *espírito*, isto é, da *carne*. Quando Derrida antes indicara que acompanharia o movimento do teatro da crueldade até certo ponto, em que propositadamente faria um deslize, é porque, como já se sabe, este teatro tem, em sua *inversão*, um valor incomensurável, mas é necessário que não se atenha tão somente a esta metafísica

⁵⁰⁸ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 121.

⁵⁰⁹ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 121.

⁵¹⁰ Para compreender esta estranha ontologia à qual se dedica Artaud, remeto ao livro *Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgãos*, de Daniel Lins (LINS, D. *Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgãos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000).

e que, portanto, se prossiga rumo ao *deslocamento* que ela própria já aponta. Em um primeiro momento, então, Artaud vai dizer que “se a minha palavra não é o meu sopro, se a minha letra não é a minha palavra, é porque meu sopro já não era mais o meu corpo, porque o meu corpo não era mais o meu gesto, porque o meu gesto não era mais a minha vida”⁵¹¹ é porque, para ele, a Carne é sinônimo de Existência. Diz ele: “sou um homem que perdeu a vida e que procura por todos os meios fazer-lhe *retomar* o seu lugar [grifo meu]”⁵¹². Portanto, desejo de restituição ainda, mas já, como se deve supor, nesta inversão ocorre a abertura para um novo campo. Na negação da metafísica do Ser *entra em jogo* uma nova experiência de pensamento, e ainda que uma leitura analítica de Artaud indicaria apenas a inversão do esquema metafísico, como Heidegger tentou fazer com Nietzsche e como os heideggerianos tentaram fazer com Lévinas, esta incorporação de uma outra língua na filosofia abre espaço para o novo. Então, por fim, e enquanto ainda se tiver fôlego, que se veja essa abertura exemplificada no teatro artaudiano, em seu sopro.

orifícios

Fui roubado. Desde sempre. Por este Outro, este Ladrão ou grande furtivo que não é ninguém senão o Deus. E tal furto só pode se ter dado pelo fato de minha carne – isto é, minha existência, meu corpo e meu espírito – ter um orifício, o “buraco existencial” que psicanalistas e fenomenólogos utilizaram como exemplo. “O lugar da efração só pôde ser a abertura de um orifício. Orifício do nascimento, orifício da defecação aos quais remetem, como à sua origem, todas as outras aberturas”⁵¹³. Assim como minha palavra, meu corpo, desde meu nascimento, que por isso cheira a morte, fora roubado por este Outro apropriador e desapropriante e, como consequência, a morte passa a ser vista como uma maneira articulada de minha relação com o outro: “só morro *do* outro: por ele, para ele, nele”. E denuncia o *culpado*: “E quem pode ser o ladrão senão esse grande Outro

⁵¹¹ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 122.

⁵¹² ARTAUD, A. *Position de la Chair*, I, p. 235. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 123.

⁵¹³ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 123.

invisível, perseguidor furtivo *duplicando-me* por toda a parte, isto é redobrando-me e ultrapassando-me, chegando sempre antes de mim aonde escolhi ir”⁵¹⁴.

Em uma espécie de “alienação originária”, com a qual Derrida certamente concorda, esconde-se uma melancolia, mais ainda, uma nostalgia de “pureza” perdida do corpo. Sobre um desenho de Rodez, Artaud escreve *La mort et l’Homme*, em que pergunta ao demiurgo: “O QUE FIZESTE DO MEU CORPO, DEUS?”:

Ora não havia mais ninguém exceto eu e ele,
 ele
 um corpo abjeto
 que os espaços não queriam,
 eu
 um corpo que se fazia
 por conseqüência ainda não chegado ao estado de acabamento
 mas que evoluía
 para a pureza integral
 como o do denominado demiurgo,
 o qual sabendo-se irrecebível
 e querendo mesmo assim viver a todo custo
 não encontrou nada melhor
 para *ser*
 do que nascer à custa do
 meu assassinato.
 Apesar de tudo o meu corpo refez-se
 contra
 e através de mil assaltos do mal
 e do ódio
 que cada vez o deterioravam
 e me deixavam morto.
 E foi assim que à força de morrer
 acabei por ganhar uma imortalidade real.
 E
 é a história verdadeira das coisas
 tal qual se passou realmente
 e
 não
 como vista na atmosfera lendária dos mitos
 que escamoteiam a realidade.⁵¹⁵

Vê-se bem a revolta contra aquele que lhe roubou a propriedade, seu próprio ser, sua autenticidade, nos termos mais clássicos de uma Ontologia Fundamental e que, possivelmente unido a uma visão dialética em que o Outro é sempre aquele

⁵¹⁴ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 124.

⁵¹⁵ ARTAUD, A. *La mort e l’Homme*, pp. 108-110. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 125.

que impede meu desejo, que me interdita e que, por isso, é a pura negatividade, Deus passa a representar um falso valor como o preço que paga todo aquele que nasce. Talvez, neste sentido, a escrita artaudiana possa ser interpretada como “esquizofrênica”, não devido à patologia clínica de Antonin Artaud, mas por apresentar um pensamento que, de um lado, comungaria com Nietzsche e Freud e, de outro, ser tão hegeliano e heideggeriano – isto é, tão “espiritualizado”.

Artaud é escatológico em todas as acepções deste termo: culpa o pai, o *logos*, pelo seu “escuro nascimento”⁵¹⁶, e, por isso, valoriza o excremento: o valor originário, não o falso valor do demiurgo, é aquilo que deveria ter ficado *retido* em mim, como eu mesmo deveria ter ficado *retido* em mim; e como fui roubado quando me furtaram por meu orifício, ainda o sou novamente sempre que alguma parte de mim ainda me abandona – a obra, o excremento que pode ser usado como arma contra mim mesmo. Nas palavras de Artaud, a defecação seria uma espécie de nascimento, um arque-roubo que ao mesmo tempo me deprecia e me suja. E é por esta razão que no *Teatro da Crueldade*, a história de Deus será vista como uma genealogia do valor furtado, ou seja, como “história da defecação”⁵¹⁷, história da obra como excremento que pressupõe a separação do espírito do “corpo puro”. É por este motivo que Deus não *cria*, mas sim rouba, é o usurpador por excelência, o contrário do verdadeiro artista que seria Satanás “que com suas tetas úmidas só nos dissimulou o Nada”, já que “Deus é a minha criatura, o meu duplo que se introduziu na diferença que me separa da minha origem, isto é, no nada que abre a minha história”⁵¹⁸.

Lembrando que Artaud morreu de um câncer no reto, não estou, junto a Derrida, querendo reduzir seu pensamento a um caso patológico nem tentar circunscrever a obra à referência bibliográfica, como muito se faz; antes, é no intuito mesmo de mostrar a intrínseca relação entre a vida e a obra que isso se mostra necessário. Talvez, ainda mais, para mostrar a coerência (palavra tão estranha a Artaud) que o dramaturgo possui, coerência esta como a catatonia nietzschiana de seus últimos doze anos de vida, quando este parece ter,

⁵¹⁶ Ao contrário de Riobaldo, que “por ser de escuro nascimento”, por reconhecer sua ausência de origem, torna-se mais fácil este *lançar-se* na vida que é travessia, descrita nas veredas do jagunço (GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: veredas*, pág. 31).

⁵¹⁷ ARTAUD, A. *Le Théâtre de la Cruauté*, p. 121. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 126.

⁵¹⁸ ARTAUD, A. *Le Théâtre de la Cruauté*, p. 121. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 127.

literalmente, prescindido do logos e como a de Freud e seu câncer na boca que, excetuando-se o fato de seu habitual cachimbo, mostra como deveria ser difícil ser o grande analista, o inventor da análise e que, portanto, não tinha analista – e deixaria aqui em suspenso, por ignorância biomédica, e incluindo entre estes Derrida como um dos grandes paradoxalmente coerentes no pensamento, o fato do filósofo ter morrido vítima de um câncer no pâncreas... Talvez a relação da desconstrução com a função pancreática seja algo a ser ainda pensado. Mas, voltando aos excrementos artaudianos – o que quer dizer à sua obra, pois toda escritura no dramaturgo é visto como “porcaria”, como o que não se pode aproveitar e que, por isso, é dejetado – pode-se tentar compreender como, ao solicitá-la, a própria metafísica é abalada através de uma “alienação da alienação” ao mesmo passo que esta é ainda requerida, fonte de inspiração, se se pode assim chamar, querendo ser a ela mais fiel que ela própria, neste impulso de restituição que Artaud promove na tentativa de *refazer* um “corpo sem obra” (logo, um corpo que não defeque, que retenha seu excremento, que retenha sua essência).

Pois é preciso ser um espírito para
 cagar,
 um corpo *puro* não pode
 cagar.
 Aquilo que caga
 é a cola dos espíritos
 encarniçados em lhe roubar alguma coisa
 pois sem corpo não se pode existir.⁵¹⁹

Ou, nas palavras de Derrida:

A minha obra, o meu rasto, o excremento que *me* rouba *do* meu bem depois de *eu* ter sido roubado *por ocasião do* meu nascimento, deve portanto ser recusado. Mas recusá-lo não é aqui rejeitá-lo, é retê-lo. Para me guardar, para guardar o meu corpo e a minha palavra, é necessário que eu retenha a obra em mim, que me confunda com ela para que entre em mim e ela o Ladrão não tenha a menor chance, que a impeça de cair longe de mim como escritura. (...) Deste modo, o que me despoja e me afasta de mim, o que rompe a minha proximidade comigo próprio, emporcalha-me: aí me separo do que me é próprio. Próprio é o nome do sujeito próximo de si. (...) Tenho um nome próprio quando estou limpo.⁵²⁰

⁵¹⁹ ARTAUD, A. *Le Théâtre de la Cruauté*, p. 121. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 127. Ou, mais ainda, quando páginas antes, Artaud diz: “Abrir a boca é oferecer-se aos miasmas. / Assim, nada de boca! / Nada de boca, / nada de língua, / nada de dentes, / nada de laringe, / nada de esôfago, / nada de estômago, / nada de ventre, / nada de ânus. / Reconstruirei o homem que sou” (p. 102. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 135).

⁵²⁰ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, pp. 127-128.

Junto ao excremento, ao “pau fecal” como diz Derrida, ou como o “*étron*” ao qual ele se refere em *Éperons: les styles de Nietzsche*, o pênis como metáfora também é aludido, pois a obra é algo que deve *erigir-se*. Mas, como excremento, ela não possui força e, por isso, a ereção cai e a obra nunca ficará de pé e eu jamais me colocarei de pé através de minha obra, pois o “colocar de pé” seria a salvação – e tal coisa só é possível em uma arte sem obra, em uma dança ou em um teatro da crueldade, onde crueldade quer dizer vida. Deste modo, ao contrário do que se pode pensar, o teatro da crueldade não é uma saída para a salvação; na verdade é a própria soteriologia como escatologia do corpo limpo, do “corpo-limpo-de-pé-sem-porcaria”⁵²¹.

É por esta razão que a obra artaudiana não se deixaria representar por nenhuma crítica ou nenhuma clínica: estas seriam o mal, seriam palavra tornada obra de seu corpo limpo, sua sujeira, seu comentário. O teatro deve manter-se íntegro ante a qualquer comentário para respeitar a vida do corpo, a carne viva, sem se deixar precipitar na doença do não poder se colocar de pé na dança ou na cena. O que quer dizer, mais radicalmente, se só há o furto originário e que nunca houve a ereção fundamental, que a dança e o teatro ainda não começaram a existir. Derrida, aqui, levanta a hipótese de que, mais que uma metáfora, como se encontra em Hölderlin ou em Nietzsche, este estar-de-pé indica a impossibilidade da ereção exilar-se na obra e, portanto, na soberania da palavra: “o estar-de-pé da obra é, mais precisamente, o domínio da letra sobre o sopro. (...) A língua está, isto é, mantém-se de pé, na visão da palavra, nos signos da escritura, nas letras”⁵²². E, ao contrário de Nietzsche e Hölderlin, é a própria metáfora que Artaud quer destruir, quer que seu estar-de-pé não seja apenas uma ereção metafórica como a dança com a pena de Nietzsche, como quando se lê em *Le Pèse-Nerfs*: “Eu vos disse: nada de obras, nada de línguas, nada de espírito, nada. Nada, senão um belo Pesa-Nervos. Uma espécie de posição incompreensível e totalmente ereta no meio de tudo no espírito”⁵²³.

Por mais que se tente sempre associar a Artaud certa filiação nietzschiana, esta recusa metafórica parece contradizer estas interpretações. O dramaturgo

⁵²¹ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 129.

⁵²² DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 130.

⁵²³ ARTAUD, A. *Le Pèse-Nerfs*, p. 96. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 130.

pretende matar a metáfora e lançar uma nova noção de Perigo com seu “estar-de-pé-fora-de-si-na-obra-roubada” que é o teatro da crueldade, ou, melhor ainda, sua *aventura*. Então, tentarei, muito brevemente, apontar como se dá esta “salvação” na restituição da própria carne no teatro da crueldade.

cenas

Cena única: A destruição do teatro clássico. Para Artaud, a cena ocidental clássica sustenta-se sobre um *teatro orgânico*, das palavras e, por isso, da representação, da interpretação, da tradução de um original a ser “posto em cena”, ou seja, de um “Deus-autor” que deve *fielmente* ser encenado. Esta figura de autoridade divina emprestaria sua verdade a alguns “eleitos”, a alguns diretores (estranhas figuras: eternos tradutores condenados a passarem uma obra dramática de uma língua para outra) e autores (de algum modo, detentores de certa verdade) que lhe seguissem. É por esta razão que para se romper com o teatro clássico é necessária a *redução dos órgãos*: um movimento no qual não se contenta mais em servir de “escravo” a este Deus-autor, ou seja, em ser simplesmente um órgão nesta encenação divina, movido pela vontade de se tornar “o *senhor daquilo que ainda não é*”⁵²⁴.

Isto que se designa então uma diferenciação orgânica é o que, ao longo de todo o teatro clássico, devastou o corpo, pois esta “organização” é o que articula, junta funções e membros, é o trabalho de diferenciação, sendo o que configura ao mesmo tempo a unidade e a fragmentação do corpo. Para Derrida, “Artaud teme o corpo articulado tal como teme a linguagem articulada, o membro como a palavra (...). Pois a articulação é a estrutura do meu corpo e a estrutura é sempre estrutura de expropriação”⁵²⁵. O que significa que dividir o corpo em órgãos (“a diferença interna da carne”) é abrir o orifício pelo qual o corpo próprio perde sua propriedade, tornando-se espírito.

O corpo é o corpo,
está sozinho
e não tem necessidade de órgãos,
o corpo jamais é um organismo,

⁵²⁴ ARTAUD, A. *Le Théâtre et la culture*, p. 18. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 133.

⁵²⁵ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, pp. 133-134.

os organismos são inimigos do corpo,
 as coisas que se fazem passam-se sozinhas sem o concurso de nenhum órgão,
 todo o órgão é parasita,
 esconde uma função parasitária
 destinada a fazer viver um ser que não deveria lá estar.⁵²⁶

Esta organicidade que acolhe a diferença no corpo é o que indicaria sempre uma perda e, neste sentido, qualquer órgão sempre estaria indicando este furto primeiro que impediria a nostálgica desorganização-total. E a isto nenhum órgão escapa da crucificação artaudiana, nem mesmo o órgão sexual, que deveria ser visto como o emblema-máximo da Vida. O sexo não pode se tornar orgânico, assim como o teatro, muito menos se tornar um órgão – ou seja, tornar-se estranho –; deve o sexo, antes, ser o próprio homem, ser a totalidade do homem como sexo, e não como órgão sexual, com sua “autonomia arrogante de um objeto inchado e cheio de si”⁵²⁷. E, para Artaud, esta espécie de inchaço do sexo é, na realidade, uma forma de castração, pois ele acaba por separar-se da totalidade do corpo. O que reforça a *sua* idéia de que todo órgão é uma perda. Não posso deixar aqui de me lembrar da metonímia do homem-orelha tão bem notado por Zaratustra, em que um órgão acaba ganhando proporções gigantescas tornando o homem uma deformidade, uma monstruosidade que se acha virtuosidade⁵²⁸ – uma das grandes críticas de Nietzsche ao homem tão bem lembrada por Rosana Suarez em recente palestra na PUC-Rio e que me fez lembrar de outra palestra *ouvida* por mim anos atrás de Cristina Ferraz, que também falava de uma “Filosofia para orelhas pequenas”⁵²⁹; as duas falas me fazem pensar aqui, para além da clara denúncia da metonomização do homem como aquele que escuta, que só diz o resignado “sim” do camelo, ou nos termos artaudianos a organização do homem, estas indicações nietzschianas ecoam posteriormente na obra derridiana sob a forma da denúncia do fonocentrismo e do privilégio da voz e das metáforas auditivas utilizadas pela filosofia.

Desta feita, todo órgão, de acordo com a denúncia de Artaud, passaria a configurar uma embocadura e, por isso, sujeição aos miasmas e aos micróbios, e o

⁵²⁶ ARTAUD, A. *Le Théâtre de la Cruauté*, p. 101. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 134.

⁵²⁷ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 135.

⁵²⁸ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, pp. 149-150 (“Da redenção”).

⁵²⁹ SUAREZ, R. “Os humanos de Nietzsche”, palestra proferida no I Colóquio de Antropologia Filosófica da PUC-Rio em 10/11/2007. Ver também FERRAZ, C. “Por uma filosofia para orelhas pequenas”, in: *Nove variações sobre temas nietzchianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

teatro da crueldade, em sua dança, teria como função *desintoxicar*, *imunizar*, *esterilizar* este corpo que fora *contaminado* por esta diferença radical e apropriante – *incorporando* assim o movimento próprio e comum de toda a tradição metafísica que não conseguiu lidar com esta extrema radicalidade. E, entretanto, Artaud parece ter a *lucidez* necessária para saber que uma proposta cênica como a sua era impossível, um teatro irrealizável ou abortado.

Não havendo espaço para a discussão mais propriamente teatral da encenação – o que, para mim ao menos, é uma pena – eu me dedico ao aspecto “filosófico” do pensamento artaudiano – o que é uma violência com o mesmo, um inchaço de sua obra⁵³⁰. Mas como a violência é inevitável – ainda mais em um capítulo como este, que se assume violento, sistematizante e mesmo chato, por eu acreditar que ele seja necessário, e que é necessária à tese esta “chatice de especialista” para poder, depois, ter a suposta “autoridade” para *jogar* com a desconstrução ou *jogar a desconstrução* – permito-me aqui abreviar e organizar Artaud neste “a título de conclusão” que se estende há páginas.

(aplausos)

A cena da crueldade deveria, destarte, restituir-me do meu nascimento, do meu corpo e da minha palavra, libertando o teatro da ditadura do texto e da autoridade divina – o que se dá apostando no Perigo do Devir: o que quer dizer, em improvisações e inspirações sem que se caia no capricho subjetivista do ator. Mas para isso, é necessária uma nova escritura teatral, uma nova dramaturgia que não recrie a cena primeira do furto inevitável.

Esta nova *escritura* teatral, apesar da aparente incoerência a que Artaud nos conduz, impescinde que se rompa com o estabelecido modelo de discurso representativo e ocidental, que se baseia em uma linguagem alfabética e fonética. Com isso, Artaud diferencia, adia, pausa e promove um certo relaxamento que

⁵³⁰ E aqui me desculpo também, além de não poder me dedicar à leitura mais atenta do “Teatro e seu duplo” e à questão estética, de não parar sobre o emblemático texto de Deleuze nos *Mil Platôs*, “Como criar para si um corpo sem órgãos” (DELEUZE, G. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999). A opção por este salto justifica-se, em verdade, pelo fato da construção de um corpo sem órgãos me parecer ser justamente o objetivo oposto ao de Derrida, que vê a inevitabilidade (que Artaud já indicara) da articulação, da instituição; no entanto, Derrida, por não querer tapar os orifícios, e talvez, ao contrário, queira mesmo deixar que os orifícios, as brechas e as fendas tenham lugar na filosofia, seja um filósofo, segundo o termo que o próprio utiliza, do *arrombamento*.

libera o *jogo* do significante e dos signos para-além das palavras – a liberação pelo *hieróglifo*.

Fora da Europa, no teatro balinês, nas velhas cosmogonias mexicana, hindu, iraniana, egípcia, etc., procurar-se-á sem dúvida temas mas também, por vezes, modelos de escritura. Desta vez, não só a escritura não será mais transcrição da palavra, não só será a escritura *do* próprio corpo, mas produzir-se-á, nos movimentos do teatro, segundo as regras do hieróglifo, de um sistema de signos em que a instituição da voz não mais comanda.⁵³¹

Desta forma, a almejada “criação teatral pura” seria regrada pela escritura hieroglífica, que, além de não mais comandar a cena teatral seria, pelo contrário, ritmada por esta arqui-escritura. E é neste sentido que se pode compreender o Teatro da Crueldade, nos termos de *Gramatologia*, como o “fim do Livro”, ou seja, como “a única maneira de acabar com a liberdade da inspiração e com a palavra soprada” através da criação de “um domínio absoluto do sopro num sistema de escrita não-fonética”⁵³². E, assim, a cena da crueldade seria ornada pelos gritos, pelas onomatopéias, de expressões e gestos que comporiam uma espécie de “gramática universal da crueldade” – tarefa assumidamente impossível, completamente tomada pelo que há de mais transcendental da metafísica e ao mesmo tempo alérgico a ela, como, por exemplo, quando, citando a *Carta a Rodez*, Derrida mostra que Artaud pretendia ter escrito “numa língua que não era o francês, mas que todo o mundo podia ler, fosse qual fosse a nacionalidade a que pertence”⁵³³.

E se os aplausos de Derrida direcionam-se certamente a esta *lucidez vigilante* de Artaud, também dele se afastam na medida em que este pretende “tapar os buracos” da escritura *desde sempre furtada*, quando Artaud diz que “esta nova informação teatral sutura todas as falhas, todas as aberturas e todas as diferenças” – e sabe-se que Derrida antes posicionara-se contra qualquer espécie de sutura, admitindo, neste intuito de apropriação inevitável, que se adote o *alinhavo* como violência menor. A arqui-cena artaudiana torna-se então o fechamento do movimento, da diferença e do diferir e a palavra roubada é, assim,

⁵³¹ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 142.

⁵³² DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 142. Sobre isso, lembro que as páginas iniciais de *Gramatologia* também fazem uma referência ao caráter privilegiado da escrita hieroglífica contra certo primado metafísico (fonologocêntrico) da escrita fonética.

⁵³³ ARTAUD, A. *Lettre à Rodez*. Citado por DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 143.

restituída, a crueldade apaziguada e o duplo *destruído* através do hieróglifo teatral.

Identificação mágica, certamente. (...) É dizer pouco dizer que é mágica. Poder-se-ia mostrar que é a própria essência da magia. Mágica e ainda por cima *impossível de encontrar* [grifo meu]. Impossível de encontrar, “a gramática desta nova linguagem” que, Artaud concede, “ainda está por encontrar”.⁵³⁴

Portanto, a leitura derridiana encaminha o teatro da crueldade para o *limite* da metafísica, o que quer dizer que Derrida pretende ler a *tensão* que a obra de Artaud propõe, nem *dentro* nem *fora* da metafísica, mas – no sentido heideggeriano – como uma *superação* em que o fim não chega⁵³⁵.

Tais questões, que se desdobram no contexto mais propriamente estético, prosseguem ao longo de “O teatro da crueldade e o fechamento da representação” no intuito de mostrar como este emblemático *pensador da carne* coloca em xeque a representação *na* representação, representando a representação na arquicena da crueldade que começa pela própria representação.

Porque ela sempre já começou, a representação não tem portanto fim. Mas pode-se pensar o fechamento daquilo que não tem fim. O fechamento é o limite circular no interior do qual a repetição da diferença se repete indefinidamente. Isto é, o seu espaço de *jogo*. Este movimento é o movimento do mundo como jogo. (...) Este jogo da vida é artista.⁵³⁶

Pois, como antecipei nas palavras da conferência de 1966: “Eis por que no seu fechamento é *fatal* que a representação continue”⁵³⁷. Pensamento que um ano antes Derrida já havia se anunciado na metafísica paradoxal do teatro da crueldade, na brisura “Artaud” que encerram (*finalmente...*) este parágrafo:

⁵³⁴ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 146. As citações mencionadas são de *Le Théâtre de la Cruauté*, p. 132.

⁵³⁵ Sobre isso, lembro uma vez mais de *A superação da metafísica*, quando o filósofo alemão fala que “Trata-se de uma expressão [a superação da metafísica] que, a bem dizer, provoca muitos mal-entendidos por não permitir que a experiência chegue ao fundo, somente a partir do qual a história do ser entreabre seu vigor essencial. Este fundo é o acontecimento apropriador em que o próprio ser se sustenta. A superação da metafísica não significa, de forma alguma, a eliminação de uma disciplina do âmbito da ‘formação’ filosófica”. E conclui mais adiante que “não devemos imaginar (...) que podemos ficar fora da metafísica. Depois da superação, a metafísica não desaparece” (HEIDEGGER, M. *A superação da metafísica*. In: “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, ver ano, p. 61).

⁵³⁶ DERRIDA, J. “O teatro da crueldade e o fechamento da representação”, p. 176.

⁵³⁷ DERRIDA, J. “O teatro da crueldade e o fechamento da representação”, p. 177.

A “metafísica” de Artaud, nos seus momentos mais críticos, realiza a metafísica ocidental, a sua visada mais profunda e mais permanente. Mas, por um outro lado do seu texto, o mais difícil, Artaud afirma a lei *cruel*, (isto é, no sentido em que se entende esta última palavra, necessária) da diferença; lei desta vez levada à consciência e não mais vivida na ingenuidade metafísica. Esta duplicidade do texto de Artaud, ao mesmo tempo mais e menos do que um estratagema, obrigou-nos constantemente a passar para o outro lado do limite, a mostrar deste modo o fechamento da presença na qual devia encerrar-se para denunciar a implicação ingênua da diferença.⁵³⁸

Ou ainda:

Podemos parecer, a um olhar menos experimentado, criticar a metafísica de Artaud a partir da metafísica, quando se nota, pelo contrário, uma cumplicidade fatal. Através dela diz-se a inserção necessária de todos os discursos destruidores, que devem habitar as estruturas por eles derrubadas e nelas abrigar um desejo indestrutível de presença plena, de não-diferença: ao mesmo tempo vida e morte.⁵³⁹

Mais ainda:

A transgressão da metafísica por este “pensar” que, diz-nos Artaud, ainda não começou, corre sempre o risco de voltar à metafísica. Tal é a questão na qual nos *colocamos*. Questão ainda e sempre implícita cada vez que uma palavra, protegida pelos limites de um campo, se deixa de longe provocar *pelo enigma da carne que quis chamar-se propriamente Antonin Artaud*.⁵⁴⁰

3.3 terceira seção o processo de disseminação

A parte final deste interminável capítulo – que, na verdade, abriga três ou mais capítulos, ou mesmo uma dissertação – dedica-se especificamente aos textos das décadas de sessenta e setenta escritos imediatamente após a trilogia labiríntica estudada anteriormente. A primeira parte, dedicada ao livro *Margens da filosofia*, se aterá a três ensaios específicos, escolhidos propositadamente por me parecerem emblemáticos e fundamentais ao jogo que se seguirá, quais sejam, “A diferença”, “Os fins do homem” e “Assinatura acontecimento contexto” (sendo que outros

⁵³⁸ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, pp. 146-147.

⁵³⁹ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 147.

⁵⁴⁰ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, p. 147. O último grifo é meu: o “*enigma da carne que quis chamar-se propriamente Antonin Artaud*”.

ensaios como “Tímpano” e “A mitologia branca” serão utilizados nos capítulos seguintes). Posteriormente, deter-me-ei à *Disseminação*, tendo como linha mestra de não-orientação *A farmácia de Platão* para encerrar o longo capítulo que pretende me conferir o violento e, talvez até mais, parricida título de “especialista” ou “conhecedor” da fase inicial da obra de Derrida, para que eu me sinta mais confortável em poder, depois deste cansativo trabalho, *brincar* com isto que pretendo que se pense que eu “conheço”.

às margens

Em 2001, ainda em germe de formação, quando Paulo Cesar começou a alinhar o que viria ser o Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução em torno de alguns artigos que seriam publicados em forma de livro, a questão sobre o “título” deste “primeiro livro” nos ocupou algum tempo. Por fim, o batismo como “Às Margens: a propósito de Derrida” se deu pelo fato de, segundo Paulo Cesar, “a expressão ‘às margens’ (...) poderia se propor como uma espécie de equivalente desconstrucionista à expressão ‘às coisas mesmas’ da fenomenologia”. Logo depois, diz que “o subtítulo deste livro, como tudo de que trata Derrida, já traz a possibilidade de se emancipar do próprio título, mas somente para afirmar a mesma coisa, isto é, um mesmo movimento emancipatório já indicado no título”. E conclui:

É que só se vai às margens – só se escapa ao domínio da repetição do mesmo, do familiar, do previsível e do calculável – a propósito de algo que já se encontrado, já estabelecido no imediato das tramas discursivas. Dito de outro modo, é sempre a partir dos códigos em que já nos encontramos inseridos que se encontra a possibilidade do desvio, do ir ‘mais além’ em direção ao imprevisível, àquilo que verdadeiramente nos empurra para o novo.⁵⁴¹

Então, além de o termo “margens” ter marcado minha iniciação como um “autor” sobre Derrida e de ter sido um termo escolhido cuidadosamente, debatido, argumentado e, portanto, muito querido ao NEED, este termo já se cunha na obra derridiana desde 1972 em *Marges de la philosophie* – que tem como epígrafe (e deve-se notar o meu amor pelas epígrafes) a afirmação de Hegel que diz que “um limite é e o limite só é de fato um limite *superado*; o limite tem sempre um para-

⁵⁴¹ DUQUE-ESTRADA, P.C. *Às margens: a propósito de Derrida*. Texto da orelha.

além com o qual se mantém em *relação*, em direção ao qual deve ser transgredido, mas onde um tal limite, que não o é, ressurgem”⁵⁴². Estranho limite este que abriria às margens (de) Derrida. Limite ainda mais estranho quando o escrito e o ouvido são embaralhados por uma simples letra, a primeira, a feminina e a abraâmica letra *a* que parece e aparece como um bizarro erro ortográfico na língua francesa (a língua de Derrida, sua língua monolíngüe e na qual, apenas nela, ela podia escrever), mas que se trata de uma propositada infração. Já se aludiu ao termo *différance* no primeiro parágrafo deste capítulo e, para que não seja deveras repetitivo, tentarei mostrar, a partir do que já se disse, a disseminação deste quase-conceito no projeto “marginal” de Derrida da década de setenta.

O filósofo diz que falará de uma letra: “da letra *a*, dessa letra primeira que pode parecer necessário introduzir, aqui ou além, na escrita da palavra *diferença*; (...) de uma escrita sobre a escrita, (...) escrita dentro da escrita também”⁵⁴³. Como se adiantou, este neografismo é intraduzível em português. Veja-se a nota dos tradutores Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães para a edição brasileira, com a revisão de Constança Marcondes César, que diz optar não pela tradução portuguesa *diferância* ou pela brasileira *diferencia*, mas sim por *diferança* que, segundo eles, “parece manter-se um mínimo de identidade fônica” e se preserva “o impacto (...) desse outro ‘artificialismo’ que justamente Derrida assume em francês”⁵⁴⁴. Aos “meus ouvidos”, contudo, ainda soa melhor – por justamente não soar – o “original” *différance*, que continuarei usando – até porque a opção “inaudível” de Anamaria Skinner por traduzir o termo por “diferença” anula a própria enunciação do “autor” do termo quando enuncia que falará da letra *a* (que permaneceria “silencioso, secreto e discreto como um túmulo”⁵⁴⁵).

Todavia, ao produzir esta diferenciação, poder-se-á sempre prosseguir como se esta *différance* não fizesse diferença; e *produzir* é certamente um termo bem adequado, pois, não se tratando nem de uma palavra nem de um conceito, a tentativa (impossível) de abordar este termo só se dá à medida que se toma esta noção com uma *produção de efeitos*, nem através de uma arque-genealogia, aliás, de nenhum tipo de história, mas apenas através de uma tentativa de apresentar o

⁵⁴² DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991, p. 05.

⁵⁴³ “A diferença”. Conferência pronunciada na Sociedade Francesa de Filosofia em janeiro de 1968 e publicada na coleção *Tel Quel*, em *Théorie d'ensemble* no mesmo ano. DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991, p. 33.

⁵⁴⁴ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 34.

⁵⁴⁵ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 35.

“sistema geral dessa economia” – sistema este que se apresenta como um *feixe*, em outras palavras, “a estrutura de uma intrincação, de uma tessitura, de um cruzamento que deixaria repetir os diferentes fios e as diferentes linhas de sentido – ou de força – tal como estará pronto a enlaçar outros”⁵⁴⁶. Com isso, Derrida pretende *partir* com certa ordem do entendimento, e não apenas promover um “escândalo” por mero narcisismo intelectual, já que seu “projeto” fora traçado a partir de questões *a partir* da escrita. Devido à indiferença oral do termo, torna-se impossível não se pensar que a crivação deste neografismo pretende-se ser lido como uma questão da escritura, pois “não poderemos aqui [mas se sabe que não é só aqui] abster-nos de atravessar um texto escrito, de nos regularmos no desregramento que nele se produz, e isso é, antes de mais, o que me interessa”⁵⁴⁷.

No entanto, como entender esta óbvia crítica que Derrida intenta ao grafar *différance*, um silêncio sepulcral em uma específica língua, e ainda por cima de uma língua fonética, se o filósofo pretende, justamente, acusar o fonocentrismo da metafísica ocidental? Segundo o próprio, é justamente este silêncio que algumas *violências* como esta pode provocar (como, por exemplo, quando posteriormente Lévinas passa, *au-délà de l'essence*, a escrever *essance*) que mostra que esta pretensamente uniforme escrita fonética é composta por “signos não fonéticos”, como espaçamentos, pontuações, pausas etc., e que, por isso, para acompanhar este movimento de “*difer()nça*” é necessária uma outra forma de “espetáculo” que não mais se encene tendo como palco os sentidos; e, ainda mais, é necessário “deixarmo-nos remeter aqui para uma ordem que resiste à oposição, fundadora da filosofia, entre o sensível e o inteligível”⁵⁴⁸ – encenação esta que, ainda representação, não pertence mais à voz nem tampouco à escrita, mas talvez *entre palavra e escrita*.

Que vou fazer eu para falar do a da *différance*? É evidente que esta não pode ser *exposta*. Não se pode nunca expor senão aquilo que em certo momento pode tornar-se *presente*, manifesto, o que pode mostrar-se, apresentar-se como um presente, um ente presente na sua verdade, verdade de um presente ou presença do presente. Ora, se a diferença é (eu ponho aqui sob uma rasura) aquilo que torna possível a apresentação do ente presente, ela nunca se apresenta como tal. Jamais se oferece ao presente. A ninguém. Reservando-se e não se expondo, ela excede neste ponto preciso e de um modo controlado a ordem da verdade, sem

⁵⁴⁶ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 34.

⁵⁴⁷ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 35.

⁵⁴⁸ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 36.

por isso se dissimular, como alguma coisa, como um ente misterioso, na ocultação de um não-saber ou num buraco cuja orla seria determinável.⁵⁴⁹

Indicando a impossibilidade de se adotar um “método” de exposição *preciso*, que desse conta de um discurso adequado sobre a *différance*, Derrida admite seus desvios inevitáveis e certa proximidade com uma “teologia negativa”, já que se sabe apenas que a *différance* não é, que ela não *existe*, não sendo ôntica nem ontológica, não tendo essência nem existência – sendo apenas um *efeito* de alguma coisa que é também *dela* um efeito. Lembro-me, nesta passagem, de uma distinção que posteriormente Derrida traçará em *Donner la mort*, ao falar do *mysterium tremendum*, entre *críptico* e *abscôndito*⁵⁵⁰. De modo semelhante, a *différance* da *différance* não é algo da ordem do abscôndito, não é algo escondido que se deve (por estar desde sempre lá, à mão, mas imperceptível) ser desvelado; de modo diverso, é da ordem do críptico, do segredo que não se deixa revelar – senão não é mais da ordem do segredo – mas que está sempre aí, à frente, sem nenhuma necessidade de desvelamento, mas de decifragem, de decifração: é o enigma, o segredo do segredo. E, por esta razão, o discurso sobre a e a partir da *différance* pode apenas ser uma espécie de *aventura*, não possuindo um ponto de partida nem de chegada nem participando de nenhuma exigência de linearidade discursiva e nem ao menos possuindo um tema a ser desenvolvido – um discurso que nada-quer-dizer.

Estratégia, finalmente, sem finalidade (...). Se há uma certa errância no traçado da *différance*, ela não segue mais a linha do discurso filosófico-lógico do que a do seu simétrico reverso e solidário, o discurso empírico-lógico. O conceito de *jogo* mantém-se para além dessa oposição, anuncia, às portas da filosofia e para além dela, a unidade do acaso e da necessidade num cálculo sem fim. Desse modo, por decisão e regra do jogo (...), é pelo tema da estratégia ou do estrategema que nos introduziremos ao pensamento da *différance* (...) numa cadeia que, na verdade, ela não terá jamais governado.⁵⁵¹

Portanto, a estratégia de Derrida consiste em apresentar sua estratégia, definir, assim, qual o jogo que (se) joga – o jogo que ele, Derrida, joga e o jogo que ele, o próprio jogo, joga – e que (se) começa pelo verbo *diferir* (em latim, *differre*).

⁵⁴⁹ DERRIDA, J. “A diferença”, pp. 36-37.

⁵⁵⁰ DERRIDA, J. *The gift of death*, pp. 88-91. Sobre esta relação com a alteridade, remeto ao primeiro capítulo da segunda parte da tese.

⁵⁵¹ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 38.

Futuramente, Derrida seria acusado de certo littreísmo, ou seja, de um apelo constante ao Littré, fato este (não o littreísmo, mas a constante referência ao dicionário) que aqui já acontecia. Diferir “littrealmente” quer dizer ação de diferimento, adiamento, desvio, demora, retardo e reserva – dizendo respeito, assim, à *temporalização*; mas é também *espaçamento*, “devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo”⁵⁵²; além disso, de modo mais corrente, diz aquilo que não é idêntico, que é outro, na alergia ou na dissemelhança. Mais uma vez, então, *espaçamento*, se se leva em consideração a infinita distância que da separação, a assimetria da relação com a alteridade. Além disso, deve-se levar em conta que o *a* em francês provém do particípio presente, o que remete diretamente à ação do “diferente” (que seria também o “diferendo” e que pode fazer com que se pense a *différance* como “a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão do qual os diferentes e as diferenças seriam os produtos ou os efeitos constituídos”⁵⁵³) e que a terminação *ance* (que se assemelharia ao português “ência”) mantém-se num campo indeterminado entre a *atividade* e a *passividade*: uma *operação sem operação*, nem agente nem paciente, “a voz média, uma certa não-transitividade” que “é talvez aquilo que a filosofia, constituindo-se nessa repressão, começou por distribuir em voz ativa e voz passiva”⁵⁵⁴.

Sabe-se que alguns dos termos mencionados acima são extremamente problemáticos: sobretudo causa e origem. Então, entendida como efeito, essa *différance* é ao mesmo tempo *causa* e *efeito*, sendo assim uma origem anárquica e não-escatológica – já se considerando também que desde suas leituras de Saussure a noção de “signo” já seria sempre secundária, sendo este apenas o que representaria o sentido em sua falta. Disto decorrem duas coisas: 1. que a *différance* não pode ser compreendida como um “signo”, pois isto sempre se referiria a uma presença; 2. que, por conseguinte, a *différance* põe em questão a “autoridade da presença”, pois o pensamento metafísico sempre se estruturou segundo as noções de ausência e presença (momento este em que Derrida assume que a *différance* é herdeira da diferença ôntico-ontológica de Heidegger, de uma diferenciação entre os entes e o Ser, um referimento a algo que, por participar do

⁵⁵² DERRIDA, J. “A diferença”, p. 39.

⁵⁵³ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 39.

⁵⁵⁴ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 40.

ser de tudo que é, não é ⁵⁵⁵). Destes dois apontamentos, pode-se, retornando a Saussure, ter em mente alguns aspectos: a não presença do significado, já que todo conceito está sempre inscrito em uma cadeia infinita de diferenças, conduz a noção de *différance* rumo a este *jogo* de remetimentos das diferenças; disto tem-se que as diferenças *jogam* e, ao mesmo tempo, são *efeitos* do jogo. Por esta razão:

O que se escreve *différance* será, portanto, o movimento de jogo que “produz”, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isto não significa que a *différance* que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A *différance* é a “origem” não-plena, não-simples a origem estruturada e diferente [*différant*] das diferenças. O nome de “origem”, portanto, já não lhe convém. ⁵⁵⁶

E, de acordo com isso, se as diferenças são efeitos produzidos sem que haja uma causa ou sujeito produtor, no *jogo da différence* poder-se-ia, em um primeiro momento, falar em “efeitos sem causa”, para que, como consequência, tendo-se abolido o termo “causa”, se subtraia desta estrutura também o termo “efeito”, restando apenas *rastros* que tornam a *différance* um infinito *movimento de reenvios*. Estes “reenvios” da língua desconstrutiva remetem, inclusive, ou melhor, entre-remetem os próprios termos da desconstrução, o que é bem lembrado por Derrida quando ele afirma que o termo *différance*, ao longo de sua obra, pode ser substituído por quase-sinônimos, que não se identificam, mas não se deixam de co-implicar como *arquiescritura*, *rastro*, *pharmakon*, *margem* etc. etc.

Até então, parece seguro afirmar que as diferenças são diferidas pela *différance*, ou seja, pelo processo mesmo de produção de diferenças ou diferencialidade mesma. Mas Derrida pergunta “o *que é aquilo* que difere, ou *quem* difere? Dito de outro modo, o *que é a différence?*” ⁵⁵⁷ justamente para mostrar que questões em torno de um *quê* ou de um *quem* não dizem respeito à desconstrução, por sempre pressuporem uma presença, seja de um sujeito ou de um objeto – recorrendo aqui ao mesmo argumento que ele se utilizará mais tarde quando perguntado por Jean-Luc Nancy sobre o *que* ou *quem* vem depois do

⁵⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, parte I, p. 31 *et passim*.

⁵⁵⁶ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 43.

⁵⁵⁷ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 47.

sujeito ⁵⁵⁸. Junto a isso, deve-se também lembrar que a *différance* não é um produto da língua ou da linguagem: é por causa da *différance* que há línguas e linguagens, sendo ela a própria diferencialidade da linguagem, o que em *Gramatologia* se viu, em detrimento da oposição fala/escrita, Derrida chama de *escritura*.

Conseqüentemente, a presença passa a não ser mais a “forma matricial” do pensamento, que se rascunharia sob o feixe da *différance* que não admite mais nenhuma determinação oposicional, do mesmo modo como teriam feito também Heidegger, Freud e Nietzsche. Segundo Derrida, o “motivo da *différance*” apareceria “quase nomeado nos seus textos e nesses lugares em que tudo se joga” ⁵⁵⁹ e a consciência se dissipa. Junto a eles, pode-se perceber que a filosofia vive *na e da différence*, e a reverência a estes três pensadores é devidamente mencionada no intuito de não se lhe acusar de (um inevitável) parricídio. Alguns momentos, nesta relação com estes autores (e, posteriormente se somará a eles Lévinas) são decisivos para que se acompanhe o diferir da *différance*: 1. o conceito de rastro é inseparável do conceito de *différance* (como tentarei mostrar no capítulo dedicado à alteridade) – isso, referindo-se tanto ao conceito de *Spur* ou “traço mnésico” em Freud como, por extensão, ao de *trace* em Lévinas; e 2. em Freud, esta estrutura de encadeamentos de rastros inconscientes, além de não representarem nenhuma “verdade presente” vão, ao contrário, ser classificadas como “ficções teóricas” (o que será importantíssimo para o que Derrida entende por “ficcionalidade da língua”).

Para o filósofo, estes aspectos tangenciariam o caráter de “maior obscuridade” e o próprio “enigma da *différance*” ⁵⁶⁰.

Se a *différance* é esse impensável, talvez, não nos devamos apressar em trazê-la à evidência, ao elemento filosófico da evidência que, em breve, com a infalibilidade de um cálculo que lhe conhecemos bem, lhe teria dissipado (à *différance*) a miragem e o ilógico, para lhe reconhecermos precisamente (a esse elemento) o seu lugar, a sua necessidade, a sua função na estrutura da *différance* (...). É necessário admitir aqui um jogo no qual quem perde ganha e quem ganha perde em todos os lances. ⁵⁶¹

⁵⁵⁸ Ver as páginas iniciais da já citada entrevista com Nancy “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”.

⁵⁵⁹ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 49.

⁵⁶⁰ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 50.

⁵⁶¹ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 51.

Esta “lição” sobre a alteridade, em que se mantém infinitamente referido àquilo que se desconhece e que sempre se desconhecerá, pois nunca se tornará “presente” ou “presentificada”, é ensinada exemplarmente por Freud através da noção (metafísica) de inconsciente, ou seja, essa alteridade radical irreduzível a toda forma de presença que se marca “em efeitos irreduzíveis de fora-de-tempo” através da estrutura da *Nachträglichkeit*, de um retardamento, de um *a posteriori* ou de um só-depois. Com esta temporalidade estranha do “inconsciente” (à qual Derrida dedicou elogiosas páginas em “Freud e a cena da escritura” e que talvez configure a mais importante influência de Derrida para se pensar o “tempo” da e na desconstrução), “entramos em relação, não com horizontes de presentes modificados – passados ou por vir –, mas com um ‘passado’ que não foi nunca presente nem o será jamais, cujo ‘por vir’ futuro não será nunca a forma da produção ou a reprodução na forma da presença”⁵⁶².

Tal lição também se encontrará em Lévinas, como se verá mais adiante, mas no qual o passado também “significa” um presente que nunca esteve presente, sob a forma do “enigma da alteridade absoluta”. Neste ponto de seu texto, Derrida vai afirmar, como o fizera antes em *Gramatologia*, que o pensamento da *différance*, assim como o da *escritura*, comporta em si toda a crítica que a ética levinasiana endereça à ontologia heideggeriana e à filosofia em geral, articulando, desta forma, os pensamentos de Nietzsche, Freud e Lévinas a partir da noção de *rastro* e da necessária crítica ao pensamento do ser que esta noção traz consigo. Além da desontologização do pensamento a que a *différance* conduz, Derrida aponta também o que ele chamará alhures de “emaiusculação” do pensamento, ou seja, um pensamento que “não comanda nada, não reina sobre nada nem exerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há qualquer reino da *différance* como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino”⁵⁶³ – pressupostos “essenciais” para qualquer filosofia que não se pretenda falocêntrica nem etnocêntrica.

E ainda que comporte em si toda emaiusculação do pensamento (seja da Essência, do Ser ou mesmo do Outro) e, junto a isso, toda crítica à ontologia, Derrida admite que – como que lendo Heidegger depois de ter lido Lévinas lendo Heidegger – a *différance* é um quase-conceito tremendamente inspirado no caráter

⁵⁶² DERRIDA, J. “A diferença”, p. 54.

⁵⁶³ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 55.

diferencial que a diferença entre o Ser e os entes já apresentaria, pois, como se sabe, todo conceito já comporta em si sua própria desconstrução e, nesse sentido, o *a* da *différance* seria a marca do movimento da diferença ontológica. Ou, mais ainda, que a diferença ontológica só seria possível de ser pensada pela *différance*.

A *différance*, de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais “velha” do que a diferença ontológica ou que a verdade do ser. É a essa idade que se pode jogar o rastro. De um rastro que não pertence mais ao horizonte do ser, mas cujo jogo suporta e contorna o sentido do ser: o jogo do rastro ou *différance* que não tem sentido nem é. Que não pertence. Nenhum suporte, mas também nenhuma profundidade para esse jogo de xadrez sem fundo onde ser é posto em jogo.⁵⁶⁴

É por esta razão que se deve agir de algum modo quase-fenomenologicamente ou serenamente (lembrando aqui a *Gelassenheit*) em que se permita que o rastro “apareça” como tal (ou seja, que não apareça nunca como tal, pois seu “como tal” é não ser nunca “como tal”, mas que se vejam seus efeitos através de textos, de escrituras etc.), ou seja, como rastro do que nunca aparecerá como rastro, como aquilo que “apaga-se apresentando-se, silencia-se ressoando”⁵⁶⁵. O rastro seria apenas um simulacro de uma presença que se desloca, reenviando-se infinitamente, sem paragem, sem lugar, no apagamento de sua própria estrutura – e é esse *apagamento* que “desde o início o constituiu como rastro”⁵⁶⁶, sem o qual acabaria por se tornar uma estrutura presentificável, compreensível e, portanto, ontológica. O presente, bem como a presença, torna-se rastro, não sendo nada mais que o apagamento de si, rastro do rastro ou apagamento do rastro.

Assim, o que se entende por “texto” é somente lisível em seu apagamento, não mais em seu “interior”. Contudo, isso não indica que se leia o texto pelo seu “exterior”, mas sim na quase-apagada delimitação de suas *margens*, indica que os textos são lidos nos rastros e nas dissimulações e nunca “enquanto tais”. Como rastros, segundo a economia da *différance*, os textos também não se apresentam como presenças a si nem como presenças ao leitor e nem mesmo como presentes ao autor.

Não há essência da *différance*, esta (é) não apenas aquilo que não poderia deixar-se apropriar no *como tal*, de seu nome ou de seu aparecer, mas aquilo que ameaça

⁵⁶⁴ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 56.

⁵⁶⁵ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 57.

⁵⁶⁶ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 58.

a autoridade do *como tal* em geral, da presença da coisa mesma na sua essência. Que não haja nesse ponto essência própria da *différance*, isso implica que não haja nem ser nem verdade do jogo da escrita enquanto ela envolve a *différance*.
567

Mas que não se deixe de advertir quanto à lucidez de Derrida no que se refere ao uso das palavras. A violência do conceito é inevitável e, sob este aspecto, tanto *différance* como todos os não-sinônimos intersubstituíveis que são os indecíveis são metafísicos. *Différance*, enquanto um *nome*, é sempre metafísica – como o são todos os nomes. Se, como disse Derrida, ela é “mais velha que o próprio ser”⁵⁶⁸, esta diferencialidade não pode ser nomeável em nenhuma língua ou nenhuma linguagem, sendo ela anterior a qualquer batismo ou nomeação. E isso não é por que ainda não se encontrou um “nome” adequado ao seu processo econômico, nem que tal nome esteja em alguma língua “fora” de nosso sistema gramatical ou fonético, isso se dá pelo “simples” fato de não *haver* nome para isto, nem mesmo o neografismo derridiano, que só aponta a esta insuficiência inesgotável de adequação.

“Não há nome para isso”, diz Derrida. O que significa que se deve “ler esta proposição na sua simplicidade”⁵⁶⁹, fato este que fora o contrário do que fez Heidegger que, como Artaud, buscou *esperançosamente* a procura de um *nome próprio*, o *nome único*: a palavra soprada ou a “primeira palavra do ser” (*das frühe Wort des Seins*)⁵⁷⁰. Para o filósofo alemão, que na maior parte dos casos pode ser tomado como a mais precisa metonímia, ainda que a mais sutil e por isso controversa, para toda a tradição filosófica, a linguagem deveria encontrar uma só palavra para nomear aquilo que se desdobra no ser (*das Wesend des Seins*), a “palavra única” (*ein einziges, das einzige Wort*)⁵⁷¹. Mas esse nome único não existe, muito menos é ele o nome do ser – e a *tarefa do pensamento* é pensar esta impossibilidade sem *nostalgia* (isto é, “fora do mito da língua puramente maternal ou puramente paternal, da pátria perdida do pensamento”⁵⁷²).

Para encerrar, Derrida retoma mais uma vez a necessidade, contrária a toda a *nostalgia metafísica ou ontológica*, de *afirmação* ou de *afirmatividade* deste

⁵⁶⁷ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 61.

⁵⁶⁸ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 61.

⁵⁶⁹ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 62.

⁵⁷⁰ HEIDEGGER, M. “A fala de Anaximandro”. In: *Chemins qui mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962. pp. 296-297.

⁵⁷¹ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 63.

⁵⁷² DERRIDA, J. “A diferença”, p. 62.

impossível: esta afirmação estranha “no sentido em que Nietzsche põe a afirmação em jogo, num certo riso e num certo passo de dança”⁵⁷³. Afirma, assim, a impossibilidade, o jogo e, de certo modo, a castração e a inautenticidade e a impropriedade – talvez no intuito, na esteira de Lévinas, de fazer justiça às singularidades esmagadas por toda tentativa de unicidade, universalidade, unilateralidade etc.

Esse inominável é o jogo que faz com que haja efeitos nominais, estruturas relativamente unitárias ou atômicas a que chamamos nomes, cadeias de substituição de nomes, e nas quais, por exemplo, o efeito nominal “*différance*” é, também ele, *arrastado*, transportado, reinscrito, como uma falsa entrada ou uma falsa saída e ainda parte do jogo, função do sistema. O que nós sabemos, o que nós saberíamos se aqui se tratasse simplesmente de um saber, é que não houve nunca, que não haverá jamais uma palavra única, uma palavra-mestra. É por isso que o pensamento da letra *a* da *différance* não é a prescrição primeira nem o anúncio profético de uma nomeação iminente e ainda inaudita. Esta “palavra” nada tem de querigmático [de Kirion, grego que designava o sentido próprio das palavras] por pouco que lhe possamos perceber a “emaiusculação”⁵⁷⁴. Pôr em questão o nome do nome.⁵⁷⁵

fins

A repetida frase que diz que “todo colóquio filosófico tem necessariamente uma significação política”⁵⁷⁶ que abre “Os fins do homem”, conferência de 1968, vai introduzir um dos temas mais recorrentes em futuras obras derridianas e, também, dos mais cuidados pela filosofia contemporânea: a antropologia filosófica. Junto ao *transbordamento* do conceito de linguagem e da crítica do sujeito, o inevitável tangenciamento da questão do homem é abordado diretamente por Derrida, depois desta obra, em “Il faut bien manger” e, mais obliquamente desde *Gramatologia e Psyché – Inventiones de l'autre* até *Politiques de l'amitié, Adeus a Emmanuel Lévinas* e *Da hospitalidade*. Além de ter como mote não apenas os cânones críticos ao humanismo como *Carta sobre o Humanismo*, *O Existencialismo é um Humanismo* e *As palavras e as coisas*, como também apresentando certo aspecto de desfazimento do sujeito desde a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, tal como

⁵⁷³ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 62.

⁵⁷⁴ Ver nota 5 do primeiro capítulo. Também sobre esse tema, no recente debate com Elizabeth Roudinesco, discute-se conjuntamente a crítica ao falocentrismo e ao paternalocentrismo (ver o capítulo “Famílias desorganizadas” de *De que amanhã...*).

⁵⁷⁵ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 62.

⁵⁷⁶ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 149.

lida por Kojève, dos *Manuscritos de 44* de Marx, das *Investigações lógicas* de Husserl e do próprio *Ser e Tempo* de Heidegger, que apresentaria na leitura francesa um antropologismo devido ao fato de o *Dasein* ter sido “monstruosamente traduzido” por *realidade humana*.

Portanto, dirigindo-se a uma França que estaria se posicionando equivocadamente quanto ao problema do homem, empreendendo-se leituras antropológicas de Hegel, Husserl e Heidegger, não se estaria vendo como estes filósofos, em suas próprias obras, já comportariam a *desconstrução* do conceito de “Homem”: fosse a consciência como *Aufhebung* do homem e a fenomenologia como *Aufhebung* da antropologia; fosse através da consciência lógica como superação da oposição cognoscente sujeito-objeto através da intuição; fosse através deste ente que tem como seu ser a simples abertura ao ser e que tem, por isso, como essência, sua existência. Sendo a crítica a Sarte explícita, pode-se pensar em que extensão o artigo destina-se à “geração” de Derrida – e tal é o intuito de Fabiane Marques em “Desconstruções do humanismo: Foucault e Derrida” ao tomar como hipótese uma referência elíptica a Foucault (e ao perseguir esta hipótese) quando Derrida diz:

A crítica do humanismo e do antropologismo, que é um dos motivos dominantes e condutores do pensamento francês atual, longe de procurar as suas fontes ou a sua garantia nas críticas hegeliana, husserliana ou heideggeriana do mesmo humanismo ou do mesmo antropologismo, parece, pelo contrário, por um gesto por vezes mais implícito do que sistematicamente articulado, *amalgamar* Hegel, Husserl e – de maneira mais difusa e ambígua – Heidegger, com a velha tradição humanista.⁵⁷⁷

De acordo com esta hipótese – que aqui se dedica exclusivamente a rastrear estes aspectos na fase arqueológica do pensamento foucaultiano, mas que se poderia pensar como metonímia ao pensamento crítico francês de 1968 – o pensamento francês deste período, na filosofia, na psicanálise, nas ciências políticas, teriam como “tema” privilegiado o “anti-humanismo”, que, segundo a autora, ainda que desvalorize por completo a autonomia do sujeito enquanto tal, “essa oposição ao humanismo não significa que tenha estado no projeto desses

⁵⁷⁷ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 158.

pensamentos uma defesa de barbárie ou uma afirmação do inumano”⁵⁷⁸. Esta “geração” de Derrida, que tematiza criticamente o homem e que, em “De que amanhã...”, pode-se ler que se estende desde Lévi-Strauss e Lacan, passando por Lévinas e Althusser até Foucault, Deleuze e Lyotard, radicalizaria a crítica heideggeriana ao humanismo da carta a Jean Beaufret. Heidegger, em sua *Carta sobre o humanismo*, quando perguntado “*comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’?*”⁵⁷⁹, esquivava-se propositadamente de uma resposta, pois, de acordo com seu pensamento, qualquer resposta, ou qualquer indicação sobre a humanidade do homem seria ainda metafísica. E pergunta-se ainda se isto é necessário: “Será mesmo que ainda não está bastante clara a desgraça que provocam todos os títulos desta espécie?”⁵⁸⁰. De acordo com Heidegger, todas as espécies de humanismo preocupam-se em determinar a *humanitas* do *homo humanus* e, por isso, “todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica”⁵⁸¹, já que necessariamente pressupõe uma indicação da essência do homem.

A advertência indicada por Heidegger neste texto, de que, de fato, todas estas especulações metafísicas que sempre se preocuparam em indicar a essência do homem nunca chegaram de fato “a fazer a experiência do que é propriamente a dignidade do homem”⁵⁸² e que, nesse sentido, seu pensamento é contra o humanismo (desde *Ser e Tempo*); e também de que esta sua oposição ao humanismo ao invés de preconizar a desumanidade ou degradar a humanidade do homem busca, justamente o contrário, pensar o humanismo “porque o humanismo não coloca bastante alto a humanidade do homem”⁵⁸³ – tais advertências (que se encontram presentes no pensamento heideggeriano desde o fim da década de 1920) indicam que o intuito da crítica heideggeriana ao humanismo não pretende, de modo algum, defender o fim do homem, mas sim, em nome de uma dignidade humana nunca antes pensada (por ter sempre sido pensada como sujeito, consciência etc.), fazer justiça a este ente de certo modo inominável que somos (e

⁵⁷⁸ MARQUES, F. “Desconstruções do humanismo: Foucault e Derrida”. In: DUQUE-ESTRADA, P.C. *Às margens: a propósito de Derrida*, p. 104.

⁵⁷⁹ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*. VER REFERÊNCIA, p. 28.

⁵⁸⁰ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 28.

⁵⁸¹ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 37.

⁵⁸² HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 50.

⁵⁸³ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 50.

que antes ele chamara de *Dasein*), mas que, contudo, continua a ser o que é digno de ser pensado.

Pode-se afirmar que o objetivo de Heidegger sempre foi o de denunciar o esquecimento daquilo que é digno de ser pensado, devido, justo, ao domínio da metafísica; e, por conseguinte, a tarefa do pensamento, o fim da filosofia, a superação da metafísica não pretendem de modo algum partir para algum fora, mas, antes, apresentam a denúncia da época da metafísica, no intuito de reconduzir serenamente o homem à sua essência: o que significa deixar o homem ser o que ele é. Segundo Derrida, para não permanecer periférico, regional ou secundário, todo questionamento do humanismo deve se unir à “radicalidade arqueológica das questões esboçadas por Heidegger” e desenvolver “as indicações que ele fornece sobre a gênese do conceito e do valor de ‘homem’”⁵⁸⁴. Isto se deve ao fato de que, segundo Paulo Cesar Duque-Estrada, em seu artigo “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”, Heidegger rompe com “as filosofias centradas em torno do homem, vale dizer, em torno de uma ou outra forma de humanidade já estabelecida – portanto determinada metafisicamente – enquanto essência perene do homem, para pensar então não mais o homem em sua unidade, em seu modo de ser-humano já determinado, mas sim a *referência ao ser* ou ao estar referido ao ser”⁵⁸⁵.

Em *Ser e Tempo*, quando apresenta o que, na minha opinião, independente de se aceitar ou não a “reviravolta” em seu pensamento, norteia, orienta, direciona todo o pensamento heideggeriano, ou seja, sua Totalidade, que é a estrutura formal da questão do Ser (quando Heidegger denuncia que a metafísica é o esquecimento do Ser e que tal seria, então, a tarefa de um pensamento que não se emudece frente a um embate de titãs, como o de não deixar que o Ser seja pensado como um ente), neste momento parece surgir a figura de um ente especial: “esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar”⁵⁸⁶ – o *Dasein*. Este ente que questiona, este ente que se encontra sempre referido ao Ser, que, para não ser compreendido sob a tradição metafísica, não deve ser designado como homem, sujeito ou consciência, tem, nesta própria referência ao Ser, sua essência. Deste modo, sua essência não está

⁵⁸⁴ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 168-169.

⁵⁸⁵ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”. In: NASCIMENTO, E. *Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação liberdade, 2005, p. 250.

⁵⁸⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, parte I, p. 33.

presa a nenhuma determinação metafísica – e, mais precisamente, a nenhuma determinação, sendo esta “essência” a própria referencialidade ao Ser e, por isso, abertura. Tal é o fato que faz Heidegger definir o *Dasein* como este ente que possui a qualidade de “em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser”⁵⁸⁷, ou seja, como pura potencialidade, como essência não-realizada – o que é designado por Heidegger como *existência*. E, contra toda determinação metafísica que afirma a precedência da essência com relação à existência – mas também contra o existencialismo, já que Sartre, neste sentido, também seria metafísico ao afirmar que a existência precede a essência – é isso que leva Heidegger a dizer que o *Dasein* é o único ente no qual sua essência coincide com sua existência, abrindo espaço, assim, através desta indicação da essência do homem como referencialidade ou abertura ao Ser, para a já mencionada crítica que, posteriormente, empreenderia do humanismo como metafísica.

Mas, como se viu, esta crítica heideggeriana se faz em nome de um algo que nunca fora suficiente nem dignamente pensado, a humanidade do homem. É este fato, que se encontra nas próprias palavras do filósofo na *Carta sobre o humanismo*, que permite que, em pleno acordo com Paulo Cesar, diga-se que “o pensamento da verdade do ser acaba reafirmando, em um nível ainda mais refinado e potente, aquilo mesmo que é alvo de sua crítica”⁵⁸⁸, ou melhor, que a crítica heideggeriana do humanismo não deixa de ser uma insistência *no* homem, “um pensamento *do* homem; apesar das modificações e deslocamentos que introduz”⁵⁸⁹.

Como conclusão, cita-se Derrida quando diz que “a verdade, porém, é que o pensamento da verdade do ser em nome do qual Heidegger delimita o humanismo e a metafísica, permanece um pensamento *do* homem. Na questão do ser, tal como ela se põe à metafísica, o homem e o nome do homem não são deslocados. E muito menos desaparecem. Trata-se, pelo contrário, de uma espécie de reavaliação ou de revalorização da essência e da dignidade do homem”⁵⁹⁰. Somando a isso o fato de que, em grande parte, a crítica levinasiana ao humanismo deve-se às leituras de *Ser e Tempo* – o que é exemplarmente mostrado

⁵⁸⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, parte I, p. 38.

⁵⁸⁸ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”, 2005, pp. 250-251.

⁵⁸⁹ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”, p. 251.

⁵⁹⁰ DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”, p. 251.

em “Martin Heidegger e a ontologia” e “A ontologia no temporal”, o primeiro artigo de 1932 e o segundo de 1940 e ambos publicados em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* –, pode-se pensar em que medida a crítica derridiana que Fabiane Marques vê implícita a Foucault (e que ela sustenta exemplarmente ao longo do referido artigo) pode-se estender, em um primeiro momento, também a Lévinas e, mais ainda, possivelmente a toda a geração francesa de sua época. Nestes dois artigos citados, que podem caracterizar uma primeira fase do pensamento leviansiano, pode-se ver a óbvia influência heideggeriana sobre Lévinas, sobretudo no que concerne à sua crítica da subjetividade: “a forma verbal [*Dasein*, ser-aí] exprime ainda outra coisa que é da maior importância para a filosofia heideggeriana. Já o dissemos: o homem não interessa à ontologia por si mesmo. O interesse da ontologia vai no sentido do *ser em geral*”⁵⁹¹, e, além disso, “os conceitos que Heidegger elaborou para apreender o *Dasein* não exprimem simplesmente a sua essência (...). Com efeito, o próprio *Dasein* consiste em existir de tal maneira que a sua quiddidade seja ao mesmo tempo a sua maneira de ser e a sua essência coincida com a sua existência”⁵⁹². E conclui: “a filosofia intelectualista (...) procurava conhecer o homem, mas aproximava-se do conceito de homem, deixando de lado a facticidade da existência humana e o sentido dessa existência”⁵⁹³. E, no entanto, é nesta mesma obra que já se pode entrever, não obstante a admiração, o afastamento que Lévinas iria empreender com relação à ontologia heideggeriana. Para Lévinas “a filosofia de Heidegger reata simultaneamente com a grande tradição da Antiguidade, colocando o problema do ser em geral, e responde à preocupação do pensamento moderno de devolver à pessoa o domínio de seu destino”. Ou seja, um primeiro apontamento aqui de ruptura se dá em torno do problema do sujeito, e prossegue:

Aliás, é o destino de toda a filosofia que deduz o sujeito a partir do pensamento, como o *cogito* cartesiano que deriva da dúvida. (...) Ao colocar o problema da ontologia, em que Heidegger vê o essencial da sua obra, ele subordinou a verdade ôntica, aquela que se dirige ao outro, à questão ontológica que se coloca no seio do Mesmo, desse si-mesmo que, pela sua existência, tem uma relação com o ser que é o seu ser. Essa relação com o ser é a verdadeira interioridade original”⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ LÉVINAS, E. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 76.

⁵⁹² LÉVINAS, E. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 92.

⁵⁹³ LÉVINAS, E. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 95.

⁵⁹⁴ LÉVINAS, E. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 111.

É neste momento que Lévinas vê a necessidade de empreender uma crítica à subjetividade que não se fechasse no círculo do Mesmo, nesta auto-referência de um ente que tem como essência pensar o ser que é seu próprio ser: ou seja, um pensamento que, ao contrário do de Heidegger, não se assente sobre si próprio. E conclui, de modo intrigante o artigo, apontando já para a mudança de eixos que Lévinas operará na filosofia: “Dessa forma [por se tratar de um pensamento soberano], a ontologia de Heidegger dá os acordes mais trágicos e torna-se o testemunho de uma época e de um mundo que talvez amanhã seja possível ultrapassar”⁵⁹⁵.

De acordo com as análises derridianas apresentadas em “Il faut bien manger”, a tradução do léxico ontológico para a língua ética não vai configurar apenas uma inversão, mas um deslocamento, já que o que pode parecer simplesmente uma alteração de nomenclaturas, da Totalidade para o Infinito, da Existência para o existente, do Ser para o Outro, nesta mudança de sentido, mais que a fuga da ontologia, que, como se viu, termina por enclausurar-se no autismo do Mesmo, sendo o ser aquilo que norteia e aquilo que deve ser dignamente pensado, nesta tradução levinasiana ocorre o apontamento para um outro sentido, que não sendo o sentido do ser (e, por isso, o sentido do Mesmo), rompe com a clausura do pensamento e abre espaço para este sentido múltiplo das singularidades de todos os homens existentes. Inversão, mas também deslocamento: abertura para o Outro *no* pensamento e, mais ainda, abertura para um outro pensamento. No entanto, como se antecipou com relação a Heidegger, também em Lévinas recorre-se a esta figura do “digno de ser pensado” que, não sendo o ser, passa a ser o Outro Homem. E, ainda que abrindo todo um novo âmbito na filosofia, o humanismo do outro homem persiste em insistir na figura humana – o que acaba, ainda, produzindo um discurso excludente e violento. O sentido é o Rosto do Outro e é este que me comanda, portanto, devemos estar sempre abertos ao chamado deste rosto que sofre, que é fraco, que é pobre – mas que é sempre e *exclusivamente* humano. Na entrevista a Jean-Luc Nancy em que Derrida tenta responder à pergunta “O que vem depois do sujeito?”, o filósofo diz que o humanismo do outro homem é o modo pelo qual Lévinas suspende a hierarquia do sujeito, mas o outro homem é ainda um sujeito. Diz também que

⁵⁹⁵ LÉVINAS, E. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 111.

Heidegger e Lévinas certamente desordenam o discurso humanista tradicional, mas tanto a subjetividade sem fundo e passiva que é invadida pelo Outro em Lévinas como o *Dasein* que tem apenas como essência sua abertura e referencialidade ao Ser, “ambos são homens”⁵⁹⁶ – o que abrirá o campo para toda uma linda discussão, inclusive, sobre os limites do humano e do não-humano que se desdobra na questão dos animais, que é bem trabalhada tanto no capítulo sobre a violência contra os animais em *De que amanhã...* como em *O animal que logo sou*⁵⁹⁷.

Em sua breve estada no Brasil junto a René Major, em 2001, a convite de um grupo de psicanalistas, em entrevista à *Folha de São Paulo*, Derrida iria retornar a estas questões levantadas mais de trinta anos antes. Diz ele:

Existe uma história do conceito de homem e é preciso se interrogar sobre essa história: de onde vem o conceito de homem, como o homem, ele mesmo, pensa o que é o próprio homem? Por exemplo, quando tradicionalmente se opõe ao animal, se afirma que o próprio do homem é a linguagem, a cultura, a história, a sociedade, a liberdade, etc. Pode-se colocar questões sobre a validade de todas essas definições do “próprio” e do homem, e, portanto, sobre a validade do conceito de homem tal como geralmente é utilizado. Colocar questões sobre este conceito de homem é nada ter de seguro a este respeito. Mas isso não quer dizer ser contra o homem. Frequentemente se acusa a desconstrução de, ao colocar questões sobre a história do conceito de homem, ser inumana, desumana, contra o humanismo. Nada tenho contra o humanismo, mas me reservo o direito de interrogar quanto à história, à genealogia e à figura do homem, quanto ao conceito de próprio do homem.⁵⁹⁸

Ou seja, o intuito de Derrida, desde o final da década de sessenta até o “fim” de sua obra, seria o de causar um abalo mais radical no pensamento humanista através do questionamento de qualquer “propriedade” ou “autenticidade” do homem em detrimento aos outros entes, vivos ou não vivos, e até mesmo pensáveis ou não. E é neste sentido que Fabiane Marques dirá que “se os valores da identidade ou da proximidade a si que animam a busca do próprio também animaram o conjunto da metafísica ocidental como pensamento da essência, como busca da presença mesma da coisa em sua essência”, e, além disso, “se a desconstrução da metafísica passa por um abalo desse pensamento do ser do ente como presença”, então “é o questionamento da metafísica mesma o que está em

⁵⁹⁶ DERRIDA, J. “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, p. 294.

⁵⁹⁷ Sobre o tema dos animais, remeto ao capítulo “Violência contra os animais”, de *De que amanhã...* e também a *O animal que logo sou*. (São Paulo: UNESP, 2002).

⁵⁹⁸ DERRIDA, J. Entrevista à *Folha de São Paulo*, Caderno “Mais”, em 27/05/2001.

jogo numa recusa do pensamento do próprio”⁵⁹⁹. Mas tal fato não pode nem se instituir através da recusa ou do falso afastamento dos discursos de Hegel, Husserl e Heidegger, dando-lhes à morte, nem de uma mera reinscrição destes discursos como meros pensamentos antropológicos. Se os existencialismos e marxismos franceses *desviaram* de certo modo a crítica ao conceito de homem pressuposta nas filosofias dos três “H”, isto não deveria supor que estes pensamentos que marcar o próprio declínio do homem fossem amalgamados com a velha tradição metafísica.

Quando estive no Rio de Janeiro a convite do Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução, o professor da New School for Social Research Simon Critchley disse que:

Embora contrário a alguns derridófilos, eu não penso que ele leia tudo com o mesmo poder persuasivo (encaremos: há melhores e piores textos de Derrida; como poderia ser diferente?), não há dúvida de que o modo pelo qual ele lê uma série crucial de autores da tradição filosófica transformou completamente nossa compreensão de suas obras e, por implicação, de nossa própria obra. Em particular, eu penso nas devastadoras leituras que os franceses chamaram de “*les trois H*”: Hegel, Husserl e Heidegger, que proveram a matéria prima para a filosofia francesa do período pós-guerra e também a própria formação filosófica de Derrida na década de 1950. Descartando as polêmicas contrárias, as leituras de Husserl são cintilantes em seu rigor e seu brilhantismo, seus engajamentos com Hegel, particularmente *Glas*, (...) são um dismantelamento maravilhosamente imanente e imaginativo do sistema hegeliano. Acho também que Derrida foi o melhor e mais original leitor filosófico de Heidegger, em particular a série *Geschlecht* e *Do espírito*, mas Heidegger está implícito em quase tudo que Derrida escreve, sua sombra estende-se ao longo de toda sua obra.⁶⁰⁰

O que pretendo usar aqui no sentido de apontar que a crítica derridiana aos seus colegas de geração provém do fato de estes, em sua maioria, ou não reconhecerem, ou reconhecerem bem tardiamente, ou mesmo recusarem o fato de seus pensamentos serem, em sua “matéria prima”, articulados pela filosofia do triplo “H” alemão, em sua esmagadora maioria (com exceção talvez de Lévinas e Blanchot e, em alguma medida, Lacan e Bataille) declarando apenas uma filiação nietzschiana. E talvez por isso, a meu ver, ainda que eu veja em Nietzsche um dos grandes quase-alicerces da desconstrução, Derrida dedique tão poucos textos *exclusivamente* à sua obra, preferindo mais abordar os filósofos alemães que

⁵⁹⁹ MARQUES, F. “Desconstruções do humanismo: Foucault e Derrida”, p. 104.

⁶⁰⁰ CRITCHLEY, S. “Derrida: the reader”. Palestra proferida no dia 25 de agosto de 2005 na PUC-Rio a convite do NEED - Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução.

seriam de certa maneira recalcados ou silenciados de uma forma desonesta por seu tempo.

Meu intuito aqui, portanto, não é o de me prolongar no tema do humanismo, que infelizmente não terei como dar conta e que requereria, por si só, uma pesquisa à parte, mas sim mostrar as “posições” de Derrida frente à sua época que o artigo de 1968 delinea: em seus termos, “marcar os efeitos desse abalo total sobre o que, por comodidade, com aspas e as precauções que se impõem, eu comecei por chamar a ‘França’ ou o pensamento francês”⁶⁰¹. Isto porque, para ele:

Muitas vezes, *de fato*, aqueles que denunciam o humanismo ao mesmo tempo que a metafísica permaneceram nessa “primeira leitura” de Hegel, de Husserl e de Heidegger e poder-se-ia assinalar mais de um signo disso mesmo em numerosos textos recentes⁶⁰². O que permite pensar que, sob certos aspectos, se permaneceu do mesmo lado.⁶⁰³

As conclusões a que Derrida chega neste artigo – e nas quais se pode ver, para além da brilhantemente trabalhada pela colega referência implícita a Foucault, indicações críticas possivelmente direcionadas a Deleuze, Guatarri e Lyotard – podem-se resumir brevemente em três aspectos:

1. Uma *redução do sentido* que indica a necessidade de se atentar tanto ao sistema como à estrutura de um pensamento, sem que se reinstaure o movimento clássico do sistema ao qual se analisa nem que se apague ou destrua este sentido estudado. Deve-se assim pensar a *possibilidade do sentido* de modo que esta “redução” de inspiração assumidamente husserliana se dê através de uma forma de “ruptura” com a ontologia, tendo alguns aspectos, certamente também, de uma *Aufhebung* do humanismo.
2. Um certo *padrão estratégico* que comandaria um abalo radical proveniente de um certo “fora”. Tal abalo não pode configurar-se senão através de uma “relação violenta do *todo* Ocidente com o seu outro”⁶⁰⁴, seja em termos lingüísticos, etnológicos, econômicos, políticos ou mesmo militares. Para Derrida, “a ‘lógica’

⁶⁰¹ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 175.

⁶⁰² O que, com relação a Foucault, Fabiane Marques entrevê uma menção ao último capítulo de *A história da loucura*, intitulado “o círculo antropológico”, escrito em 1961, e ao capítulo “O homem e seus duplos” de *As palavras e as coisas*, de 1966. Ver MARQUES, F. “Desconstruções do humanismo: Foucault e Derrida”, p. 105 et passim.

⁶⁰³ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 158.

⁶⁰⁴ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 176.

de toda a relação com o fora é muito complexa e surpreendente. A força e a eficácia do sistema, precisamente, transformam regularmente as transgressões em ‘falsas saídas’⁶⁰⁵, o que deixaria apenas, às chamadas “desconstruções”, as duas estratégias já mencionadas no primeiro parágrafo deste capítulo, no item “ainda sobre a *différance*”: em primeiro lugar, a estratégia do tipo heideggeriana, em que se desconstrói sem se mudar de terreno, repetindo-se, destarte, o léxico do sistema que se pretende desconstruir, superando contínua e profundamente – correndo o risco de enclausurar-se no autismo; em segundo lugar, aparecem as desconstruções do tipo francesas, em que se decide mudar de terreno de modo irruptivo e instaurando-se no “fora” – reinstalando-se, assim, cega e continuamente o “novo” terreno sobre o antigo solo.

Lembro aqui que um ano antes, em um artigo dedicado a Husserl intitulado “A forma e o querer-dizer: nota sobre a fenomenologia da linguagem” (publicado na *Revue internationale de philosophie*, 1967, n. 81), ao abordar, de um lado, uma corrente que buscaria *experenciar* o sentido da fenomenologia, isto é, sua “matéria”, e de outro, uma exigência de leitura *formalista* de Husserl, que pretenderia dar prosseguimento à sua lógica, Derrida teria dito que “não é obrigatório, portanto, escolher entre duas linhas de pensamento. Mas antes a meditar sobre a circularidade que indefinidamente as faz passar uma na outra”⁶⁰⁶. E com esta meditação sobre o *círculo* talvez se possa produzir alguma diferença, na própria repetição de sua circularidade, algum “deslocamento elíptico”:

Nem matéria nem forma, nada que possa retomar qualquer filosofema, isto é, qualquer dialética, em qualquer sentido que se a determine. Elipse simultaneamente do querer-dizer e da forma: nem fala plena, nem círculo perfeito. Mais e menos, nem mais nem menos. Talvez uma questão completamente diferente.⁶⁰⁷

3. Uma *mudança de estilo* comandada por uma espécie de inclinação nietzschiana, pois, certamente, como já se tentou mostrar, esta “mudança de terreno” (nos termos de Derrida) ou esta “mudança de elemento” (nos termos de Roberto Machado) é *decisivamente* necessária: o que dirá que não há como se escolher

⁶⁰⁵ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 176.

⁶⁰⁶ DERRIDA, J. “A forma e o querer-dizer: nota sobre a fenomenologia da linguagem”, p. 214.

⁶⁰⁷ DERRIDA, J. “A forma e o querer-dizer: nota sobre a fenomenologia da linguagem”, p. 214.

apenas uma entre estas duas formas de desconstrução, mas antes alinhar estas duas inclinações. Sendo repetitivo:

Uma nova escrita deve tecer e entrelaçar os dois motivos. O que significa dizer que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente. (...) Porque é de uma mudança de “estilo”, dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural.⁶⁰⁸

Se se pode ver em ambas as desconstruções a dívida ao pensamento nietzschiano, provavelmente Nietzsche seja o “terreno” ou o “elemento” em comum entre as duas línguas, a francesa e a alemã. O que remete à óbvia implicação do fato de que se há algo que Nietzsche não pode ser é “elemento” nem “terreno” e, portanto, este terreno ou elemento não funda nem inaugura nada, sendo o próprio abalo sísmico ou sistemático das duas apropriações ulteriores.

Poder-se-ia, deste modo, dizer que a desconstrução quer ser mais nietzschiana que Heidegger, Foucault, Deleuze, Guatarri, Lyotard etc.? Provavelmente sim, se não se compreende nisto um “retorno a Nietzsche” nem uma “*Nietzsche Re-renaissance*”, em que se faria justiça aos primeiros franceses que teriam conciliado as duas línguas: Bataille e Blanchot. É claro que estes dois pensadores, neste sentido bem mais que Lévinas, teriam auxiliado Derrida a não entender as duas propostas desconstruturas como excludentes, vendo nestes – a partir dos seminários de Alexandre Kojève, fosse no hegelianismo assumido de Georges Bataille ou nos hiatos e nas ausências que Maurice Blanchot aponta em *O espaço literário* – a possibilidade de se mudar de terreno através da proposição de um novo *estilo*, e não mais em nenhuma possibilidade de *centro* – nem que este “centro”, esta “verdade” estivesse “fora”. Blanchot vê em Nietzsche este deslocamento quando diz que, em sua obra, “nada funciona como centro. Não há um livro central, não há um *Hauptwerk* (...). Algo de fundamental tenta se exprimir, um tema idêntico, não idêntico, um pensamento constante, quase o apelo de um centro não centrado, de um tudo além de tudo, que não se alcança nunca”⁶⁰⁹; e é esta a posição que enxergo em Derrida.

Não é à toa que “Os fins do homem” finda com Nietzsche: depois de Hegel, Husserl e Heidegger, Nietzsche. Finda, aliás, lembrando a diferença entre

⁶⁰⁸ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, pp. 176-177.

⁶⁰⁹ BLANCHOT, M. *L'entretien infini*. Paris: Galimard, 1969, p. 210.

o *homem superior* e o *super homem*, tomando como hipótese o fato das leituras heideggeriana e francesas interpretarem Nietzsche de acordo com a diferença destas duas *superações*: de um lado, para Heidegger, Nietzsche talvez tenha sido o *höherer Mensch*, que é “abandonado ao seu infortúnio com um último movimento de piedade”, denunciado como o último dos metafísicos pela *serena* “vigília”, pela “guarda montada junto à casa do ser”⁶¹⁰; por outro lado, o recurso a Nietzsche “que na França é cada vez mais insistente” indicaria o filósofo como o *Übermensch*, “que acorda e parte, sem se voltar para o que deixa atrás de si”, que “queima seus textos e apaga os traços dos seus passos” no despertar de um dia que está por vir. Haveria algum lugar na brisura destes discursos? Alguma “economia da *veille*”: da vigília e da véspera, como também do *surveiller* e do *éveiller*, do vigiar e do despertar? Antes da resposta, deixo Derrida falar:

Sabe-se como, no fim do Zaratustra, no momento do “signo”, quando *das Zeichen Kommt*, Nietzsche distingue, na maior *proximidade*, numa estranha *semelhança* e numa *cumplicidade* [grifos meus], na véspera da última separação, do grande meio-dia, o homem superior (*höherer Mensch*) e o super-homem (*Übermensch*). (...) O seu riso [do *Übermensch*] explodirá então em direção a um retorno que não terá mais a forma da repetição metafísica do humanismo nem também, sem dúvida, “para-além” da metafísica, a do memorial ou da guarda do sentido do ser, a da casa e da verdade do ser. Ele dançará, fora de casa, essa *aktive Vergesslichkeit*, esse “esquecimento ativo”, essa festa cruel (*grausam*) de que fala a *Genealogia da moral*.⁶¹¹

Pois é neste não-lugar, nesta brisura da “vigília-véspera” que a desconstrução pretende instalar-se *economicamente*, como se pode ver quando Derrida diz que “*nous sommes peut-être entre ces deux veilles*”⁶¹², ou seja, que nos situamos entre estas duas formas de *veille*, entre a vigília e a véspera: e apenas isto, esta mudança de *estilo* é o que pode vir a configurar verdadeiramente “os fins do homem”.

(in)comunicação

A idéia de que todo colóquio filosófico tem sua significação política parece retornar na comunicação “Assinatura acontecimento contexto”, em um evento cujo tema era a “comunicação”, no Congresso Internacional das Sociedades de

⁶¹⁰ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 177.

⁶¹¹ DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 177.

⁶¹² DERRIDA, J. “Os fins do homem”, p. 177.

Filosofia de Língua Francesa que aconteceu em agosto de 1971 em Montreal. Na primeira parte do texto, o filósofo dedica-se justamente a pensar o que seria um congresso em cujo tema é a comunicação, o que necessariamente suporia que “comunicação” seja um conceito unívoco e, portanto, “comunicável”: verdades estas que, doravante, ele se disporá a desconstruir. A primeira questão que se coloca, a partir daí, é se a própria palavra “comunicação” comunicaria um “conteúdo”, ou seja, se há um “sentido” (único e unívoco) na “comunicação”, que seria, portanto, uma espécie de “transporte” ou o “lugar de passagem” deste sentido.

Já se pode supor o intuito de Derrida: mostrar que a palavra *comunicação* “abre um campo semântico que precisamente não se limita à semântica, à semiótica, ainda menos à lingüística”⁶¹³ e, deste modo, o campo semântico da comunicação designaria os movimentos não-semânticos (o que quer dizer que não se trata, então, nem de um conteúdo semântico – ou concernente ao sentido –, nem semiótico – concernente aos signos – e ainda menos lingüístico). Como se viu, e como pode pretender certa interpretação nietzschiana ou hermenêutica, não se trata aqui de pensar o “sentido próprio” (seja ele semântico, semiótico ou lingüístico) como um *deslocamento metafórico* tanto porque – a fim de tentar a qualquer custo evitar uma concepção de retorno, isto é restituição – não se pode mais falar em “sentido próprio” como devido ao fato de Derrida – o que será devidamente explorado no já mencionado capítulo – ir se afastando da própria noção de metáfora, isto é de “transporte”. Neste último caso, o “deslocamento” da metáfora seria compreendido como se houvesse um sentido primeiro (o que quer dizer “presença”) que seria transportado ao outro “contexto”, ou ainda, que estaria “fora de contexto” (termos que serão logo à frente postos em questão) e que irá, mesmo que não se julgue moralmente este afastamento, apresentar-se como outra forma de “presença”, secundária ou desviada – fato este que, por si, já demandaria uma restituição.

Entre parênteses, Derrida assume que o “tema” ao qual se dedicará sua comunicação é a relação entre “polissemia” e “comunicação”, ou, mais precisamente, entre “disseminação” (que o filósofo diferenciará de polissemia) e “comunicação”, o que, segundo o próprio, deverá recorrer a um novo conceito de

⁶¹³ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 349.

escrita para que a própria discussão e os próprios conceitos em questão sejam deslocados, ou seja, *perturbados* em seu “contexto original”. Isto, pois, um parêntese adiante, o filósofo dirá que o “tema” da comunicação remete ao problema do “contexto” e da “escrita”. Ele explica:

Por exemplo, num *colóquio de filosofia de língua francesa*, um contexto convencional, produzido por uma espécie de *consensus* implícito, mas estruturalmente vago, parece prescrever que se proponham “comunicações” sobre a comunicação, comunicações de forma discursiva, comunicações coloquiais, orais, destinadas a ser entendidas e a envolver ou a prosseguir os diálogos no horizonte de uma inteligibilidade e de uma verdade do sentido, de tal modo que um acordo geral possa finalmente, justamente, estabelecer-se.⁶¹⁴

Mas como se determina um contexto, se é que ele é determinável? – esta é a questão múltipla que Derrida tentará empreender sobre o problema de uma determinação precisa e científica do conceito de “contexto” que, de acordo com o filósofo, sempre comporta uma certa confusão e que, por isso, não é *nunca* absolutamente determinável. Com isso, Derrida apontará a inesgotabilidade de toda determinação conceitual e, portanto, contextual; esta “não-saturação estrutural” que, como remarca, teria um duplo efeito: 1. a insuficiência teórica do conceito de contexto, ou seja, o fato de que um contexto nunca é dado ou acabado, sempre se está *em um* contexto; 2. a precariedade do conceito de contexto, ou seja, o fato deste sempre apresentar um caráter provisório e, por isso, não poder mais ser compreendido sob a categoria de “comunicação” como transmissão de sentido.

Três anos antes, em uma exposição nos seminários organizados por Jean Hippolite no Collège de France intitulada “O poço e a pirâmide: introdução à semiologia de Hegel”, Derrida relacionaria o “superar” ao que falar “quer-dizer” dizendo que o processo do signo é uma *Aufhebung*: “isto é, ao mesmo tempo elevada e suprimida, digamos doravante superada, no sentido em que se pode ser *ao mesmo tempo* elevado e superado em suas funções, substituído por uma espécie de promoção por aquilo que sucede e assume importância”⁶¹⁵. No entanto, tal superação só se daria, por um lado, dentro de um certo sistema fonético de uma língua alfabética – o que demarcaria a “hierarquia teleológica das escritas”⁶¹⁶ – e, por outro, segundo a mesma lógica da *Fenomenologia do espírito*

⁶¹⁴ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 350.

⁶¹⁵ DERRIDA, J. “O poço e a pirâmide: introdução à semiologia de Hegel”, p. 126.

⁶¹⁶ DERRIDA, J. “O poço e a pirâmide: introdução à semiologia de Hegel”, p. 133.

em que o absoluto vai de certa forma, a cada esfera da Consciência, se manifestando mais e de modo mais verdadeiro, da certeza sensível ao absoluto, a história da escrita também passaria por este processo de superação, do hieróglifo à semiologia, em que o último e mais completo nível reúne todas as diferenças na absoluta identidade a si da reconciliação espiritual. Aí também Derrida diz que “não basta derrubar a hierarquia ou inverter o sentido da corrente (...) para mudar de maquinário, de sistema ou de terreno” ⁶¹⁷. Deste modo, não se pode pensar de modo algum que Derrida pretenderá “superar” o conceito corrente de comunicação e de contexto, mas sim apresentar este maquinário para que, na “repetição” deste círculo (ou deste circo) possa *acontecer* alguma diferença.

E Derrida, neste artigo – e talvez como em toda sua obra, e mesmo ainda a obra de todo filósofo seja apenas uma repetição: repetição esta em que algo é acrescido – repete seu “circo”, que, não sendo círculo, pode se assemelhar mais a uma espiral, mas reapresenta sua cena, que nunca fora original, quando diz que o conceito de escrita, o corrente, pode ser entendido como uma “forma de comunicação”. Ao retomar a concepção praticamente unânime e incontroversa de que a escrita seria um poderoso “meio de comunicação” que *alargaria* o campo da comunicação *oral* ou *gestual*, Derrida pretende atentar a este caráter de “extensão” que se confere à escrita, vendo nisto a pressuposição de que haveria um “espaço homogêneo” da comunicação no qual se distribuiriam as comunicações locutória e oral e ao qual a *escrita* surgiria como um rompimento de limites, viria para “abrir o *mesmo campo* a um domínio muito vasto” ⁶¹⁸. Assim, o “sentido”, ou seja, o conteúdo semântico da mensagem, seria transmitido, isto é, *comunicado* por diferentes *meios*. E esta, como já se sabe, é a postura geral da filosofia com relação à transmissão de sentido, ou melhor, à presença de um sentido a ser comunicado. Neste momento, Derrida toma o *Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Maurice de Condillac para exemplificar a atitude habitual do pensador, dizendo que não crê que se possa encontrar nenhum contra-exemplo em toda a história da filosofia. No entanto, a escolha de Condillac dá-se em função de, em sua teoria, a função da escrita ser descrita “*sob a autoridade da categoria de comunicação*” ⁶¹⁹ e apresentar as

⁶¹⁷ DERRIDA, J. “O poço e a pirâmide: introdução à semiologia de Hegel”, p. 147.

⁶¹⁸ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, pp. 351-352.

⁶¹⁹ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 352.

seguintes razões: 1. os homens têm de se comunicar; 2. o que os homens têm para comunicar é seu pensamento; 3. os homens, ao inventarem a escrita, já se encontravam prontos a comunicar.

Ou seja, que o pensamento como pensamento “representativo” é algo que, de certo, comandaria e antecederia a comunicação, que seria tão-somente um “transporte” das idéias, do conteúdo, da “alma”... Nas palavras de Condillac: “Os homens em estado de comunicar os seus pensamentos através de sons sentiriam a necessidade de imaginar novos signos próprios para perpetuá-los e fazê-los *conhecer* por pessoas *ausentes*”⁶²⁰ (e Derrida sublinha este valor de *ausência* como se verá mais adiante). Neste sentido, o conteúdo que antes era comunicado através de gestos e sons, este mesmo sentido, passaria, em um momento posterior e por uma necessidade de se “preservar” a presença deste sentido, a ser escrito. A partir do texto de Condillac, Derrida vai tomar como exemplo-mor este aspecto de “representação” que a comunicação escrita possuiria, ressaltando neste o inter-relacionamento dos conceitos de “representação”, “comunicação” e “expressão” através da “história da escrita” que empreende. Nesta história, Derrida observa que a relação entre “signo” e “idéia” é sempre *constante* e preservada, nunca abalada ou posta em questão, o que há é uma espécie de gradação desde a escrita pictográfica até a alfabética, e cita Condillac:

Eis a história geral da escrita conduzida por uma *gradação simples*, desde o estado da pintura até o da letra; porque as letras são os *últimos passos* que restam para dar depois das marcas chinesas, que, por um lado, participam da natureza dos hieróglifos egípcios, e, por outro, participam das letras precisamente do mesmo modo que os hieróglifos participam igualmente das pinturas mexicanas e dos caracteres chineses. Estes caracteres são tão próximos da nossa escrita que um alfabeto *diminui simplesmente* o embaraço do seu número, constituindo *resumo sucinto*.⁶²¹

Desta maneira, em um primeiro momento, Derrida visa a apresentar o traço de “redução econômica” que Condillac vê na escrita alfabética, mas também de sua “homogeneidade” (pois a “idéia” torna-se “signo falado ou gestual”, depois “signo escrito”, e destina-se ao “leitor”, sem que haja nenhuma aparente mudança,

⁶²⁰ CONDILLAC, M. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, segunda parte, cap. XIII, seção primeira, parágrafo XIII. Citado por DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 352.

⁶²¹ CONDILLAC, M. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, segunda parte, cap. XIII, seção primeira, parágrafo XIII. Citado por DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 353.

permanecendo a mesma “mensagem”) e, como será fundamental a Derrida, de seu caráter de uma “ausência” necessária (já que a escrita serviria para “expandir” mesmo na ausência de um destinatário).

Anos antes, em “Edmond Jabès e a questão do livro”, já se viu que este caráter de ausência foi fundamental para que Derrida desenvolvesse a idéia de escritura apresentada em *Gramatologia*, fosse na *ausência de lugar* que “ocupava” o livro, visto como “terreno vago” e “não-lugar”, fosse na *ausência do escritor*, quando a escrita é vista como uma retirada de si, como abandono da palavra: “ser poeta é saber abandonar a palavra. (...) *Abandonar* a escritura é só lá estar para lhe dar passagem, para ser o elemento diáfano da sua procissão: tudo e nada. (...) só o escrito me faz existir nomeando-me”⁶²². Agora, nos *Ensaio*s de Condillac, esta ausência apresentará uma significação impressionante, e Derrida a descreve sob dois aspectos: 1. *a ausência de destinatário*, já que se escreve para se comunicar com os ausentes – e Condillac já apontaria a este traço de ausência que é fundamental a qualquer escrita ou linguagem em geral, pois a escritura não é uma produção humana, estando o homem desde sempre inserido nela⁶²³; e 2. *a ausência como modificação da presença*, pois, como toda a tradição, a representação surge para *suprir* o que falta, representando o que está ausente. Esta lógica do “suplemento”, entretanto, ao contrário do pensa Derrida, não é apresentada como ruptura da presença, mas como uma modificação contínua da presença e homogênea da presença, e é justamente ela que vai regular outros termos fundamentais para se compreender a filosofia de Condillac, o “*tracer*” e o “*retracer*” (traduzidos por “traçar” e “retraçar”, mas que concernem ao “*trace*” – o “rastro”). E, como se sabe, do mesmo modo que a lógica da suplência será lido de um outro modo pela desconstrução, assim também ocorre com estes “rastreamentos” de Condillac.

Traçar [*tracer*] quer dizer segundo ele “expressar”, “representar”, “evocar”, “tornar-se presente” (“é muito provavelmente à necessidade de traçar assim os nossos pensamentos que a pintura deve a sua origem, e esta necessidade

⁶²² DERRIDA, J. “Edmond Jabès e a questão do livro”, pp. 61-62.

⁶²³ Ai Derrida diz: “A ausência do emissor, do destinatário, em relação à marca que abandona, que se separa dele e continua a produzir efeitos para além da sua presença e da atualidade presente do seu querer-dizer, mesmo para além da sua própria vida, esta ausência que pertence, todavia, à estrutura de qualquer escrita – e, acrescentarei mais adiante, de qualquer linguagem em geral –, esta ausência é interrogada por Condillac” (DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 354).

concorreu, sem dúvida, para conservar a linguagem de ação, como aquilo que não se podia pintar mais facilmente”⁶²⁴). O signo nasce ao mesmo tempo que a imaginação e a memória, no momento em que é requerido pela ausência do objeto na percepção presente. (...) A operação filosófica que Condillac chama também “retraçar” consiste em remontar através da análise e decomposição contínua o movimento de derivação genética que conduz da simples sensação e da percepção presente ao edifício complexo da representação: da presença original à língua mais formal do cálculo.⁶²⁵

Esta filosofia da linguagem influenciaria posteriormente em grande parte os “ideólogos” franceses, que elaboraram uma teoria do signo como representação da idéia que representa a coisa percebida, sendo a comunicação, então, uma veiculação do sentido e a escrita, assim, uma forma desta comunicação. Uma “espécie”, diz Derrida, que comportaria no seu interior de seu gênero uma certa *especificidade* – e eis aqui o início da desconstrução da teoria condillaciana.

Atenta-se então ao fato de que esta “diferença específica” da escrita seria o já antecipado caráter de “ausência”, donde Derrida retira duas hipóteses: 1. precisa-se, antes de qualquer coisa, determinar esta ausência, pois, como se sabe, qualquer signo supõe uma certa ausência – assim, para se pensar esta “especificidade” da escrita é necessário pensar esta “ausência” em um campo original; 2. para que a escrita seja uma espécie de comunicação e para que se assegure a rigorosidade de seus conceitos, a predicação da ausência da escritura não pode ser a mesma que se refere aos outros signos e às outras espécies de comunicação. E é por esta razão que a desconstrução doravante se preocupará em empreender uma caracterização precisa desta ausência. “Um signo escrito avança-se na ausência do destinatário. Como qualificar essa ausência?”⁶²⁶, pergunta Derrida. Se se restringe esta ausência ao fato de que, quando se escreve, o destinatário está ausente do campo de percepção, esta ausência estaria sendo pensada então sob a forma de uma presença longínqua – ou seja, uma presença modificada; e, além disso, se se leva em conta que a escritura possui um certo arqui-rastro original, ela então desde sempre independeu do destinatário, o que quer dizer que ela pressupõe um outro modo de distanciamento.

⁶²⁴ CONDILLAC, M. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, segunda parte, cap. XIII, seção primeira, parágrafo XIII (“De l'écriture”, p. 128). Citado por DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 354.

⁶²⁵ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 355.

⁶²⁶ DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 356.

Não parece, ou pelo menos esta distância, este desvio, este atraso, esta *différance* [este diferimento] devam poder ser levados a um certo absoluto da ausência para que a escritura da escrita, supondo que a escritura exista, se constitua. É aí que a *différance* como escritura não poderia já (ser) uma modificação (ontológica) da presença.⁶²⁷

Assim, para que a escrita possua sua “legibilidade”, ou seja, sua função como escrita, é preciso que esta escrita seja legível na ausência de qualquer destinatário possível, o que quer dizer que é necessário que ela seja repetível (isto é, *iterável*) na ausência absoluta destinatário. E esta repetição é o que Derrida definirá como *iterabilidade* – “*iter*, de novo, viria de *itara*, *outro* em sânscrito, e tudo o que se segue pode ser lido como uma exploração desta lógica que liga a repetição à alteridade”⁶²⁸ –, sendo este aspecto a própria *marca* da escritura e o que leva Derrida a dizer que uma escrita que não seja iterável, ou seja, estruturalmente repetível, e legível na ausência de qualquer destinatário não é uma “escritura”.

O exemplo que Derrida apresenta para que se compreenda a iterabilidade da escritura é exemplar. Ele supõe que duas pessoas secretamente criaram um código de comunicação apenas conhecido pelos dois. Ainda que o destinatário ou mesmo ambos os dois parceiros morram, seu código continuará sendo uma escritura, na medida em que “ela constitui-se, na sua identidade de marca, pela sua iterabilidade, na ausência deste ou daquele, portanto, no limite, de qualquer ‘sujeito’ empiricamente determinado”⁶²⁹. O que levará à conclusão de que não existe “código secreto”, pois a possibilidade de repetição por qualquer terceiro é a possibilidade constitutiva do próprio código (fato que, nos dias de hoje, é sabido por qualquer agência de segurança ou por qualquer hacker, com os avanços das fraudes e invasões em contas “secretas”, protegidas por senhas, como na tentativa louca de se prevenir contra a “descoberta” delas por parte dos invasores). A escritura, assim, não é endereçada a ninguém e tem como sua marca a ausência radical do destinatário, que será sempre desconhecido e indeterminado.

Qualquer escrita deve, portanto, para ser o que é, poder funcionar na ausência radical de qualquer destinatário empiricamente determinado em geral. E essa ausência não é uma modificação contínua da presença, é uma ruptura de

⁶²⁷ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 356.

⁶²⁸ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 356.

⁶²⁹ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 356.

presença, a “morte” ou a possibilidade da “morte” do destinatário inscrita na estrutura da marca.⁶³⁰

Fato este que terá suas implicações éticas: tanto no que se refere à responsabilidade da escritura, posto que não havendo destinatário, com sua “morte”, além de não se parar de escrever, deve-se assumir a responsabilidade assimétrica neste pacto do código, como no fato de, por sua intrínseca constituição como *constructo*, o código não poder ser mais visto como uma “autoridade”, tornando todo “contexto” aberto. Nas palavras de Derrida: “A disrupção, em última análise, da autoridade do código como sistema finito de regras; a destruição radical, no mesmo lance, de todo contexto como protocolo de código”⁶³¹

Mas a desconstrução prossegue no intuito de mostrar que o que vale para o destinatário vale também para o emissor, mostrando que a escrita, o ato de escrever, é uma *produção maquínica* de marcas, que qualquer desaparecimento, seja do emissor ou do destinatário, não impedirá de funcionarem de acordo com a “lógica da máquina”⁶³². A máquina impede qualquer possibilidade de presença, do conteúdo (pois não há sentido a ser transmitido), do destinatário (posto que mesmo na ausência deste a escritura funciona em sua iterabilidade) e também do emissor (que não está nunca presente a si, plenamente consciente e no controle da situação, nem no momento em que se acha “autor” do código, do texto, da escritura); e também é ela que permite que, não obstante estas ausências radicais, os efeitos, as marcas sejam infinitamente produzidos. “Para que um escrito seja um escrito”, diz Derrida, “é necessário que ele continue a ‘agir’ e a ser legível mesmo se o que se chama o autor do escrito não responde já pelo que escreveu, pelo que parece ter assinado”⁶³³. E é isto que, com relação à escritura, põe o autor na mesma situação que o leitor, ambos ausentes e constituídos pela escritura, e

⁶³⁰ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 356.

⁶³¹ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 357.

⁶³² Não podendo me aprofundar aqui neste tema, apenas adianto que isto que seria exemplarmente tratado décadas depois em *Papel máquina*, ou seja problema da máquina para-além de qualquer subjetividade, já havia sido rascunhado anos antes, em “Freud e a cena da escritura”, quando a “máquina” inconsciente tenta ser compreendida através da *Interpretação dos sonhos* e delinea-se a relação entre o *rastro* e os *traços mnésicos*, entre a elaboração onírica e a produção da escritura, sobremaneira com relação à ausência constitutiva de qualquer código “presente”, sendo as elaborações e produções unicamente possíveis como criações ficcionais. Derrida diz: “a ausência de qualquer código exaustivo e absolutamente infalível significa que na escritura psíquica, que anuncia assim o sentido de toda a escritura em geral, a diferença entre significante e significado nunca é radical” (DERRIDA, J. “Freud e a cena da escritura”, p. 197).

⁶³³ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 357.

que, além disso, para alguém de qualquer valoração (como se verá na *Farmácia*), torna a escritura desde seu “nascimento” *órfã*, separada de qualquer pai, de qualquer logos, como Platão a condenara à irresponsabilidade e como se pode ver que se prosseguiu ao longo da história da filosofia. Isto permite que se aponte antecipadamente alguns traços “constituintes” da escritura: 1. “comunicação” não pode ser mais entendida como comunicação entre “consciências” nem como “transporte” do querer-dizer; 2. a escrita não pode mais ser compreendida por nenhum horizonte semântico ou hermenêutico, sendo esta justamente a causa da fenda do horizonte do sentido; 3. a inconsistência do conceito de “polissemia” como pluralidade de sentidos, já que não havendo “o sentido” não há, assim, “outros sentidos”, e a escritura passa a ser sinônimo de *disseminação*; 4. esta concepção de escritura mostra o quão insuficiente e limitado é o conceito de “contexto”.

Mas, antes mesmo de se pensar estes apontamentos desconstrutivos, pode-se pensar em como eles já se mostram “desconstruídos” ou “desconstruíveis” no próprio conceito tradicional de escritura, vinculado à noção semio-lingüística do signo. Em primeiro lugar, entendido mesmo vulgarmente, um signo escrito é uma “marca que permanece”⁶³⁴ e, por isso, “pode dar lugar a uma iteração na ausência” do “sujeito” que a produziu (e, sendo “produção de efeitos”, pode ser compreendida aqui como *rastro*); se o contexto é compreendido como “o conjunto das presenças que organizam o momento da inscrição” então o signo escrito traz consigo a ruptura deste contexto, sendo este seu aspecto, esta “força de ruptura” a própria estrutura da escritura, donde se conclui que o texto desde sempre rompe com o contexto, pois, devido à sua *iterabilidade essencial* pode-se sempre jogar com o que se chama de contexto, isolar, inscrever, enxertar em outras cadeias etc. A escritura é esta força mesma de ruptura e, assim, “nenhum contexto pode fechar-se sobre si. Nem nenhum código, sendo o código aqui simultaneamente a possibilidade e a impossibilidade da escrita, da sua iterabilidade essencial (repetição / alteridade)”⁶³⁵. Além disto, esta *força de ruptura* diz respeito também ao *espaço* aberto entre as palavras, o *espaçamento* que permite que signos sejam colocados em certos lugares na cadeia significante, sejam trocados de lugar, que permite, enfim, o *jogo* discursivo como efeito destes espaçamentos, isolamentos e

⁶³⁴ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 358.

⁶³⁵ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 358.

enxertos (lembrando aqui sempre a “lógica do enxerto” como constitutiva da desconstrução); do mesmo modo, diz esta força também respeito ao *tempo*, sendo ela própria ruptura com a temporalidade do contexto, com o presente, o passado e o futuro – ou seja, com toda presença do presente – e, ainda mais, com as noções de subjetivo ou objetivo. *Trata-se apenas do surgimento da marca.*

Desta exposição sobre o sentido corrente de escrita, acrescida de algumas notas derridianas, pode-se perceber que tais determinações sobre a “escrita” são inerentes ao que se chama de linguagem, seja a falada, a gestual, a pictográfica etc., já que a própria iterabilidade é o que constitui seu aspecto de “identidade”, ou, ainda mais, que esta aparente identidade a si da marca ou do signo é o que permite o reconhecimento e a repetição.

Esta unidade da forma significativa constitui-se apenas pela sua iterabilidade, pela possibilidade de ser repetida na ausência não só do seu “referente”, o que é evidente, mas na ausência de um significado determinado ou da intenção de significação atual, como de qualquer intenção de significação presente. Esta possibilidade estrutural de ser privada do referente ou do significado (portanto da comunicação e do seu contexto) parece-me fazer de qualquer marca, seja ela oral, um grafema em geral, quer dizer, como se viu, a *permanência* não-presente de uma marca diferencial separada de sua pretensa “produção” ou origem [sendo que estas marcas que permanecem não são “presenças”, mas “rastros”]. E estenderei mesmo esta *lei* [grifo meu, para caracterizar esta “lei” da produção de rastros, desta economia] a qualquer “experiência” em geral se for adquirido que não existe experiência de *pura* presença mas apenas cadeias de marcas diferenciais [de significantes de significantes, ou melhor, de rastros].⁶³⁶

Atentando a esta *ausência do referente*, Derrida aponta que sua detecção já havia sido feita por Husserl em suas *Investigações Lógicas* na sua intenção de dar conta do sentido originário, não da interpretação das coisas mesmas, mas de sua vivência. Nas suas investigações Husserl já apontava à possibilidade de intenção de significação vazia, ou seja, à óbvia possibilidade de um enunciado ser proferido sem que o referente esteja presente – e esta possibilidade é aquilo que Derrida chama de iterabilidade geral de qualquer enunciado, a produção mesma das marcas e dos efeitos. Quanto à ausência do significado, Husserl também a analisa, apesar de considerá-la inferior e perigosa, segundo três aspectos: 1. pode-se usar os signos sem ter o devido conhecimento deles, sendo que este fato não impede seu funcionamento; 2. enunciados podem ter sentidos privados de

⁶³⁶ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 359.

significação, como “círculo quadrado”, que “marca a ausência de um referente, é certo, a ausência de um significado, mas não a ausência de sentido”⁶³⁷ (e o que Husserl aponta com isso, um dos temas centrais de sua obra: a crise do sentido, não é uma anomalia da linguagem falada, mas a própria condição da escritura); 3. além de não haver sentido, Husserl interroga-se sobre a possibilidade de, em alguns casos, nem haver linguagem – o que ele chama de *agramaticalidade* ou *sinnlosigkeit*, como em exemplos como “o verde é ou”. Esta “ausência” de sentido agramatical é importantíssimo tomado como exemplo do próprio fenomenólogo, se se pensar que o que interessa à lógica husserliana é a sistematização de uma gramática universal, e o que Derrida demonstra com este exemplo é que, na verdade, no intuito de criar esta “Gramática” pura, Husserl cria este contexto no qual “o verde é ou” não faz sentido, sendo, nos termos derridianos, “apenas um contexto determinado por uma vontade de saber, por uma intenção epistêmica, por uma relação consciente com o objeto como objeto de conhecimento num horizonte de verdade”⁶³⁸.

Esta possibilidade de agramaticalidade que Husserl aponta justamente, de acordo com a leitura de Derrida, para a possibilidade de isolamento e de enxerto citacional inerente à escritura: “como possibilidade de funcionamento separado, em certa medida, do seu querer-dizer original e da sua pertença a um contexto saturável e constringedor”⁶³⁹. Daí o caráter “citacional” da escritura, a infinita e irrestrita possibilidade de se colocar algo entre aspas, pois qualquer “marca” é e sempre foi “marca”, desde Platão até as gírias cotidianas e, ainda mais, antes mesmo de se citar algo, ou seja, de supostamente “retirá-lo” de seu contexto original, este “algo:” já era, ele mesmo, uma citação: assim, *tudo já deveria estar “entre aspas”*.

Qualquer signo, lingüístico ou não-lingüístico, falado ou escrito (no sentido corrente desta oposição), em pequena ou grande unidade, pode ser *citado*, colocado entre aspas; com isso pode romper com todo o contexto dado, engendrar infinitamente novos contextos, de forma absolutamente não saturável. Isso não supõe que a marca valha fora do contexto, mas, pelo contrário, que não existem contextos sem qualquer centro de referência absoluto. Esta citacionalidade, esta duplicação ou duplicidade, esta iterabilidade da marca não é um acidente ou uma anomalia, é aquilo (normal / anormal) sem o qual uma marca não poderia mesmo

⁶³⁷ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 360.

⁶³⁸ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 361.

⁶³⁹ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 362.

ter funcionamento dito “normal”. O que é que poderia ser uma marca que não se pudesse citar? E que origem poderia ter sido perdida pelo caminho? ⁶⁴⁰

Derrida pretende derrubar a redução do discurso à voz e da voz ao fenômeno, porque justamente não há sentido originário. E, deste modo, se Husserl enxuga a linguagem até alvançar o “sentido”, o movimento derridiano inscreve-se e interfere neste “sentido” a fim de mostrar que este “sentido” nada mais é que a *différance*, o que quer dizer que não há este sentido de “sentido”.

parasitas

A segunda parte de “Assinatura acontecimento contexto” dedica-se à exploração do caráter performativo da linguagem e, conseqüentemente, a um diálogo com Austin. Sem tempo para uma devida atenção a esta discussão, aqui me limitarei a apresentar os aspectos do texto que complementam as argumentações derridianas iniciadas no projeto gramatológico e que, a partir destes textos, se disseminam, mas adianto que esta discussão teve um desdobramento relevante no que concerne a um debate com a chamada “filosofia analítica”, pois a partir deste texto veio a resposta de John Searle e a contra-resposta de Derrida, com um direito a intervenção de Habermas – debate que se tornou livro com *Limited Inc.* ⁶⁴¹

A motivação de Derrida empreender uma leitura dos *speech acts* deve-se, primeiramente, ao fato de Austin considerar os atos discursivos apenas atos comunicativos, o que o faz considerar que qualquer enunciação “digna deste nome”, ou seja, qualquer enunciado que *comunique*, é um ato de discurso entre interlocutores. Além disto, o que Austin entende por comunicação não consiste em uma “passagem” de conteúdo, mas antes uma *comunicação original* que é produtora de efeitos. Assim, comunicar seria “comunicar uma força por impulsão de uma marca” ⁶⁴². Também interessa Derrida o fato de que o enunciado performativo (de modo diferente do constativo) não descreve um algo fora da linguagem (pois não há nada além das convenções), ele simplesmente produz uma situação. Por fim, Derrida diz que Austin não conseguiu descrever sua análise do performativo sem apontar à “autoridade do *valor de verdade*”, ou seja, a por em

⁶⁴⁰ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 362.

⁶⁴¹ DERRIDA, J. *Limited Inc.* Campinas: Papyrus, 1991.

⁶⁴² DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 363.

questão a oposição metafísica verdadeiro/falso (como, por exemplo, quando ele diz que se preocupa “em desmontar dois fetiches (que estou bastante inclinado, confesso-o a maltratar...), a saber: 1. o fetiche verdadeiro-falso, e 2. o fetiche valor-fato (*value-fact*)”⁶⁴³), o que faz com que se veja em sua obra certa proximidade com a obra nietzschiana, sobretudo quando Austin utiliza-se de termos como “força”: *illocutionary* ou *perlocutionary force* – e esta proximidade de Nietzsche com o pensamento inglês certamente seria mais um tema a ser explorado. E são estas razões que fazem Derrida ver na teoria dos *speech acts* um certo abalo no conceito semiótico, lingüístico ou simbólico de comunicação e, de modo bem diverso de Husserl, em Austin “o performativo é uma ‘comunicação’ que não se limita essencialmente a transportar um conteúdo semântico já constituído e vigiado por um objeto de verdade” (e, também diferente de Heidegger, “de *desvelamento* do que é no seu ser ou de *adequação* entre um enunciado judicativo e a própria coisa”⁶⁴⁴). Mas o que Derrida aponta de crucial em suas paciente análises (ainda que abertas e aporéticas) sobre a “perlocução” e a “ilocução” (que seriam mais fecundas “no reconhecimento de seus impasses do que nas suas posições”⁶⁴⁵) é que Austin não percebeu que na estrutura da “locução” (antes de ser “per-” ou “i-”) já está implícita a *marca*, que perturba todas as oposições ulteriores – que buscam a sempre almejada “pureza”, a “*higiene*” e o “*preconceito*” filosófico escondidos por detrás do nome de “*rigor*” – ou seja, mais uma vez, na tentativa de se eliminar qualquer umidade, qualquer contaminação, que será sempre vista pela filosofia como “suja”, “parasítica” ou mesmo “verminosa” nos casos mais extremos, mas que mesmo disfarçada sob quaisquer determinações mais “leves” não deixam de abrigar o fel do auto-desprezo constitutivo de todo o pensamento filosófico, negando sua própria constituição como contaminação e proclamando-se falsa ou hipocritamente, ingenuamente nos melhores dos casos, como autônomo.

Austin, em sua teoria dos performativos, para poder classificar os sucessos ou fracassos (*infelicities*) que podem afetar sua “performance”, necessita de sustentar-se sobre um ideal de contexto – que ele nomeia de *contexto total*. Por acreditar na presença consciente dos interlocutores, ou seja, na presença a si e

⁶⁴³ AUSTIN, J. *How to do things with words*, p. 153. Citado por DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 363.

⁶⁴⁴ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 363.

⁶⁴⁵ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 363.

presença para o outro de um “sujeito” em seu ato locutório, a comunicação performativa torna-se um ato intencional cuja presença consciente de locutor e receptor não permite nenhuma *restança*. Quando diz que nesta operação nada pode escapar à totalidade presente, Derrida utiliza o termo “*resto*”, pois pretende indicar que Austin busca a unidade perfeita, ou seja, “nenhum resto, nem na definição das convenções requeridas, nem no contexto interno e lingüístico, nem na forma gramatical nem na determinação semântica das palavras empregues”, nos termos derridianos: “nenhuma polissemia irreduzível, quer dizer, nenhuma ‘disseminação’ que escape ao horizonte da unidade de sentido”⁶⁴⁶.

Para demonstrar o que se pretende, recorre-se então ao próprio texto de Austin, *How to do things with words*, sobretudo às duas primeiras conferências: na primeira, diz-se que as circunstâncias nas quais as palavras são pronunciadas devem ser sempre *apropriadas*: isto é, que o *próprio* que fala ou outrem execute uma ação (tendo como exemplos os conhecidos atos de casar-se, batizar um barco ou fazer uma aposta, em que é preciso dizer um “sim” que produzirá um efeito, ou seja, que certo “sujeito” consciente de si diga algo que se tornar imediatamente um ato); na segunda, Austin examina a questão da possibilidade e da origem de *infelicités* da enunciação performativa, definindo, assim, as condições necessárias para seu sucesso, quais sejam: convencionalidade, correção, integralidade, um contexto determinável, uma consciência livre e presente no ato e um querer-dizer pleno – o que indica que Austin permanece preso à noção de intencionalidade. No entanto, o que se entrevê é que a possibilidade do negativo, ou seja, de “infelicités”, é a condição estrutural para o ato, que o fracasso é “um risco essencial das operações”⁶⁴⁷, ainda que se pretenda regulada idealmente para que este “fracasso” torne-se quase propedêutico ou pedagógico, não podendo ser tomado como um risco acidental. E para não parecer especulativo demais, Derrida vai diretamente a Austin, tomando como exemplo a *convencionalidade* necessária do performativo que indica a sujeição ao fracasso de todo ato convencional:

Parece em primeiro lugar evidente que o fracasso – ainda que tenha começado por interessar-nos vivamente (ou não tenha conseguido fazê-lo!) a propósito de determinados atos que consistem (totalmente ou em parte) em *pronunciar palavras* – é um mal ao qual estão sujeitos *todos os atos* que possuem o caráter de

⁶⁴⁶ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 364.

⁶⁴⁷ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 365.

um rito ou de uma cerimônia: portanto, todos os *atos convencionais*. Não que, é certo, *todo* ritual esteja sujeito a todas as formas de fracasso (além do mais, todas as enunciações performativas não o são já)".⁶⁴⁸

A partir disto, sublinha-se então dois aspectos desta convencionalidade: 1. Austin considera esta convenção apenas com relação a certo contexto e não como uma espécie de “convencionalidade mesma” que seria estrutural à locução, pois, para Derrida, “o ‘rito’ não é uma eventualidade, é, enquanto iterabilidade, um traço estrutural de qualquer marca”⁶⁴⁹; 2. Austin, apesar de reconhecer a sujeição ao fracasso dos atos convencionais, não considera que o fracasso seria uma espécie de “lei do enunciado”, como sendo essencial à enunciação (e, como se verá, que o que ele tanto quer “excluir”, os parasitas são, na verdade, a própria constituição dos atos, a contaminação constitutiva contra a qual, como Sísifo, sempre se luta inutilmente). Com isso, Derrida pretende adentrar seguramente na teoria austiniana e, sobretudo, na oposição felicidade / infelicidade, que pensa ser muito insuficiente. Em primeiro lugar, Austin exclui o que ele chama de uma “teoria geral” em que o ato estaria “vazio” e, por esta razão, seria “infeliz” (ainda que considere que estes acontecimentos sempre podem ser produzidos, “e *produzem-se sempre, de fato*”⁶⁵⁰), nomeando este caso como apenas uma “circunstância atenuante”; no entanto é à segunda exclusão de Austin que Derrida está atento, quando se admite que todo enunciado performativo pode ser *citado*.

Ora, Austin exclui esta eventualidade (e a teoria que disso daria conta) com uma espécie de obstinação lateral, lateralizante mas tanto mais significativa. Insiste no fato que esta possibilidade permanece *anormal, parasitária*, que ela constitui uma espécie de extenuação, mesmo agonia da linguagem que é necessário manter fortemente à distância ou de que é necessário resolutamente afastar-se.

Além disso, Austin dirá que os performativos, enquanto enunciação, estão sempre sujeitos a estas infelicidades e, por isso, deve-se *excluí-los*, em particular a performance artística como a de um ator em cena, de um poema ou de um solilóquio. Apenas nestas casos “particulares” é admitido o caráter de “citação” (e não a “citacionalidade mesma” dos atos em geral), citação esta que deve ser

⁶⁴⁸ AUSTIN, J. *How to do things with words*, p. 52. Citado por DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 365.

⁶⁴⁹ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 365.

⁶⁵⁰ AUSTIN, J. *How to do things with words*, p. 54. Citado por DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 366.

banida pois é “falsa”, é “mentira” como pensa todo pragmatismo vulgar ou não com relação à arte, em que só se sustenta o “peso da vida”, do que se entende banalmente como vida.

Austin completa seu pensamento dizendo que nestes casos a linguagem não é empregada *seriamente*: “trata-se de um uso *parasitário* em relação ao uso normal – parasitismo cujo estudo dimana do domínio dos *estiolamentos* da linguagem. Tudo isto, portanto, nós excluimos do nosso estudo”⁶⁵¹. Derrida retoma o fato de estes *sea-changes* serem tomados como “não-sérios” e “parasitas”, não obstante a aceitação de que eles próprios estão presentes na possibilidade de qualquer enunciação, para lembrar que “é também como um ‘parasita’ que a escrita foi sempre tratada pela tradição filosófica, e a aproximação não tem aqui nada de ocasional”⁶⁵². E assim, ainda que em forma de questões retóricas, Derrida escreve que esta “infelicidade” não é apenas uma possibilidade da linguagem, mas sua estrutura mesma, ou seja, que esta parasitagem é condição interna e positiva da linguagem, ou, melhor ainda, que “o que Austin exclui como anomalia, exceção, ‘não-sério’, a *citação*”⁶⁵³ nada mais é que “a modificação determinada de uma citacionalidade geral – de uma iterabilidade geral, antes – sem a qual não haveria mesmo performativo” – enfim, “que não existe performativo puro”⁶⁵⁴.

O ponto, portanto, em que Derrida de certa maneira choca-se com Austin consiste no fato de que, para a desconstrução, só há citações: tanto em um casamento, ou em uma aposta, ou no batizado de um barco, em que o “dizer” “faz”, produz efeitos, como no teatro, na encenação de uma peça – nos dois casos, além de se produzirem efeitos, sem distinções precisas, em nenhum deles a citação, o “sim” pode ser tomado como “original”, mas também como mais um efeito citacional. Mas, para-além do *choque* no que diz respeito ao fracasso, Derrida questiona-se se um enunciado que não possa ser citado seria de fato um enunciado – o que o levará a pensar a questão do *acontecimento*.

É preciso, em primeiro lugar, entendermo-nos aqui sobre o que se deve “produzir” ou sobre a *événementialité d’un événement* [o acontecer de um

⁶⁵¹ AUSTIN, J. *How to do things with words*, p. 55. Citado por DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 367.

⁶⁵² DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 367.

⁶⁵³ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 367.

⁶⁵⁴ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 368.

acontecimento, sua acontecimentalidade] que supõe no seu aparecimento pretensamente presente e singular à intervenção de enunciado que em si mesmo só pode ser de estrutura repetitiva ou citacional ou, antes, estas duas últimas palavras prestando-se à confusão, iterável. Regresso, portanto, a este ponto que me parece fundamental e que diz respeito agora ao estatuto do acontecimento em geral, do acontecimento de fala ou pela fala, da estranha lógica que supõe e que permanece freqüentemente despercebida.⁶⁵⁵

Desta maneira, Um enunciado do tipo “performativo”, retornando a Austin, só seria, em seus termos “conseguido” se não fosse iterável ou se não fosse identificável como citação – apenas assim conseguiria obter sucesso. Mas, como se sabe, ainda que se leve em consideração as diferenças entre as citações artísticas, filosóficas ou as dos discursos ditos “vulgares” (que se pretendem não-citacionais) – o que Austin chamará de uma “pureza relativa – ainda que se leve isto em conta em nada se estará afastando a estrutura de citacionalidade ou iterabilidade da linguagem, mas sim o que se está solapando é a própria noção de pureza de qualquer acontecimento discursivo.

Assim, ao invés de propor-se uma oposição entre a citação e a não-citação, poder-se-ia preocupar-se com a tipologia destas formas de iteração, pensando-se desta maneira diferentes “cadeias de marcas iteráveis”. Ao se fazer isso, contudo, tem-se que se levar em conta que “a intenção que anima a enunciação não será nunca de todo em todo presente a si própria e ao seu conteúdo”⁶⁵⁶, o que faz com que também se leve em conta que, ao contrário do que propõe Austin, o “não-sério” nunca possa ser excluído da linguagem dita “vulgar” que ele pretende isolar. Em grande parte porque Austin necessita para sustentar sua teoria de um certo “contexto” determinável, o que pressuporia a intenção de um sujeito consciente presente a si e aos outros participantes da comunicação, e, no entanto, o que acontece é justamente o contrário: “esta ausência essencial da intenção na atualidade do enunciado, esta inconsciência estrutural, se se preferir, interdiz qualquer saturação do contexto”⁶⁵⁷. Isto faz com que Derrida venha a dizer que se sente autorizado a postular a estrutura grafemática geral de qualquer comunicação como *différance* (aqui, como “ausência irreduzível da intenção ou da assistência do enunciado performativo”⁶⁵⁸), ou seja, de acordo com a ausência nunca

⁶⁵⁵ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 368.

⁶⁵⁶ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 369.

⁶⁵⁷ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 369.

⁶⁵⁸ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 369.

excluível e constituinte da linguagem (entendida então como escritura), como a dissimetria constituinte de sua possibilidade mesma.

O retorno do *espaçamento*, portanto. O “intervalo como disrupção da presença na marca” que foi a armadilha que o próprio Austin percebeu ter armado para si quando diz: “sim, eu sei que nos atolamos de novo. Se sentir deslizar sob os pés o firme terreno dos preconceitos é exaltante, é necessário preparar-se para qualquer vingança”⁶⁵⁹. Mas esta vingança não vem “de fora”, como pensava Austin ter-se precavido. Esta “vingança” provém da própria parasitagem que ele pretendeu excluir da linguagem, sem saber que ele próprio, Austin, citava ao escrever e, com isso, “traía-se” e vingava-se já de si mesmo, de sua violência dando voz aos parasitas, nomeando-os, batizando-os... Talvez – e creio que sim – do mesmo modo que Bacon vingou-se de si mesmo em nome do úmido, ao batizá-lo como tal e ao tomá-lo como exemplo privilegiado de tudo aquilo que ele vê como engano, concedendo este “lugar especial”, elegendo seu “arquiinimigo”. E tal parece ser o movimento filosófico como tal, esta maneira negativa de lidar com a herança, escolhendo seus inimigos ao invés de assumir suas heranças, dizendo o não do adolescente leão insistente e eternamente, sem aprender o sagrado “sim” da afirmatividade do pensamento do infante, o “eis-me aqui” que faz com que o pensamento torne-se pensamento e, mais ainda, pensamento responsável.

As *Margens* derridianas concluem-se pensando com e contra Austin, levando em consideração este “lugar” do qual fala o filósofo inglês, na sua enunciação na primeira pessoa do presente do indicativo, na voz ativa – que ele chama de “fonte da enunciação”. Obviamente pressupor uma *fonte* do enunciado é pressupor uma presença a si consciente do sujeito que fala e, também, do sujeito que *assina*. Diz Austin:

Quando, na enunciação, *não há* referência àquele que fala (portanto, àquele que age) através do pronome “eu” (ou o seu nome pessoal), a pessoa é apesar de tudo “implicada”, e isso devido a um ou outro dos meios seguintes: a) nas enunciações verbais, *o autor é a pessoa que enuncia* (quer dizer, a *fonte* da enunciação – termo geralmente empregue nos sistemas de coordenadas orais); b) nas enunciações escritas (ou “inscrições”), *o autor põe a sua assinatura*. A assinatura é evidentemente necessária, não estando as enunciações escritas ligadas à sua fonte como estão as enunciações verbais.⁶⁶⁰

⁶⁵⁹ AUSTIN, J. *How to do things with words*, p. 85. Citado por DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 370.

⁶⁶⁰ AUSTIN, J. *How to do things with words*, pp. 83-84. Citado por DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, pp. 370-371.

E pode-se facilmente perceber o que Derrida pretende ao fazer esta citação: em primeiro lugar, sabe-se que a assinatura, para a desconstrução, é inevitável. Sempre se assina, tanto no escrever, quando isto é assumido na assinatura, quanto no falar, pois assim se está dizendo “eis-me aqui”, responde-se das duas maneiras. Além disso, é claro que, para a desconstrução, estas assinaturas não pretendem apontar à existência de uma *fonte*, de uma presença presente a si em forma de qualquer subjetividade, mas apenas a uma “responsabilidade” estrutural à escritura, que supera a oposição fala / escrita.

De certo modo, pode-se dizer que tudo que se viu até agora neste pleonástico hipercapítulo (no sentido de extensão, de grandeza e não de grandiosidade) prepara a disseminação. São repetições de um mesmo tema tocado e cantado pela metafísica, um estribilho insistente que parece ecoar e *não sair dos ouvidos*. Um refrão que parece não ter remédio, se este for sempre pensado nos moldes que a *farmácia* de Platão pareceu prescrever, e que teve desde seus primeiros acordes a dissonância da disseminação implícita, apesar de crer-se de tão modo afinado que não distoe e nunca de si, supondo, ainda mais, que há o tom certo a ser cantado, a melodia perfeita à qual seu instrumento deve apenas ecoar.

E isso se esgueira já na pretensa distinção entre assinatura oral e assinatura escrita, esta última indicando a não-presença do signatário, marcando e retendo “o seu ter-estado presente num agora passado, que permanecerá um agora futuro portanto num agora em geral, na forma transcendental da permanência”⁶⁶¹. Pretende-se, assim, sob a forma de uma assinatura indicar a marca de alguém que não está mais presente (como se algum dia pudesse ter estado), mas que se afirma como presença, manifestando a presença passada para a futura presença da “fonte”; ou seja, “a reprodutibilidade pura de um acontecimento puro”.

Existirá tal coisa? A singularidade absoluta de um acontecimento de assinatura nunca se produzirá? Existirão assinaturas? Sim, sem dúvida, todos os dias. Os efeitos da assinatura são a coisa mais vulgar do mundo. Mas a condição de possibilidade desses efeitos é simultaneamente, ainda desta feita, a condição da sua impossibilidade, da impossibilidade da sua rigorosa pureza. Para funcionar, quer dizer, para ser legível, uma assinatura deve ter uma força repetível, iterável, imitável, deve poder separar-se da intenção presente e singular da sua produção.

⁶⁶¹ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 371.

É a sua mesmidade que, ao alterar a sua identidade e a sua singularidade, lhe divide o cunho.⁶⁶²

Com isso, ao dizer que pretender concluir *bruscamente* a questão, vejo-me na condição de resumir mais bruscamente ainda estas questões levantadas por Derrida: 1. “comunicação” não pode ser entendida como meio de transporte de sentido nem troca de intenções de sujeitos conscientes, e isto deveria ser levado em consideração pela “teoria da comunicação” pois diz respeito a um processo histórico no qual está implicado no que se entende por globalização, informação, mídia, etc., que tem por pressuposto um sistema de fala, de consciência, de sentido, de verdade, ou seja, de um *logocentrismo*; 2. a *disseminação* que não se deixa reduzir a nenhuma polissemia faz transbordar o horizonte hermenêutico de qualquer sentido de comunicação em que se pretenda que haja uma decodificação ou mesmo um desvelamento; 3. Derrida aponta à “lógica da *paleonímia*” que desenvolve em *Posições e Disseminação*, em que o “velho nome” se preserva no intuito de produzir o deslocamento para além das oposições binárias metafísicas, através de um trabalho conceitual do gesto duplo de *inversão e deslocamento*. Pretende-se, com isso, preservando o nome de *escritura*, “manter a estrutura do enxerto, a passagem e a aderência indispensável a uma *intervenção* efetiva no campo histórico constituído”. O que diz mais: “é fornecer a tudo o que se joga nas operações de desconstrução a oportunidade e a força, o poder da comunicação”⁶⁶³.

Como conclusão, Derrida pergunta, a si e aos interlocutores, se se compreendeu a evidência, “sobretudo num colóquio filosófico”, de que não há comunicação se não se compreendê-la sob as diversas formas de uma “operação disseminante” e enquanto se persistir apostando na presença de uma consciência de si presente a si, de um querer-dizer e de um sentido a ser transmitido, ou mesmo de uma “assinatura” – o que, por responsabilidade, *nota* e *anota*: “o texto – escrito – desta comunicação – oral – devia ser endereçado à *Association des sociétés de philosophie de langue française* antes da sessão. Esse envio devia, portanto, ser assinado. O que fiz e contrafiz aqui. Onde? Aqui, J.D.”⁶⁶⁴.

⁶⁶² DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 371.

⁶⁶³ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 372.

⁶⁶⁴ DERRIDA, J. “Assinatura acontecimento contexto”, p. 373.

farmácia

Kólaphos: assim começa a *Farmácia de Platão*, com um golpe sobre a face, com uma bofetada. E segue-se do verbo *Kolápto*, que penetra e corta como o bico de um pássaro. E então, escreve Derrida que “um texto só é um texto se ele oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua composição e a regra de seu jogo”⁶⁶⁵. Isto porque o texto, jogo cujas regras nunca *se entregam*, nunca *se apresentam*, deve permanecer sempre imperceptível, sempre *críptico* e, com isso, está sempre a correr o risco de perder-se definitivamente. Cripta – labirinto. O texto é, por isso, sempre disseminação / dissimulação, uma textura, uma tecitura de panos que envolvem outros panos “regenerando indefinidamente seu próprio tecido por detrás do rastro cortante, a decisão de cada leitura”⁶⁶⁶. Decisão e dissimulação, portanto, ao mesmo tempo, num mesmo movimento de responsabilidade e impossibilidade, numa só cartada para-além da *carta*, da carta como escrita, pensada apenas como o querer-dizer de um sujeito que a assinou plenamente presente a si e endereçada a outrem que a lerá também plenamente presente assim e que, com isso, o conteúdo, o sentido também plenamente presente a si, se transmitirá por completo... Não há cartas, nesse sentido.

Mas há jogo, de baralhos e embaralhos, embaralhando a escritura de qualquer escrita e a leitura de qualquer texto; afastando qualquer blefe, se esse for entendido como trapaça consciente, sendo um jogo “verdadeiro” na sinceridade da trapaça e no qual não se pode pretender dominar o jogo, como não se pode “querer olhar o texto sem nele tocar”⁶⁶⁷. Ler é tocar, é já estar jogando o jogo da escritura, tomando o jogo para si, entre as próprias mãos, manuseando-o, *bordeando-o* em seu limite, e não *bordando*, “a não ser que se considere que saber bordar ainda é se achar seguindo o fio dado”⁶⁶⁸ – o que quer dizer: deixar-se seguir certo fluxo, certo movimento do texto sem pretender arrombá-lo; mas sabendo que isso só se dá “no interior” mesmo do arrombamento do texto: trata-se de entrever o arrombamento e tentar nele se instalar, herdar a falta e a fenda que constituem a *herança*.

⁶⁶⁵ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 07.

⁶⁶⁶ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 07.

⁶⁶⁷ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 07.

⁶⁶⁸ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 07.

Se a leitura é a escritura, esta unidade não designa nem a confusão indiferenciada nem a identidade de todo repouso; o é que une a leitura à escritura deve descolá-las. Seria preciso, pois, num só gesto, mas desdobrado, ler e escrever. E aquele que não tivesse compreendido nada do jogo sentir-se-ia, de repente, autorizado a lhe acrescentar, ou seja, acrescentar não importa o quê. Ele não acrescentaria nada, a costura se manteria. (...) Mesma tolice, mesma esterilidade do “não sério” e do “sério”. O suplemento de leitura ou de escritura deve ser rigorosamente prescrito, mas pela necessidade de um *jogo*, signo ao qual é preciso outorgar o sistema de todos os seus poderes.⁶⁶⁹

E, na página seguinte, em um aforismo, Derrida diz que já teria dito, nesta uma página e um pouco mais, quase tudo o que quer-dizer. E, como também neste meu *alongamento*, tudo talvez já tenha sido dito – e tudo o foi, mas, como diz o filósofo, o este léxico não cansa de se esgotar. Com ele, me mantereí “nos limites desse *tecido*: entre a metáfora do *istos* e a questão sobre o *istos* da metáfora”⁶⁷⁰ (onde *istos* comporta a idéia de “objeto erguido”, “mastro de navio”, “tear de tecelão”, “tecido”, “pano”, “pedaço de pano”, “teia de aranha”, “alvéolo de abelha”, “vara”, “bastão”, “osso da perna”).

E, se já se disse tudo, só se pode, então, prosseguir, *pacientemente*, por amor ao jogo. E este jogo aqui – o meu jogo, que ainda começará, já se mostra acabado, desde Platão e com Platão. Jogo, portanto, *a jogar*. “Se, pois, *escrevemos* um pouco: sobre Platão, que dizia desde então, no *Fedro*, que a escritura só pode (se) repetir, que ela ‘significa (*semáinei*) sempre o mesmo’ e que ela é um ‘jogo’ (*paidía*)”; se com Derrida assim o entendo, ainda que, com esse prolongamento que não-pretende, pretendendo, dar conta da obra inicial de Derrida, se creio que não possa, nesta estranha coerência, extremamente coerente, ver uma unidade na desconstrução, mas apenas indicar a particular lógica que se desdobra nos textos iniciais de Derrida, *devo*, por compromisso comigo, com meu *engajamento* na desconstrução, por minha *paixão*, tentar ainda buscar alguns retalhos nesta *farmácia* que o filósofo analisa.

Devo admitir que é para mim um pouco embaraçoso tratar deste texto que já foi tão bem “retalhado” por minhas amigas Rachel Nigro e Tatiana Grenha, de modo preciso e poético, e por tantos outros pensadores – mas, por tê-las ao meu lado, sinto-me tanto mais embaraçado. Embaraço este do qual me desnudarei através do fato de assumi-las como referência obrigatória, como *travessia*

⁶⁶⁹ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, pp. 07-08.

⁶⁷⁰ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 09.

necessária o fato de ter trilhado os artigos “A proposta da desconstrução de Jacques Derrida: um pensamento na terceira margem”⁶⁷¹ e “Derrida e Platão: escritura e phármakon”⁶⁷².

O primeiro artigo, que se localiza entre as letras de Guimarães Rosa e a letra (ainda que elíptica) de Lacan, analisa o caráter de privação paterna da escritura. Relembrando “A terceira margem do rio”, vê-se que o “sujeito” da narrativa situa-se no conflito da *decisão* de seu pai de viver em uma canoa, na correnteza do rio...

A estória retrata o conflito vivido por este narrador diante do silêncio do pai, diante, portanto, de uma quebra de sentido, ponto de ausência naquele mesmo em que deposita a origem de sua vida e de sua história. Aí, neste ponto, é preciso que ele, o narrador, compareça diante do pai assumindo o seu lugar. A estória gira em torno deste ponto: é da aventura deste comparecimento diante do pai que se trata.

⁶⁷³

E doravante, a autora tentará estabelecer as relações entre este abalo de sentido e na origem e esta relação com esta estranha alteridade que, não estando presente, me convoca, com a desconstrução. E é justamente com a *Farmácia* que ela começa, ou melhor ainda, a partir do *Fedro*, quando, neste texto, Platão se interroga sobre o estatuto do “pai do *logos*” – tal passagem, talvez a mais significativa do texto, situa-se no segundo capítulo da *Farmácia*.

Antes, em *Farmacéia*, Derrida dedicou-se a abordar o “paradigma do paradigma”, que seria a referida tecitura da escritura, a fim de mostrar que Platão não condenava apenas a tarefa do escritor e, ao contrário do que comumente se pensa, ele enobrece o jogo da escritura. Trata-se aí, portanto, de se pensar a “organização mais secreta dos temas, dos nomes, das palavras”⁶⁷⁴ a partir da origem e do valor da escritura tal como é invocada desde o início do *Fedro*, isto é a *logografia* como *farmacéia*: a “logografia” é apontada quando Platão lembra que “os homens, mais livres, sentem vergonha (*aiskhúnontai*) de escrever

⁶⁷¹ GRENHA, T. “A proposta da desconstrução de Jacques Derrida: um pensamento na terceira margem”. In: ENGELMANN, J. e HADDOCK-LOBO (ed.). *Analógos*, vol. II. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003.

⁶⁷² NIGRO, R. “Derrida e Platão: escritura e phármakon”. In: CAMARGO, G. e HADDOCK-LOBO, R. (ed.). *Analógos*, vol. V. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

⁶⁷³ GRENHA, T. “A proposta da desconstrução de Jacques Derrida: um pensamento na terceira margem”, p. 180.

⁶⁷⁴ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 11.

discursos”⁶⁷⁵ (*Fedro* 275 c) por temerem o julgamento da posteridade – deixando ao “logógrafo” o papel de redigir os discursos aos quais assistia, ou seja, o de produzir os efeitos da escritura e assumindo a ausência do enunciador: “a escritura já é, portanto, encenação”⁶⁷⁶; e *Farmacéia*, para-além da figura mítica da ninfa descrita no diálogo platônico (em que “no momento em que brincava com Farmacéia (*sùn Pharmakeíai paízousan*) que o vento boreal (*pneûma Boréou*) empurrou Orítia e precipitou-a no abismo”⁶⁷⁷), que mancha, que marca a cena da virgem que se precipita no abismo, tal nome designa também a administração da droga: do *phármakon* que é remédio e veneno. O que diz que a logografia, a tarefa citacional, é remédio e veneno, literalmente, que *escrever é uma droga*.

Não muito mais adiante, Sócrates compara a uma droga (*phármakon*) os textos escritos que Fedro trouxe consigo. Esse *phármakon*, essa “medicina”, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda a sua ambivalência. Esse encanto, essa fascinação, essa potência de feitiço podem ser – alternada ou simultaneamente – benéficas e maléficas. O *phármakon* seria uma *substância* (...) de profundidade críptica recusando sua ambivalência à análise, (...) recusando-a como a própria anti-substância: o que resiste a todo filosofema, excedendo-o indefinidamente como não-identidade, não-essência, não-substância, e fornecendo-lhe, por isso mesmo, a inesgotável adversidade de seu fundo e de sua ausência de fundo.⁶⁷⁸

A indecidibilidade da escritura, portanto, é o que faz com que Sócrates a pense como “droga”, e é o que faz com que ele abandone seu caminho de costume e “saia da cidade”, que vá para seu passeio para além de sua “geografia textual” habitual e, no campo, recordar os mitos. Para Derrida é o que faz Sócrates “sair de si”, conduzindo-o a um caminho que é seu “êxodo”⁶⁷⁹. Sócrates não deixaria a *polis* senão pela escritura, senão por uma mistura de “estar drogado” e “estar curado”, sendo que este desvio, este descaminho que Sócrates empreende *pela* escritura é o descaminho *da* escritura, por ela e nela – uma associação, dirá Derrida mais à frente, no *phármakon*, que envolve, “num mesmo gesto, o livro e a droga”⁶⁸⁰.

E é então que entra em cena Theut, para reafirmar a escritura como apêndice, suplemento ou mesmo uma “sobremesa”: “no momento desse

⁶⁷⁵ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 12.

⁶⁷⁶ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 12.

⁶⁷⁷ PLATÃO. *Fedro* 230 c. Narrado por DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 14.

⁶⁷⁸ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 14.

⁶⁷⁹ PLATÃO. *Fedro* d e. Retomado por DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 15.

⁶⁸⁰ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 17.

esgotamento geral que se instala e se organiza a questão da escritura” [grifo meu] ⁶⁸¹ como questão moral, como *a* questão que envolve a oposição fala / escrita e que, portanto, é *a* questão das oposições metafísicas, ou seja, que é *a questão* mesma, a questão da questão. A escritura como *indecência*: eis o que precisa ser pensado nesta *genealogia* da escrita que tem como objetivo perceber onde se deu este “distanciamento” da origem, da verdade, e que a torna um mero “repetir sem saber” ⁶⁸².

Esta *cena* da escritura começa quando Theut, o deus egípcio, descobre, entre o cálculo, a astronomia, a geometria, o jogo de damão e os dados, os caracteres da escritura (*grámmata*), e resolve mostrá-los ao rei Thamous, dizendo: “eis aqui, oh, Rei, um conhecimento (*tò máthema*) que terá por efeito tornar os egípcios mais instruídos e mais aptos para se rememorar (*sophotérous kai mnemonikoutérous*): memória e instrução encontram seu remédio (*phármakon*)” ⁶⁸³. Diante da escritura, Thamous deprecia esta invenção não apenas devido à sua inutilidade, mas também por seu malefício: para o Rei, a invenção divina não só demonstra a incapacidade humana de apreender a verdade como também prejudicaria sua habilidade de registrar, de arquivar o que foi dito na presença do emissor, a verdade maior. O artigo de Tatiana Grenha aponta à leitura derridiana desta passagem, que indicaria que, se Theut apresenta a Thamous a escrita, é por que o Rei não sabe escrever, o que testemunha sua *soberana independência*: “é que ele não tem necessidade de escrever: ele fala, ele diz, ele dita, e sua fala é suficiente” ⁶⁸⁴. E como cabe ao Rei conferir o valor a tudo que lhe é ofertado, ele rejeita a escritura, rejeita-a por se tratar de um *phármakon*, rebaixa-a com relação à fala e, assim, “age como um pai” ⁶⁸⁵ - e Derrida se perguntará: “mas o que é um pai?” ⁶⁸⁶.

Antes disso, no entanto, vale lembrar que Theut oferece a escritura a Thamous como presente, mas também como presente submetido a uma apreciação: o que quer dizer que a escritura nunca fora oferecida como presente soberano, mas um dom sujeito à soberana fala – e, ainda mais, como um presente

⁶⁸¹ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 17.

⁶⁸² DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 18.

⁶⁸³ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 21.

⁶⁸⁴ GRENHA, T. “A proposta da desconstrução de Jacques Derrida: um pensamento na terceira margem”, p. 181.

⁶⁸⁵ GRENHA, T. “A proposta da desconstrução de Jacques Derrida: um pensamento na terceira margem”, p. 181.

⁶⁸⁶ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 26.

de valor incerto. “O valor da escritura”, diz Derrida, “é, por certo, dado ao rei, mas é o rei quem lhe dará seu valor. (...) A escritura não terá valor em si mesma”⁶⁸⁷. Trata-se, então, de um sistema platônico em que “o pai” soberano, para preservar sua soberania de pai, suspeita da escritura, rejeitando-a – sendo este sistema que “confere a origem e o poder da fala, precisamente do *logos*, à posição paternal”⁶⁸⁸. Tal sistema encenado por Sócrates e tendo como dramaturgo Platão é o mesmo que se viu desdobrado ao longo de todo este capítulo, é o problema da metafísica ocidental em sua “origem” e, portanto, nada como analisar este “princípio” para encerrar o capítulo teórico da tese.

Não que o *logos* seja o pai. Mas a origem do *logos* é *seu pai*. Dir-se-ia, por anacronia, que o “sujeito falante” é o pai de sua fala. (...) O *logos* 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. (...) A especificidade da escritura se relaciona, pois, com a ausência do pai.⁶⁸⁹

Esta analogia à paternidade confere à escritura um caráter de orfandade, porquanto o *logos* seja sempre dependente da assistência de seu pai, incapaz de se defender nem assistir a si próprio sozinho. Por esta razão, pelo discurso imprescindível da presença paterna, por comportar em si a voz da verdade fálica, a escritura órfã torna-se *phármakon* na medida em que assistência nenhuma mais a pode amparar, quando permanece como filho não reconhecendo suas origens: emancipa-se com seu *desejo* subversivo e parricida. Enquanto o *logos*, filho legítimo, tem seu pai vivo e assistindo-lhe, acreditando assim “poder interditar o parricídio”⁶⁹⁰, a bastarda escritura, rejeitada por seu pai por sua corrosiva inutilidade e periculosidade, tem seu pai morto e ao mesmo tempo mata seu pai – sendo acusada da criminosa e irresponsável por Platão. Neste sentido, pode-se compreender porque apenas uma fala pode ter um pai (sendo o *logos* compreendido como discurso falado, como conversa) e porque apenas esta fala pode ser entendida como responsabilidade, estando ligada à atenção cuidadosa e responsável de seu assistente e presente pai.

⁶⁸⁷ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, pp. 21-22.

⁶⁸⁸ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 22.

⁶⁸⁹ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 22.

⁶⁹⁰ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 23.

Derrida lembra a passagem socrática em que o logos é descrito zoológicamente, como um *zôon*, um organismo com suas articulações, com seu centro e “com pé e cabeça”.

SÓCRATES: Eis aqui, no entanto, ao menos uma coisa que afirmarias, penso: que todo discurso (*lógon*) deve ser constituído (*sunestánai*) como um ser vivo (*hóspēr zôon*): ter um corpo que seja o seu, de modo que não lhe falte nem a cabeça nem os pés, mas que tenha um meio ao mesmo tempo que extremos, que tenham sido escritos de modo a convir entre si e com o todo.⁶⁹¹

E, desta maneira, sendo este logos bem-nascido e de boa raça, a escritura, bastarda, de “raça inferior”, seria tão-somente sem pé nem cabeça, sem “lógica” no sentido de que deve ter um começo e um fim, uma *arché* e um *télos*.

Fim (como limite) de toda a arque-teleologia, a escritura não tem pai sem se pensa este termo como a “causa” de um filho vivo. “Mas o que é um pai?”, perguntou já Derrida, respondendo negativamente que “o pai não é o gerador, o procriador ‘real’ antes e fora de toda relação de linguagem”⁶⁹², o que quer dizer que só se pensa a paternidade a partir do discurso, do logos, que só o *logos* dá a pensar um pai, que a “lógica” é sempre “lógica do pai” e que é por esta razão que a escritura é neste sentido a-lógica, não por privação, mas por não se sustentar nessa economia paterna. O pai é, ele também, efeito de discurso, se ele só se entende na lógica que diz ter gerado; efeito, assim, e não causa primeira, pois não há o “pai” do logos presente a si e assistindo em sua presença responsabilmente seu filho, também presente a si. “é preciso, pois, proceder à inversão geral de todas as direções metafóricas”, diz Derrida, ou seja, “não indagar se um *logos* pode ter um pai, mas compreender que isso de que o pai se pretende pai não pode se dar sem a possibilidade essencial do *logos*”⁶⁹³.

E aqui Derrida liga a figura deste pai à do Bem tal como descrito na *República*: como *o sol*⁶⁹⁴; como aquilo que não se pode olhar diretamente sem que se segue. Nesta analogia, o pai seria, sem poder ser visto, uma espécie de “fonte oculta” do *logos*, indizível, portanto, e tendo que se pensar apenas seus efeitos, isto é, sua descendência. O logos finda por ser apenas um recurso ao qual se deve acionar na falta deste pai; olha-se para o logos pois não se pode olhar para

⁶⁹¹ PLATÃO, *Fedro*, 264 c. Citado por DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 25.

⁶⁹² DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 26.

⁶⁹³ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 26.

⁶⁹⁴ PLATÃO. *República*, VI, 506 e – VII 515 c

o sol – não pelo fato deste cegar, mas porque este está desde sempre em seu eclipse. Deve-se, portanto, atentar-se a ele mesmo se se pensa este lugar em sua falta; deve-se desconstruí-lo assim, desconstruir este lugar de remetimento que, aqui, se nomeou “pai do logos”, pois se se guarda em mente, por um lado, a periculosidade desta presença autoritária como Thamous, que se diz pai e acredita na verdade de seu filho, por outro, “morto, apagado ou oculto, esse astro é mais perigoso do que nunca”⁶⁹⁵.

Contudo, sabe-se que sempre se está respondendo a algo, que, ainda que não seja como pai zoológico nem como sol, há uma alteridade (disseminada) que constitui e institui esses efeitos. É a isto que Tatiana Grenha vai chamar de “pai atravessado, rasgado pelo jogo da escritura”⁶⁹⁶ e que verá na figura do pai que habitava a terceira margem como exemplo-mor: como causa sem causa, como ausência produtora de efeitos e convocadora de responsabilidades. Talvez sua feliz aposta esteja em falar deste “pai” com a literatura e não com o *logos*; talvez esse “lugar” não seja mesmo atingível senão por um discurso que não se pretende filiado, que se pretende livre e assume seu parricídio e, com isso, pode fazer justiça a esta alteridade mesma.

Deste pai falaremos com literatura: um pai como o do conto de Guimarães Rosa, este que “nada não dizia”, que ao ir-se para viver numa canoa, na eterna correnteza do rio, “nem falou palavras, não pegou matula e trouxa, não fez alguma recomendação”. O pai que “se desertava para outra sina de existir, pertolonge” de seu filho. Este pai é traço: “Nosso pai passava ao largo, avistado ou diluso, cruzando a canoa, sem deixar ninguém se chegar à pega ou à fala”. Desse modo, só podemos pensar neste pai como dentro do grande rio da escritura. Sim, há pai. Um sujeito à violência do rio, da correnteza do jogo, jogando com a canoa entre a afirmação dos discursos. Há pai porque simplesmente é preciso que alguém escreva, deixe um legado, a sua forma de ficar suspenso no rio da escritura. A cada pai, a cada autor, cabe fazer a sua parte para garantir a escritura e seus efeitos “no gasalhado da noite, no desamparo dessas noites de muita chuva, fria, forte, o pai só com a mão e uma cabaça para ir esvaziando a canoa da água do temporal”.⁶⁹⁷

Mas será que é possível se assumir este “lugar” de pai, ainda que atravessado? Será que se pode, de fato, fazer-se justiça à tarefa que é legada pela tradição? Que

⁶⁹⁵ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 29.

⁶⁹⁶ GRENHA, T. “A proposta da desconstrução de Jacques Derrida: um pensamento na terceira margem”, p. 183.

⁶⁹⁷ GRENHA, T. “A proposta da desconstrução de Jacques Derrida: um pensamento na terceira margem”, pp. 183-184. As citações são de GUIMARÃES ROSA, J. “A terceira margem do rio”. In: *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 200.

não se esqueça que o menino do conto de Guimarães Rosa esquiva-se de sua herança no final, frente ao apelo deste “pai” flutuante, que ele fugira na hora de assumir o posto fluvial de seu pai, que não conseguira se entregar à tarefa de ser apenas rastro, à “sina de existir, perto e longe”⁶⁹⁸, “no lanço da correnteza enorme do rio” onde “tudo rola o perigoso”⁶⁹⁹.

Para isto é preciso uma insuportável coragem, e a abertura para que se assuma esta impossível tarefa. Travessia, aprendizagem da escritura, de sua orfandade bastarda e de sua filiação responsável: mais uma brisura que se aprende.⁷⁰⁰

phármakon e umidade

Mas até agora pouco se falou desta “estrutura” úmida ou indecível do *phármakon*, e é a ela que se dedicarão agora algumas páginas. No português, o vocábulo “fármaco”, de acordo o Houaiss, é “substantivo masculino. Rubrica: farmacologia. Qualquer produto ou preparado farmacêutico. Etimologia. gr. *phármakon*, ou 'medicamento'; ver *farmac(o)-*”, que, por sua vez, é definido assim: “elemento de composição. antepositivo, do gr. *phármakon*, ou 'medicamento'; ocorre em voc. já formados no próprio gr., como *farmácia* (*pharmakeía*), *farmacêutica* (*pharmakeutiké*) e *farmacêutico* (*pharmakeutikós*)”⁷⁰¹. Mas se sabe que, literalmente, o termo grego possui tanto a acepção de medicamento como de veneno, traduzindo-se normalmente por “droga”. E é justamente este duplo sentido, que não é apenas duplo, que Derrida pretende (não) analisar em sua *farmácia*.

Como se viu, ele parte, então, do conhecido, embora preterido por grande parte dos especialistas (por acreditarem se tratar de um diálogo de “imaturidade”), *Fedro*. E é neste diálogo “sob suspeita” no entanto que lindos acréscimos, desvios, suplementos e travessias são empreendidos por Sócrates quando, enfim, ele deixa-se seduzir por Fedro inebriado pela droga que ele trazia escondida

⁶⁹⁸ GUIMARÃES ROSA, J. “Terceira margem do rio”, pág. 80.

⁶⁹⁹ GUIMARÃES ROSA, J. “Terceira margem do rio”, pág. 82.

⁷⁰⁰ Sobre isso, rascunhei algumas considerações em meu artigo “Mergulho no mar: a escritura como metaforicidade mesma”, em que eu me coloco “rio abaixo, rio adentro, rio afora” desta correnteza, tentando rastrear estes aspectos de coragem na Lorelei de Clarice e no Riobaldo de Guimarães Rosa. HADDOCK-LOBO, R. “Mergulho no mar: a escritura como metaforicidade mesma”. In: *Analógos*, vol. V. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

⁷⁰¹ HOUAISS, A. *Dicionário eletrônico da Língua Portuguesa*. 2001.

debaixo de seus mantos, velado, e que ele prometera apenas revelar se Sócrates o acompanhasse para fora da Polis, se fossem para o campo e, juntos, deitassem na relva e deleitassem-se com este entorpecente escrito. Rachel Nigro, em “Derrida e Platão: escritura e *phármakon*”, acredita que este diálogo possa ser tomado como um resumo da filosofia socrático-platônica pelo fato de se tratar aí de amor e de escrita, de escrita como amor, entre a linguagem e o erótico. “No Fedro, Eros e Logos estão estreitamente ligados. Não é por acaso que o jovem Fedro convida Sócrates a ultrapassar os muros de Atenas, a sair sem direção definida, a vagar e apreciar o cenário campestre, o riacho sinuoso, a relva que convidam ao repouso...”⁷⁰², tudo isso, diz Nigro, faz parte do jogo de sedução de Fedro, seria talvez o cenário propício para se escrever a cena da escritura, do *phármakon*: fora da Polis, longe de Atenas, da deusa-cabeça, da expressão-máxima de logos.

E a sedução se dá por um texto, ou melhor, pela promessa de um texto, através de uma escritura e em uma escritura, na promessa de uma escritura velada por debaixo de sua roupa. Exibir a Sócrates tal escritura seria, portanto, desnudar-se, mostrar, ao pé da letra, o que ele tinha por baixo do manto – e Sócrates, obcecado, diz que irá aonde Fedro o levar: “tu, contudo, pareces ter descoberto a droga para me fazer sair! (*dokeis moi tês emês exódou tò phármakon heurekénai*)”, diz, pois “não é agitando diante do animais, quando eles têm fome, um ramo ou um fruto que os conduzimos? Assim tu fazes para mim: com discursos em folhas (*en biblíos*) que seguras diante de mim”⁷⁰³. E, a contragosto, como se sabe que Sócrates não gosta de deixar a Polis, o filósofo caminha-se sem razão e sem rumo guiado / desnortado por esta promessa de escritura. Quem enfeitiça Sócrates, Fedro ou a escritura? O próprio Sócrates ou Platão? Platão ou Lísias, o autor do discurso escondido? A roupa ou a nudez? Os grafemas que serão lidos ou a doce voz do belo e jovem que os lerá? Quem é o “feiticeiro”, o *pharmakéus*, ilusionista ou envenenador que faz com que Sócrates desrazoe-se?

O nome de feiticeiro é dado por Diotima a Eros, justamente. Eros, assim, seria o mágico, o temível feiticeiro a quem concernem as adivinhações, as iniciações, os encantamentos, e todas as artes das quais o logos não pode dar conta. Então é Eros que conduz Sócrates ao campo? E, se assim se pensar, a escritura seria o *phármakon* de Eros? Que se escreve por amor, que só o amor

⁷⁰² NIGRO, R. “Derrida e Platão: escritura e *phármakon*”, p. 137.

⁷⁰³ PLATÃO, *Fedro*, 230 d. Citado por DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 15.

pode levar alguém ao impulso louco de escrever e que a escritura não diz respeito unicamente ao logos isto não seria novidade, mas, pensá-la como “produto” do Eros, creio que possa ser um tanto problemático. Isso porque o próprio Derrida dirá que “o uso socrático do *phármakon* não visaria a assegurar a potência do *pharmakéus*. A técnica de arrombamento ou de paralisia pode até mesmo, eventualmente, voltar-se contra ele”⁷⁰⁴. Em outros termos, não se pode creditar a um autor a magia do feitiço, o feitiço faz-se e desfaz-se em sua (des)medida, sem “gênios malignos” ou “deuses enganadores”, mas apenas a própria escritura como enfeitiçamento, como promessa de feitiço desde sempre já escrito, prescrito se se puder utilizar aqui uma metáfora médica. Deste modo, não há autor que leve Sócrates para fora da cidade, sendo tão-só a promessa da escritura que o conduz, seu desejo de escritura, sua “fome” que se iguala a dos animais que se deixam conduzir por um ramo.

Mas se sabe que escritura é *phármakon*. Não sei eu, nem sabe Derrida, Sócrates muitantes já bem o sabia. Aliás, Sócrates é quem descreve, quem escreve sem nunca ter escrito que a escrita pode ser benéfica ou maléfica, dependendo da medida.

Mas não há remédio inofensivo. Assim como um remédio, as palavras escritas são símbolos que vêm do fora, são marcas externas que vêm ao socorro do logos, para levar adiante sua fala, mesmo na sua ausência; mesmo que esteja morto. O *phármakon* e a escritura são, pois, sempre uma questão de vida ou de morte. O *phármakon* não pode jamais ser benéfico.⁷⁰⁵

E o que se pretende aqui é apontar a estas características farmacológicas da escritura, pois, como Derrida aponta em sua farmácia, o malefício da escritura consistiria em que qualquer fármaco, sendo *artificial*, é contrário à *vida natural*. Se antes se recorreu ao logos como zôo, agora Platão se referirá ao logos como bio. A metáfora zoológica do logos dizia respeito à sua qualidade de ser um organismo articulado e genético, proveniente de uma gênese; a metáfora biológica, entretanto, dirá que o logos é um organismo vivo que deve crescer e desenvolver-se segundo suas próprias leis. Outrossim, por não dizer respeito ao logos, a escritura – sempre artificial – pertence ao fora, ao insalutar, portanto. A saúde é o “dentro”, o natural, a naturalidade da natureza, porquanto o *phármakon*

⁷⁰⁴ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 68.

⁷⁰⁵ NIGRO, R. “Derrida e Platão: escritura e *phármakon*”, p. 138.

seja em uma primeira instância nefasto por ser estrangeiro, secundário, derivado, suplementar. Todavia é a ambigüidade da escritura que seduz Sócrates: seu perigo. Ao ir ao campo, Sócrates punha-se em risco, arriscava-se a se perder, tanto por andar por caminhos desconhecidos, no rumo que o outro lhe conduzia, como por encaminhar-se a fim de desencaminhar-se, percorrer os mitos e o entorpecimento que se situava sob as vestes de Fedro.

Desencontrando-se com Fedro, Sócrates mostra o movimento da escritura, e também da escritura de Platão, no desencontro do logos com o grafos, do desencontro da Grécia com o Egito, de Theut com Thot. O texto platônico mostra a pulsão apropriadora da escritura, sua fome e seu desejo através da fome e do desejo de Sócrates, através de Eros que conduz Fedro a conduzir Sócrates a deitar-se na relva, no aconchego anacoreta. Esta digressão conduz-se, também assim, pelas indicações do texto de Rachel Nigro que indicam a ligação da escritura com a vida e com a morte e que me fez voltar ao texto platônico no início destes rastros. Platão cria Theut ao recriar Thot, o deus egípcio da escritura, inventa sua ficção ao deixar-se contaminar pela estrutura mesma e pela necessidade interna dos mitemas, o que indicaria, segundo Derrida, “uma necessidade mais subterrânea” do que um simples acaso ou uma tomada de empréstimo parcial. Segundo esta perspectiva, “Platão teve de adequar sua narrativa a leis de estrutura (...) que articulam e comandam as oposições”, quais sejam, “fala/escritura, vida/morte, pai/filho, mestre/servidor, primeiro/segundo, filho legítimo/órfão bastardo, alma/corpo, dentro/fora, bem/mal, seriedade/jogo, dia/noite, sol/lua etc.”⁷⁰⁶. E Theut segue esta lógica arcaica, mostrando-se como um personagem subordinado ao Rei Thamous do mesmo modo que se análogo egípcio, Thot, seria filho do deus-rei Amon-Ra, o deus-sol – sendo Ra o deus criador, aquele que fala e que, como os seus irmãos gregos e hebreus, é um deus que cria através do verbo. Thot, como Hermes, é um deus mensageiro, é quem informa e transmite palavras, é um deus sempre referido a algo, o que o faz Derrida chamá-lo de “o deus (do) significante”.

Deus da linguagem segunda e da diferença lingüística, Thot só pode se tornar deus da fala criadora pela substituição metonímica, por deslocamento histórico e, por vezes, por subversão violenta. Assim, a substituição coloca Thot *no lugar* de Ra como a lua no lugar do sol. O deus da escritura torna-se, dessa forma, o

⁷⁰⁶ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 32.

suplente de Ra, reunindo-se a ele e substituindo-o em sua ausência e em sua essencial desapareição. Tal é a origem da lua como suplemento do sol, da luz noturna como suplemento da luz diurna. A escritura como suplemento da fala.⁷⁰⁷

Este jogo de substituição, deve-se prevenir, não passa de substituições de rastros, sem que nada permaneça presente. Derrida lembra que Thot é um deus sempre subversivo, que, como deus da escritura, participou de inúmeros complôs e manobras contra a autoridade do Rei, seu pai, em nome de irmãos que eram malditos por Ra, em nome de uma vontade de justiça. Thot é, por isso, também deus da morte. O que pode ser evidente se se pensar que se escreve porque se morre, porque se estará de certo modo ausente quando a mensagem chegar, fato este que é acordado tanto no Egito como na Grécia. Deus da escritura, da morte e da aritmética, é ele quem mede a duração da vida tanto dos homens como dos deuses e, mais que isto, é ele quem *organiza* a morte: desde o momento em que ela deve ocorrer até à organização mesma dos funerais e sepultamentos. Thot como deus das criptas e tumbas, das inscrições secretas dos hieróglifos, da dramaturgia mesma da encenação, do roteiro indecifrável para-além do cálculo do logos: deus das cifras e do indecifrável; do hermético e da hermenêutica; das ciências cultas e ocultas; da ciência e da magia como da vida e da morte; da medicina. Para Derrida, todos os poderes de Thot poderiam se resumir na medicina. “O deus da escritura é pois um deus da medicina”, diz o filósofo. “Da ‘medicina’: ao mesmo tempo ciência e droga oculta. Do remédio e do veneno. O deus da escritura é o deus do *phármakon*”⁷⁰⁸.

Mas o que seria, *de fato*, o *phármakon*? Pode-se apostar que esta é uma pergunta retórica, já que se sabe que, como qualquer indecível, o *phármakon* não é; ele não pertence a nenhuma estrutura lógica ou ontológica, muito menos metafísica no sentido corrente de se lhe atribuir uma essência. O que tornaria qualquer formulação lingüística impossível sobre isto de que se pretende falar, posto que ele sempre escapará a qualquer relação com e na língua e que qualquer reconstrução de sua cadeia de significações é desde sempre interdita. No entanto, certos deslocamentos são possíveis mesmo na paleonímia, se se pretende, mesmo tendo em mente esta interdição da língua, percorrer os desvios e os labirintos da escritura – o que antecipa já o problema inesgotável e irresoluto da tradução.

⁷⁰⁷ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 34.

⁷⁰⁸ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 38.

Traduz-se *phármakon* por remédio. O que, sob um certo aspecto, é correto, já que há seu lado benéfico, contudo se pode presumir que o intuito platônico já consistiria em deslocar o sentido único deste termo em sua beneficência, instalando-se, destarte, no mais tranqüilo e confortável pólo. Tal tradução, para Derrida, “anula a fonte de ambigüidade e torna mais difícil, senão impossível, a inteligência do contexto”⁷⁰⁹, pois remete diretamente à ciência e afasta qualquer possibilidade de alusão à magia. Entretanto, logo em seguida, vê-se que, também, não se pode recusar tal tradução, por sua indecidibilidade mesma: os *phármaka* não são bons nem ruins, nem indolores nem dolorosos apenas – e isso faz parte da “estrutura” de qualquer *phármakon*. Daí Derrida notar que “todas as traduções herdeiras guardiãs da metafísica ocidental têm, pois, sobre o *phármakon* um efeito *de análise* que o destrói violentamente, o reduz a um dos seus elementos simples ao interpretá-lo, paradoxalmente, a partir do posterior que ele tornou possível”⁷¹⁰. A tradução seria, assim, ao menos neste caso, ou ao menos neste caso como metonímia, um processo analítico, metonimizante por tanto, tomando um dos aspectos constituintes da “coisa” como seu essencial, esquartejando, assim, toda heterogeneidade do “conceito” traduzido – e é por esta razão que o indecidível é, por excelência, o intraduzível, mas que é só percebido como intraduzível em sua possibilidade de tradução, em sua tradutibilidade.

Não se pode pretender compreender o *phármakon* por decomposição, ainda que sua estrutura esteja desde sempre em decomposição – e lembro aqui que o livro se inicia enunciando que “um texto só é um texto se ele oculta, ao primeiro olhar, a lei de sua composição e a regra de seu jogo”⁷¹¹, o que faz ver que sua “composição” é sempre críptica, é rastro enquanto presença-ausência e, por isso, incapaz de ser esgotada ou mesmo compreendida por qualquer *análise*. E assim se pode tentar entender algumas das últimas linhas da *Farmácia de Platão*:

Após ter fechado a farmácia, Platão retirou-se, ao abrigo do sol. Caminhou alguns passos na sombra, em direção ao fundo de reserva, curvou-se sobre o *phármakon*, decidiu analisar. Na espessura líquida, tremulando no fundo da droga, toda a farmácia se refletia, repetindo o abismo de seu fantasma. O analista, então, pretende distinguir entre duas repetições. Ele queria isolar a boa da má, a verdadeira da falsa. Portanto o *phármakon* numa mão, o cálamo na outra, Platão transcreve o jogo das fórmulas murmurando. O recinto fechado da farmácia

⁷⁰⁹ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 44.

⁷¹⁰ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 46.

⁷¹¹ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 7.

amplifica desmesuradamente a ressonância do monólogo. A fala enclausurada bate-se nos cantos, palavras se desprendem, trechos de frases separam-se, membros desarticulados circulam entre os corredores, fixam-se no tempo de um trajeto, nele se traduzem, rearticulam-se, repercutem-se, contradizem-se, formam histórias, retornam como respostas, organizam suas trocas, protegem-se, instituem um comércio interior, tomam-se por um diálogo. Pleno de sentido. Toda uma história. Toda a filosofia.⁷¹²

Analisar é um fármaco; é o que tradicionalmente se entende por “fazer filosofia” – violência esta que persiste enquanto o pensamento insistir em excomungar seus espíritos, exorcizar seus fantasmas, conceituar seus indecidíveis, analisar sua umidade.

Se Derrida inicia sua *Farmácia* com um golpe – *kólaphos* – é porque o *phármakon* é aquilo que pode golpear a metafísica, um golpe baixo mesmo que vem para mostrar sua contaminação, um golpe como uma virose, que faz com que a *alergia* metafísica – a exclusão da alteridade – assumam-se alquímica, mística e exotérica. Os golpes como os de alguém que bate à porta – como lembra Lévinas, como todo outro que chega sem avisar – e acorda Platão de seu sono metafísico e pode ver, por alguns instantes, a heterogeneidade, a umidade do *phármakon* que tinha entre as mãos: umidade que pode ser, por um lado, bolorenta, dando um mau cheiro à casa de Platão, mas que também permite florescer os girassóis que ele devia ter plantado em seu jardim antes de cair no sono, querendo manter-se na vigília...

Mas o sono sempre volta, como tudo, e, sonambúlico, Platão escreve esta carta:

A maior precaução será não escrever, mas aprender de cor, pois é impossível que os escritos não acabem por cair no domínio público. Por isso, para a posteridade, eu mesmo não escrevi sobre tais questões. Não há obra de Platão e jamais haverá uma. O que atualmente designa-se sob esse nome é de Sócrates, no tempo de sua bela juventude. Adeus e obedece-me. Tão logo tenhas lido e relido esta carta, queima-a.⁷¹³

entres

O fim deste capítulo não poderia dar-se senão através de um “entre”, ou melhor dizendo de alguns “entres” da obra derridiana – o que quer dizer que, como conclusão, não haverá conclusão entendida como desfecho, encerramento ou

⁷¹² DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p. 123.

⁷¹³ PLATÃO. *Carta II*, 314 c. Citado por DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*, p.124.

acabamento. O “fim” do capítulo é apenas mais um “entre” que não fecha, apenas *articula de modo disjuntado*. Poder-se-ia dizer, então, que este “fim” seria o “início” da outra parte, mas se desde Heráclito diz-se que “princípio e fim se reúnem na circunferência do círculo” ⁷¹⁴, afirmando-se isto não se estaria respeitando as singularidades de “fim” ou de “início”. Não podem coincidir, nem tampouco se opor, como se pode já supor: articulam-se desarticulando-se – *out of joint*.

A *disseminação*, como *Margens da Filosofia*, não comporta nenhum projeto. Trata-se de três artigos, um dos quais é homônimo ao livro, junto com uma longa e precisa introdução (chamada “Hors livre”) e *Farmácia de Platão* e *La double séance*, que participam de uma certa “atmosfera” que de modo algum pode ser reunida senão na violência de um livro. E é por este motivo que o livro se inicia novamente com a questão do livro, mais precisamente com a questão do que haveria fora do livro. “Isto não terá sido um livro”, diz ele. “Minha intenção aqui é a de apresentar (...). Trata-se aqui, precisamente, da questão da apresentação” ⁷¹⁵. Em outros termos, da questão da forma, que está de certo sempre submetida a uma turbulência geral, mas que tem como tarefa a violência mesma de uma organização. Daí a necessidade de se re-colocar, no intuito de desmontar estas estruturas arcaicas, um “velho nome” – e a questão da *paleonímia* retorna uma vez mais, e aqui mais que nunca, pois o que se anuncia já na “apresentação” da *Disseminação* é a *dupla marca* que opera em todos os campos dos três textos que Derrida aqui apresenta. A tríade *Farmácia - Dupla sessão - Disseminação* é, então, (des)costurada por uma dupla marca, a remarca de velhos nomes, que dá lugar a uma *dupla leitura* e a uma *dupla escritura*: uma *dupla ciência* em que ressoa o homófono dupla sessão (*double science / double séance*).

A paleonímia à qual Derrida refere-se, em primeiro lugar, e talvez no mais antigo lugar (mas que comporta todas as paleonímias, ou seja, todos os velhos nomes que se estruturaram polarizadamente, ao longo destes séculos), é a escritura tal como pensada em oposição à fala. Este processo dá-se através das remarcas paleonímicas, como, por exemplo, “ao nomear ‘escritura’ isto que critica, desconstrói, força a oposição tradicional e hierarquizada da escritura à fala, da

⁷¹⁴ HERÁCLITO, FRAGMENTO 103, in: ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES E HERÁCLITO, *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 87.

⁷¹⁵ DERRIDA, J. “Hors livre”. In: *La dissemination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972, p. 9.

escritura ao sistema”, o que se desdobra nos atos de “nomear ‘trabalho’ ou ‘prática’ isto que desorganiza a oposição filosófica *praxis / theoria*, (...) nomear ‘inconsciente’ isto que jamais terá sido o negativo simétrico ou a reserva potencial da ‘consciência””⁷¹⁶ e assim por diante. Estas *remarches* são o modo de se perceber o deslocamento a que Derrida pretende apontar e que podem, elas apenas, deixar que seja entrevista um certo rastro diferencial – a *différance*: “movimento econômico do rastro implicando ao mesmo tempo sua marca e seu apagamento”⁷¹⁷. Este duplo movimento é o que não permite que se caia nem se paralise em nenhum das tendências previstas por Derrida, seja a de se instalar no sistema velho que se pretende desconstruir, em uma espécie de regressão, ou então pretender desatar-se imediatamente de todo o velho léxico, como se isto fosse um gesto simples. Como se viu, a desconstrução *deve* necessariamente comportar dois momentos concomitantes, a inversão e o deslocamento, momentos simultâneos não obstante completamente distintos – e deve-se preservar este afastamento entre eles: como diz Derrida: “o afastamento entre as duas operações deve manter-se aberto, deixar-se sem cessar marcar e remarcar”⁷¹⁸, e é isso que vai assegurar que se preserve a heterogeneidade necessária de cada texto e a impossibilidade de resumir este afastamento em um simples aspecto, o que, para Derrida, é o “primeiro efeito” da disseminação.

Um outro aspecto da disseminação, uma outra entre as suas mil faces, como simulacro, é a “encenação” da questão do aqui, da pretensão desta presença que se deixa sempre se pôr em cena, que acaba por pôr em questão a impossibilidade de um texto reduzir-se ao seu sentido – o que sempre se fará, é claro, mas ao quê deve se manter uma certa resistência (que Derrida chama de *restança*). A objeção atenta de Derrida aponta para o fato de que esta atitude de resistência não se dá porque há um “sujeito consciente” que pretende racionalmente resistir à redução ao sentido, ou a qualquer outra redução (psicológica, estética, fenomenológica, ontológica, ética etc.), mas sim como uma espécie de “repetição maquinal” que, se devesse se optar por um termo, estaria mais perto de uma “inconsciência” do que de uma “consciência”, se se acreditasse nesta divisão precisa. Mas tal repetição é escrita, inscrita, descrita na esfera, no

⁷¹⁶ DERRIDA, J. “Hors livre”, p. 10.

⁷¹⁷ DERRIDA, J. “Hors livre”, p. 11.

⁷¹⁸ DERRIDA, J. “Hors livre”, p. 12.

campo, nas redondezas ou às margens daquilo que se pode chamar vulgarmente de “desejo”, mas um desejo não oposto à razão, nem ao “amor puro”, um desejo que abarca amor e razão, loucura e inveja, gentileza e infidelidade, e que se desdobra quase como um terceiro termo – ou uma terceira margem... Este terceiro termo dá-se no texto segundo a economia do enxerto, ele é cravado no seu interior como um vírus desconstrutor – e representa, na verdade, a única economia textual possível, o exemplo do que *há* na escritura. Derrida pergunta-se “qual o estatuto deste terceiro termo que não está *simplesmente*, como *texto*, nem no filosófico nem fora dele, nem nas marcas, na marcha nem nas margens do livro?”⁷¹⁹, e a resposta indica que tal espaçamento se desvia para o lugar da *khôra*⁷²⁰.

Limen notável [remarcável] do texto: este que se lê [e que se deita] da disseminação. *Limes*: marca, marcha, margem. Demarcação. Pôr em marcha: citação: “Ora – esta questão já estava também anunciada, explicitamente, como questão do *liminar*.” (...) Este espaço liminar está então aberto por uma inadequação entre a forma e o conteúdo do discurso ou por uma incomensurabilidade do significante ao significado. Enquanto se reduzir o bloco a uma só superfície, o protocolo será sempre uma instância formal. Os chefes do protocolo são, em todas as sociedades, os *funcionários do formalismo* [grifo meu].⁷²¹

Este “lugar” liminar é, portanto, onde se apagam os limites entre a forma e conteúdo, mas é também onde sua inadequação não se deixa desfazer: o apagamento dos limites neste *limen*, que, em francês, já deixa ecoar mais um de seus indecíveis, o *hímen*, é a manutenção, não obstante, de suas singularidades, sem que se permita que a norma da adequação governe seu campo. Contudo, a economia do limen – como a do hímen – vista como a lógica do entre ou da brisura, não permite que se pense nos termos de uma dialética ternária, pois o terceiro termo não vem para “suprimir: conservar-negar-superar” os termos anteriores. De uma certa maneira, a paleonimia conserva algo sim, mas não no intuito de negá-lo nem se superá-lo, como num processo evolutivo, mas antes a apontar para este “entre” que seria, de algum modo “anterior”, que estaria antes mesmo de qualquer tese e qualquer antítese, tanto mais de qualquer síntese. A dialética ainda segue certamente a prescrição do farmacêutico: “a inscrição taxionômica, a classificação estática das oposições duais (...), o pensamento

⁷¹⁹ DERRIDA, J. “Hors livre”, p. 23.

⁷²⁰ Sobre isso, remeto a DERRIDA, J. *Khôra*. Campinas: Papyrus, 1995.

⁷²¹ DERRIDA, J. “Hors livre”, pp. 24-17.

anatômico (...) se contenta em etiquetar os produtos acabados e inertes”⁷²². Por isso, a disseminação deve ser pensada como uma outra forma de *nomear*, ou melhor, como uma outra “prática de nomes”: ela recoloca em cena – ela re-encena – uma farmácia, de certo, mas uma farmácia que não seja “de manipulação”, que não se dedique a *analisar* nem tampouco *sintetizar os phármaka*.

Pode-se sentir aqui “distintamente” os reflexos do terceiro levinasiano, que vem justamente para abalar a lógica dual entre o mesmo e outro e que se impõe como a verdadeira alteridade na forma da eleidade, rompendo com qualquer predeterminação, qualquer precaução, qualquer possibilidade pré-dada que caracterizam a compreensão, representando assim a possibilidade mesma do novo, do surgir do novo, do novo em seu surgimento abrupto e inesperado – como trauma.

O “três” não dará mais a idealidade da solução especulativa, mas o efeito de uma re-marca estratégica referindo, por fase e simulacro, o nome de um dos dois termos ao fora absoluto da oposição, a esta alteridade absoluta que foi marcada – uma vez mais – na exposição à *différance*. (...) A disseminação *desloca* o três da onto-teologia segundo o ângulo de um certo redobramento. Crise do *versus*: estas marcas não se deixam mais resumir ou “decidir” no dois da oposição binária, nem superar no três da dialética especulativa.⁷²³

Destarte, este movimento é o que se pode identificar em toda escritura, que rompe com qualquer horizonte semântico *textualmente*, de acordo com as marcas da disseminação que desorganizam, que fazem desorganizar, ou melhor ainda, que apontam a desorganização interna e não-assumida de todo triângulo ou de todo círculo (que, na verdade, são figuras semelhantes, pois se fecham em sua geometria... Tal foi a razão que me impediu de utilizar-me de metáforas geométricas neste texto, pois elas exemplificam o perfeito fechamento). Nos termos de Derrida, “a disseminação abre, sem fim, este *rasgão* da escritura que não se deixa mais recozer”⁷²⁴; não há mais possibilidade de se pensar em um lugar ou em um sentido, seja ele singular ou plural (pois a disseminação, como se viu, não pode ser pensada como polissemia) – e esta é a *lei da disseminação*, a lei mesma, a lei das leis, que diz: que haja lei!

⁷²² DERRIDA, J. “Hors livre”, p. 33.

⁷²³ DERRIDA, J. “Hors livre”, p. 35.

⁷²⁴ DERRIDA, J. “Hors livre”, p. 36.

Esta postura possivelmente entendida como um “textualismo” (como muito se vê criticamente atribuída a Derrida) encontra-se, ao contrário do que se pode supor, instalado no limiar entre o que se entende por “texto” e o que se chama de “real”; e se há alguma possibilidade de se pensar em termos “práticos” a desconstrução, esta se situaria justamente na brisura destes dois conceitos, tentando desconstruí-los em sua pretensa essência e oposição: ficcionalidade e realidade entrecruzam-se, entrecortam-se, entredeterminam-se. Nesse sentido entende-se que o que se chama paleonimicamente por “texto”, que não se opõe ao “real”, mas antes que o supõe, e que não obstante parece cercar o pensamento a ponto de endereçarem a Derrida críticas que o classificam como um pensador “técnico” ou “áspero” (sendo ele justamente o oposto, para-além de qualquer técnica e de uma extrema paixão), tal “texto” é justo o que faz *transbordar* os limites da representação clássica.

Este transbordamento, esta de-limitação, dá a reler a forma de nossa relação com a lógica hegeliana e com tudo isto que nela se resume. O arrombamento em direção à alteridade radical (...). E a disseminação se escreve sobre o inverso – o aço – do espelho. Não sobre seu fantasma invertido. (...) Esta questão deve impor leituras prudentes, diferenciais, lentas, estratificadas.⁷²⁵

Lentidão, estratificação, prudência e diferencialidade que fazem com que este alongamento se alongue, na intenção de ser o mais justo possível com esta obra que pressupõe e, por isso, não pode deixar de admitir a infidelidade, mas não a leitura preguiçosa, mal-intencionada ou enclausurante. Esforço que impele a operar no espaço assimétrico, infinitamente diferenciado, que não permite nenhum retorno histórico nem nenhuma re-compreensão circular – em outras palavras, que faz com que se escreva sempre em um quiasma sem igual.

Tal quase-estrutura faz com que se pense a disseminação como a impossibilidade mesma de se achar alguma “produção original”, ou seja, é o que faz Derrida dizer que “a disseminação não tem prefácio”⁷²⁶ neste longo “fora do livro” que não pode ser pensado como prefácio, mas que comporta e suporta já o que poderia ser erroneamente chamada de “unidade” da *Disseminação*. Nenhuma obra deveria comportar um prefácio, uma violência enquadradora em nome da unidade do livro, até mesmo porque, sendo promessa, a escritura nunca chegará, é

⁷²⁵ DERRIDA, J. “Hors livre”, p. 44.

⁷²⁶ DERRIDA, J. “Hors livre”, p. 47.

puro adiamento, promessa-perjúrio. A não ser que se pense a periculosidade de um prefácio, sua venenosidade devido ao seu caráter farmacêutico, como faz Lautréamont no prefácio de seus *Cantos de Maldoror*⁷²⁷. “A encenação de um título, de um incipit, de um exergo, de um pretexto, de um prefácio, de um só gérmen, nunca fará uma estréia. Ela *estaria* indefinidamente dispersa. Assim se fratura o triângulo dos textos. Fora-texto”⁷²⁸, diz Derrida, seguindo o movimento dos cantos de Maldoror, em que o espaço da disseminação não põe apenas *o plural* em efervescência, mas, antes, neste assombroso caminho para fora do abrigo, assume-se a “contradição sem fim”, sem télos, sem absoluto, irreconciliável.

A disseminação como impossibilidade do *sêmen*: da semente e do sentido. A disseminação como *a questão* do sêmen – assim se poderia pensar. Colocando-se o sêmen em questão, está-se pondo em questão toda originalidade, toda potencialidade fálica, toda presença de sentido na escritura e, como Maldoror, assumindo sua perversão e situando-se sempre no quiasma, no “x” do problema que, desde a Grécia, quis ser evitado. *O logos não suporta as encruzilhadas*. Toda tensão, todo não-saber deve ser evitado, seco, ressecado, ressequido. Não é isso que ensina a Grécia a Édipo? Não é isso que ensina a África também, quando Exu, o deus da discórdia (mas também do sexo, das vísceras, tal como um Dionísio negro) é contado como o deus das encruzilhadas? Não. A África ensina que Exu é deus tanto como Oxalá (o deus do céu, solar, criador) e, até mesmo, que, antes de qualquer deus, deve-se cultivar este deus das encruzilhadas, pois, se ele quiser, todos os trabalhos são desestruturados, desorganizados, destrambelhados. A África, que não viu nascer ainda o sol do ocidente, que vive na escuridão, como disse Hegel em sua *História da Filosofia*⁷²⁹, ensina que se deve ir à encruzilhada, senão é a encruzilhada que vem... Deve-se assumir o quiasma para que se possa percorrer o caminho do sol, deve-se buscar o caminho da diferença, ainda que não se possa abster do uso do logos, e tentar ao máximo permanecer nesta *tensão*.

⁷²⁷ Deixo em suspenso, adiado, a promessa deste prefácio. Do prefácio a uma das mais monstruosas escrituras que já li. Monstruosas no sentido de assumir a monstruosidade mesma da escrita, os seus venenos, seus estupros, sua força.

⁷²⁸ DERRIDA, J. “Hors livre”, p. 57.

⁷²⁹ Este tema é trabalhado incansavelmente no artigo de Derrida “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?”.

No entanto, sabe-se que a filosofia nunca suportou tal tensão: ela segue ainda Delfos; como Édipo e Sócrates, ainda se quer “conhecer a si próprio” sobremaneira, sem se pensar nos problemas do conhecer, do si e do próprio; excluindo, sempre o devir, não o de um “plano de imanência” como o de Deleuze, que me parece ainda deveras ontológico e ainda situado em uma oposição binária anti-transcendente, mas um movimento que talvez o imperativo pindárico tenha instaurado e que alguns parecem ter saboreado conjuntamente ao longo destes séculos, como Heráclito, Kierkegaard e Nietzsche, entre outros. Ao contrário, a literatura instala-se nesta tensão, e tem como objetivo disseminá-la. Eis porque Derrida sempre guarda um lugar privilegiado para a literatura em suas escrituras: deve-se aprender com ela seu jogo e sua encenação:

O excesso aventuroso de uma escritura que não é mais dirigida por um saber não se abandona à improvisação. O acaso ou o lance de dados que “abrem” um tal texto não contradizem a necessidade rigorosa de seu agenciamento formal. O jogo é aqui a unidade do acaso e da regra, do programa e de seu resto ou de seu excedente.⁷³⁰

A filosofia como o recalque ou a denegação do que lhe constitui: o úmido, a contaminação, o indecível; a tentativa de não se dar espaço à disseminação e se manter preso à lógica do *véu* ou da *cunha*, como em tantas metáforas sobre a verdade como adequação: como a descoberta, o desvelamento para que se possa cunhar o nome adequado, conceitualizar, enfim. E enquanto isso, a ficcionalidade do pensamento parece abscôndita, no entanto ela é críptica... E o logos, com isso, afasta-se do prazer. Parece ecoar as palavras de Caetano, cantando “mora na filosofia, pra quê rimar amor e dor?”. A literatura não. Como o tão-citado *Livro* de Mallarmé, ela rima “o prazer e a repetição segundo um *golpe* múltiplo”. A disseminação que a filosofia aprende, de modo não maiêutico, com a literatura – pois ela não se esqueceu, ela talvez nunca tenha “sabido”, se se pode falar aqui de “saber”, no entanto, ela sempre tentou se livrar deste isto... – comporta, ou deveria comportar, um *golpe de prazer*, um gozo que se traduz na sedução da escrita como *phármakon*, no prazer formal e liminar da “gráfica do hímen”, no golpe, enfim, que se deve dar – *kólaphos*: aqui, agora, confrontamento com o hímen.

⁷³⁰ DERRIDA, J. “Hors livre”, p. 71.

O que Derrida chama de “dupla sessão” – e que ele diz nunca ter o atrevimento ou a arrogância de reservar esta questão à resposta do “que é literatura?” – encontra “seu cunho ENTRE a literatura e a verdade”⁷³¹ e deve ser, ela mesma, *cunhada*. E tal é a tarefa que me cabe aqui, quase como prefácio ou posfácio a um capítulo que nunca termina: pensar a cunhagem desta dupla sessão a partir de um de seus “entres”: o hímen. Derrida escreve suas rubricas:

Estaria, talvez, suspenso, sobre esta dupla sessão, um título assim facetado: [*pronunciar sem escrever, três vezes*] O ANTRO DE MALLARMÉ, dito de outro modo O “ENTRE” DE MALLARMÉ, dito de outro modo O ENTRE-DOIS “MALLARMÉ”. Isto se escreve como se pronuncia. E o primeiro dos dois subtítulos seria então suspenso por dois pontos, segundo a sintaxe que se escreve assim: [*escrever, esta vez, sem pronunciar*] o hímen: ENTRE Platão e Mallarmé.
732

Creio que não é mais necessário ressaltar os jogos intraduzíveis que Derrida opera na língua francesa: a homofonia brinca, desliza, desdobre e desloca as palavras de seu antro original para o entre-dois do hímen, para a película que (des)articula prazer e repetição, em sua *brancura*.

O *deslocamento* que se pretende “deslocamento digno deste nome” deve ser sempre pensado (e pensável) como e em um efeito da escritura, como o jogo sísmico que Mallarmé empreendeu, com suas torções, na língua. Este jogo é o jogo do *indecidível*, ou, o que é sinônimo, *hímen*, e abre-se na virgindade da página ainda não escrita, em seu branco, neste espaçamento acolhedor da palavra ausente, que ordena e implora o golpe da escrita, o cravejamento da caneta ou o estocamento das teclas que cunham o espaço aberto. *Hímen* revela (sem desvelar) a confusão entre o presente e o não-presente; ele instaura a confusão entre os contrários e se instaura entre os contrários – e “isto que conta aqui”, diz Derrida, “é o *entre*, o entre-dois do hímen. O hímen ‘tem lugar’ no *entre*, no espaçamento entre o desejo e o cumprimento, entre a perpetração e sua lembrança”⁷³³. Entretanto não é possível que se pense de modo algum este “lugar” do hímen na forma de um centro, trata-se de um *intervalo* que faz com que, em seus termos, passe-se da “lógica da paliçada” à “lógica do hímen”. Assumindo-se, assim, este “espaço”, abandona-se cada vez mais o terreno cercado com estacas apontadas e

⁷³¹ DERRIDA, J. “La double séance”. In: *La dissemination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972, p. 219.

⁷³² DERRIDA, J. “La double séance”, p. 223.

⁷³³ DERRIDA, J. “La double séance”, p. 261.

fincadas na terra, afasta-se desta barreira defensiva, para instalar-se na abertura à abertura.

O hímen, como tela protetora e como cofre da virgindade e a escritura como o golpe de penetração (sem conseguir penetrar) a superfície lisa e aberta. Foucault descreveu isso de um modo bem particular em “Linguagem e literatura”:

Quando a página em branco começa a ser preenchida, quando se começa a transcrever palavras nessa superfície ainda virgem, cada palavra se torna de certo modo absolutamente decepcionante com relação à literatura, pois não há nenhuma palavra que pertença por essência, por direito de natureza, à literatura. (...) Quer dizer que cada palavra real é de certo modo uma transgressão da essência pura, branca, vazia, sagrada da literatura que faz de toda obra não a realização da literatura, mas sua ruptura, sua queda, seu arrombamento.⁷³⁴

É claro que, também para Derrida, há arrombamento, mas um arrombamento sempre impossível e mal-sucedido, pois o hímen deixa-se, não se deixando, desvirginar. Deste modo, a transgressão não está no arrombamento, se se pensar ainda em termos de transgressão, mas na insistência do próprio hímen e, deste modo, ainda que ambos fossem apaixonados pelas letras mallarmianas, a diferença entre o que Foucault e Derrida pensam do que “é” “literatura” estaria em como cada um destes autores pensam a “brancura” e o “sagrado” – esta é uma hipótese. E, tendo em mãos esta linda passagem de Foucault, em que o branco-sagrado-virgem da folha é arrombado – de modo sempre decepcionante – pelas palavras reais, posso tentar perseguir estes rastros *himenêuticos* da disseminação a fim de pensá-los como impossibilidade ou talvez incoerência da *Pharmakéia* – seu fechamento, seu fim, como sua insistente abertura.

O que, de início, toma-se – nesta hermenêutica impossível do hímen, nesta “himenêutica” – como a proteção do impisável, como a parede vaginal, como a resistência à ação do golpe de escritura, nada mais é que um “véu muito fino e invisível” que se mantém *entre* o fora e o dentro da mulher⁷³⁵. O desejo de escrever, certamente, é o sonho de furar o hímen, o desejo de violentamente perfurá-lo, mas se se pensa este véu, não como uma membrana orgânica,

⁷³⁴ FOUCAULT, M. *Linguagem e literatura*, in “Machado, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 2000, p. 142.

⁷³⁵ A questão do “entre” (*Zwischen*) como possibilidade de se pensar a alteridade em Nietzsche será tratada na última sessão desta tese, a partir do trabalho de Mônica Cragnolini, e a questão que “envolve”, que se envolve no véu e na mulher será tratada de modo mais cuidadoso na parte dedicada às *Esporas* de Nietzsche no capítulo sobre a metaforicidade.

justamente como o “entre” o orgânico e o artificial, entre o desejo e o cumprimento, entre o presente e o futuro, o entre-dois do desejo e do prazer, ou seja, o entre-vida-e-morte, percebe-se outrossim que o hímen é a indecidibilidade mesma do sentido e que, por isso, ele não tem lugar. Trata-se do “tecido sobre o qual se escrevem todas as metáforas do corpo”⁷³⁶, como diz Derrida, que prossegue: “dever-se-ia entretecer nele os fios com todas as gazes, véus, telas, estofos, chamalotes, penas, plumas, com as cortinas e os leques que guardam em suas dobras todo – quase – o corpus mallarmiano”⁷³⁷. E, deste modo, como “redobra”, sendo a interdição do presente e da presença, o hímen “representa” o fracasso de todo ato, de toda atualidade, de toda atividade, já que ele não é penetrável porque não tem lugar, seu lugar é o não ter lugar, o próprio espaçamento.

De modo semelhante ao rastro, que para Lévinas é o passado do que nunca foi presente, o hímen é escrito como o vestígio de um crime que nunca foi cometido, tanto pela cena do crime nunca ter sido presente como também pelo ato do crime nunca ter acontecido, por não haver ato e pela intenção do crime ser um ato de amor. É por este motivo que o hímen não se desvirgina, deixando-se sempre penetrar e resistindo à penetração ao mesmo tempo; ele permanece sempre no hímen e, assim, toda penetração é apenas marginal, no duplo sentido da palavra, é tanto bandida, por não ser assentida, como só pode permanecer às margens do ato, e a não-penetração não pode ser apenas vista como um *coitus interruptus*, mas como a suspensão do “antro” no “entre” onde se dá a penetração. Ontologias, dialéticas, hermenêuticas, portanto, não são indevidas, criminosas ou dessacralizantes, mas são sempre marginais, é nas bordas do ato que se constrói a farmácia e o abandono da análise só se dá na disseminação como jogo do hímen, com o ato de se jogar com ele, de jogar seu jogo, de entrar na sua cena e suportar sua indecidibilidade.

Segundo Gödel, em sua exposição de 1931, “uma proposição indecidível (...) é uma proposição que, estando dado um sistema de axiomas que domina uma multiplicidade, não é nem uma consequência analítica ou dedutiva dos axiomas, nem a contradição destes, nem verdadeira nem falsa com relação a estes axiomas”

⁷³⁶ DERRIDA, J. “La double séance”, p. 262.

⁷³⁷ DERRIDA, J. “La double séance”, p. 263.

⁷³⁸. Isto faz com que qualquer indecível, mas que uma metáfora, seja visto como uma silepse, isto é, segundo o Houaiss, como “figura pela qual a concordância das palavras na frase se faz segundo o significado, e não de acordo com as regras da gramática” ou “emprego de um vocábulo ao mesmo tempo no sentido próprio e no figurado” ⁷³⁹; ou seja, que doravante o que se leva em consideração não é a riqueza lexical ou a infinidade semântica de um conceito, mas a “prática” formal ou sintática que o compõe e o decompõe. Esta sintaxe pode ser compreendida de acordo com uma “lógica do simulacro” ou uma “mímica” que se desloca e se desfaz no não-lugar do entre, e, deste modo, uma economia intercambial entre os indecíveis seria completamente viável, como se viu. Assim, se brisura, rastro, hímen, *différance*, *phármakon*, não suportando uma sinonímia, são entre-remetentes e intercambiáveis, e tal foi minha aposta – se apostar em qualquer um destes termos, destacá-lo, por em cena, é dar prosseguimento, nesta silepse, à escritura – ao pensar a indecidibilidade do termo “úmido” neste jogo himenêutico: em outras palavras, propor “minha” disseminação.

Para Derrida, se há algo “arcaico” nesta operação indecível, esse “ponto” estaria no “entre”. Ele diz: “a palavra ‘entre’, quer se trate de confusão ou de intervalo *entre*, guarda então toda a força da operação”, o que quer dizer que “se deve determinar o hímen a partir do entre e não o inverso” ⁷⁴⁰. Pensar este “entre”, portanto, é um modo de se redobrar o pensamento, de fazer-se ver suas redobras, como no caso de se pensar o hímen, e é isto que faz com que o texto atue uma dupla cena; e pensar esta redobra mais que a uma “teoria” cabe a uma dupla ciência tal como Derrida propõe através do pensamento da disseminação. Tal “dupla sessão” ou “campo duplo” não pode, então, apresentar um “meio”, um “centro”, e contudo ela se divide em dois – o que se mostra não na penetração da membrana vaginal nem no desvelamento do tecido, mas na dobra da folha do hímen como processo de escritura, e não como um procedimento secundário. Este processo faz dobrar a rachadura, a fenda, dissemina o não-lugar do entre, não como uma polissemia, uma pluralidade de sentidos, mas como uma pluralidade de impossibilidades de sentidos: “dobra não mais no véu ou no texto, mas na

⁷³⁸ Derrida refere-se a GÖDEL, K. “On formally undecidable propositions of *Principia mathematica* and related systems I”. In: *Collected works*, vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1986, pp. 144-195 (DERRIDA, J. “La double séance”, p. 271).

⁷³⁹ HOUAISS, A. *Dicionário eletrônico da Língua Portuguesa*. 2001.

⁷⁴⁰ DERRIDA, J. “La double séance”, p. 272.

dobradura que o próprio hímen era”. O que não vai conduzir este “lugar” para um inalcançável ou incansável fora, pois “entre o fora e o dentro, fazendo entrar o fora no dentro e retorcendo o antro ou o outro em sua superfície, o hímen não é nunca puro ou próprio, ele não tem vida própria, nome próprio”⁷⁴¹. O não-lugar é esta linha invisível da dobra, o entre-dobra que não permite que nenhum indecível se decida: isto é, se represente, se apresente, se presente; a dobra (se) desdobra, mas (é) não (mais que um) – eis minha frustrada tentativa de traduzir a sentença: “*le pli (se) multiplie mais (n’est) pás (un)*”⁷⁴².

Mas se sabendo que não há o que se *esclarecer* pois não há *clareza* no sentido de clareira nem na cópula da distinção, há ainda algo que permanece em branco: o permanecer branco do branco, a virgindade incorruptível da folha – pois não houve ato, há impossibilidade do ato, bem como nunca houve a “pureza” da folha, no sentido de intocabilidade absoluta – que Foucault desapontava-se ao pretender penetrar. Isso se dá pois, neste sentido, Foucault atua como mais um farmacêutico no cenário filosófico, ele crê ter em suas mãos o medicamento e os instrumentos quase-alquímicos, mas que ele acredita serem plenamente epistemológicos, para empreender a análise do fármaco e a conseqüente – e possivelmente secundária – tarefa de classificação, nomenclatura, taxionomia, que se dá sobre a brancura da folha virgem. Foucault, paradoxalmente, então, ergue seu falo, sua pena e, ainda, que frustrado, pretende desvirginar a folha, estreá-la, ser seu primeiro homem, seu macho a fecundá-la e a tirar toda sua santa pureza. Para o ato de Foucault apenas o casamento resolve, alguma reconciliação ou conforto, pois para quem se acredita culpado, há duas *soluções*: ou se desculpa, pedindo perdão à vítima (e casando, unindo-se a ela em matrimônio), ou se mantém na culpa, sentindo-se punido pela sociedade, excluído, fugido de seu dever. Foucault quis casar, e com a noiva em seu vestido branco, de véu e grinalda, mas parece ter fugido e deixado a noiva na porta da igreja e, com medo de seu pai, só pôde optar pelo fora.

A folha de Derrida certamente também é branca, disto não duvido, mas ele não a toca como quem toca o sagrado, o puro, pois ele sabe que ela está desde sempre aberta, sem lacre; ele também sabe que o seu estupro nunca se dará, ele estará sempre tentando violá-la, mas ela já terá escapado sempre; ele também sabe

⁷⁴¹ DERRIDA, J. “La double séance”, p. 281.

⁷⁴² DERRIDA, J. “La double séance”, p. 281.

que sua violência é amor e desejo de apropriação e, por isso, seu golpe, ainda que fatal, será sempre uma carícia – que, contudo, dói em ambos; e também, e sobretudo, sabe que ele não produz o sêmen do sentido semântico, que ele é o autor produtor de sentidos que, ao erguer sua caneta, fecunda a virgem folha com sua tinta espessa. Sua tinta é transparente e apenas multiplica a brancura da folha, faz com que se veja sua brancura, sua nudez (a dele e a dela), pois não há mais ele nem ela, e não porque houve um perfeito matrimônio como aquele do qual Foucault escapou e que Platão cumpriu, mas porque ele e ela se desdobraram em muitos eles e elas fazendo ecoar a brancura não do sêmen, mas a da disseminação.

*

FIM DA FARMÁCIA – COMEÇO DO PHÁRMAKON.

*

duplo canto... ou interlúdio

Isidore Ducasse escreve, Conde de Lautréamont encena, Maldoror canta:

Praza ao céu que o leitor, audacioso e tornado momentaneamente feroz como isto que lê, encontre, sem se desorientar, seu caminho abrupto e selvagem, através dos pântanos desolados destas páginas sombrias e cheias de veneno; pois, a não ser que invista em sua leitura uma lógica rigorosa, e uma tensão de espírito pelo menos igual a sua desconfiança, as emanações mortais deste livro embeberão sua alma, assim como a água ao açúcar. Não convém que qualquer um leia as páginas a seguir; somente alguns saborearão este fruto amargo sem perigo. Por conseguinte, alma tímida, antes de penetrar mais longe em tais extensões inexploradas da terra, dirige teus calcanhares para trás e não para a frente.⁷⁴³

E Caio Fernando Abreu Preludia:

No entanto (até *no-entanto* dizia agora) estava ali e era assim que se movia. Era dentro disso que precisava mover-se sob o risco de. Não sobreviver, por exemplo – e queria? Enumerava frases como *é-assim-que-as-coisas-são* ou *que-se-há-de-fazer-que-se-há-de-fazer* ou apenas *mas-afinal-que-importa*. E a cada dia ampliava-se na boca aquele gosto de morangos mofando, verde doentio guardado no fundo escuro de alguma gaveta.⁷⁴⁴

...

⁷⁴³ LAUTRÉAMONT, C. *Os cantos de Maldoror*. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 73.

⁷⁴⁴ ABREU, C.F. *Morangos mofados*. Rio de Janeiro: Agir, 2005, p. 142.