

EM TORNO DA REPRESENTAÇÃO: ENTRE AS DIFERENÇAS DE DERRIDA E DELEUZE

Luã Sarcinelli Santos¹

RESUMO

Este artigo pretende identificar as proximidades e distâncias entre os pensamentos de Derrida e Deleuze a partir de suas leituras da filosofia de Platão. Tomando Nietzsche como um intercessor fundamental para os dois pensadores de língua francesa, exploraremos a diferença entre as suas concepções de diferença, uma delas ligada ao combate ao primado da representação na tradição filosófica, a outra investindo no poder perturbador dessa noção para a mesma tradição. Veremos que, por mais que tanto Derrida quanto Deleuze questionem o pensamento metafísico e o privilégio da noção de identidade nele contido, há uma divergência fundamental em suas posturas.

PALAVRAS-CHAVE

Derrida; Deleuze; Diferença; Desconstrução; Representação.

ABSTRACT

This paper aims to identify the proximities and distances between the thoughts of Derrida and Deleuze based on their readings of Plato's philosophy. Taking Nietzsche as a fundamental intercessor for the two French-speaking thinkers, we will explore the difference between their conceptions of difference, one of them linked to the fight against the primacy of representation in the philosophical tradition, the other investing in the disturbing power of this notion for the same tradition. We will see that, as much as both Derrida and Deleuze question metaphysical thought and the privilege of the notion of identity contained within it, there is a fundamental divergence in their positions.

KEYWORDS

Derrida; Deleuze; Difference; Deconstruction; Representation.

¹ Doutor em Filosofia pelo PPGF (UFRJ).

Introdução

Jacques Derrida propõe-se à leitura dos textos da tradição filosófica como quem se coloca diante de uma herança perante a qual se deve ser responsável. Para o filósofo, a noção mesma de responsabilidade se entende como herança. Somos responsáveis perante o outro, em seu nome, atravessados por seu apelo. Platão, por exemplo, é relançado em seu nome, naquilo que ele não deixa de guardar como porvir, na singularidade da leitura assinada em nome de Jacques Derrida. Assim se dispõe um inquietante jogo de assinatura e contra-assinatura onde é colocado em questão o estatuto do comentário filosófico. Contra-assinar é trazer uma contribuição singular, “durante e para além da leitura passiva de um texto que nos precede, mas que reinterpretemos, tão fielmente quanto possível, deixando uma marca” (Derrida, 2005, p.141, tradução nossa). Não se trata de evidenciar um suposto sentido verdadeiro de um texto ou de obstinar-se a salvar a intenção última do autor contra as apropriações indevidas, sejam elas por oportunismo intelectual ou descuido. Em entrevista a Elisabeth Roudinesco, Derrida indica as exigências de uma outra compreensão do ato de ler:

Antes mesmo de dizer que se é responsável por tal herança, é preciso saber que a responsabilidade em geral (o “responder de”, o “responder a”, o “responder em seu nome”) nos é primeiramente designada e, de uma ponta a outra, como herança. É-se responsável por aquilo que vem antes de si mas também perante o que está por vir, e portanto, *perante a si mesmo*. *Perante* duas vezes, *perante* o que *deve* de uma vez por todas, o herdeiro está duplamente endividado. Trata-se sempre de uma espécie de anacronia: ultrapassar em nome de quem nos ultrapassa, ultrapassar o próprio nome! Inventar seu nome, assinar de maneira diferente, de uma maneira a cada vez única, mas em nome do nome legado, caso seja possível! (Derrida, 2004, p.14-15, grifo do autor)

Em entrevista publicada pelo jornal *Le Monde* semanas antes de sua morte, Derrida é perguntado sobre o que, por seu nome, passa-se adiante como marca de uma geração. O filósofo ressalta que utiliza a palavra “geração” (no contexto da resposta à primeira questão que lhe havia sido colocada)² de maneira despojada, complementando certa des-

2 Em *Learning to Live Finally*, Jean Birnbaum pergunta a Derrida em que ponto ele se situava, no momento da entrevista, com relação a um desejo de aprender finalmente a viver expresso em *Os Espectros de Marx*. O filósofo franco-argelino o responde afirmando que nunca aprendeu a viver. E que, aprender a viver significaria também aprender a morrer, aceitar a mortalidade absoluta, algo que ele não consegue conceber. Derrida considera-se, como todos os seres humanos, um sobrevivente. Para ele, a ideia de sobrevivência, vai muito além das considerações feitas à época sobre a sua situação de último representante de uma geração, a dos pensadores dos anos sessenta. Por isso, na segunda pergunta, Jean Birnbaum investe na palavra “geração”, utilizada na resposta anterior, para pontuar o quão perigosa ela pode ser para alguém que pensa como Derrida. Cf. DERRIDA, Jacques. *Learning to Live Finally – The Last Interview*.

confiança manifestada pelo entrevistador quanto a sua aplicação sem reservas. Isto porque se poderia pensar, por exemplo, em algo como uma contemporaneidade anacrônica de um pensador com relação a “gerações” futuras ou passadas (Derrida, 2007, p.27, tradução nossa). Ademais, não se deveria esquecer que entre os representantes do que está sendo entendido como a “geração” de Derrida não reinava a harmonia no campo das ideias. Ao contrário, revela-se, de acordo com a circunstância, a tensão de diferenças e discordâncias mais ou menos explícitas que não cabem na presumida homogeneidade nomeada por “uma alcunha estúpida do tipo ‘pensamento 1968’” (Derrida, 2007, p.29, tradução nossa).

No que tange a pensadores como Lacan, Althusser, Levinas, Blanchot, Bourdieu, Foucault, Deleuze, Lyotard, Sarah Kofman e outros não mencionados nominalmente na entrevista, levando em conta as diferenças irreduzíveis entre cada um e procurando lhes fazer justiça, se reconheceria em tal ‘grupo’ “um *ethos* de escrita e pensamento”, uma comum intransigência diante de intimidações repressoras e exigências de simplificação – sejam elas oriundas da tradição filosófica ou da *doxa*, de maneira mais geral (Derrida, 2007, pp.27-28, tradução nossa). Derrida aponta para a urgência de se retomar tamanho compromisso. Pensar nos rastros dessa ‘comunidade’, atravessar uma era como fiel herdeiro é, pois, guardar as distâncias, relançar as diferenças, continuar a conversar no vazio da interrupção irreparável, ao preço de certa infidelidade constitutiva. Relacionar-se pela sobrevivência. Mas isto não porque Derrida poderia ser considerado por muitos o último representante de sua geração. Sobreviver, aqui, ganha uma dimensão estrutural que ultrapassa as noções puras de vida e morte; não se trata de algo que lhes seria acrescido a partir da determinação primária e excludente de dois opostos. A apreciação de uma contaminação entre vida e morte obsedia a obra e o pensamento derridianos.

Para o autor franco-argelino, escreve-se ‘a vida a morte’ quando a ‘própria’ relação com a alteridade torna-se sinônimo de sobrevida e, por isso, de herança. Ao invés da posição de um termo pelo *sen* Outro, o que há de antemão é a disseminação sem início nem fim em forma de herança. Enquanto sobrevida, seria “preciso pensar a vida a partir da herança e não o contrário”. (Derrida, 2004, p.12) Não se trata de pensar a plenitude originária ou reapropriação absoluta da vida ou do sujeito; a herança surge aqui como marca inelutável da morte *na* vida. Isto conturba a noção mesma de geração. Afinal, que medida comum define os membros de uma geração? Onde se destaca a clivagem entre gerações distintas, e o que se passa entre elas? A busca pela identificação segura, pelo marco originário trai o desejo de recuperação de uma pura presença associado ao *modus operandi* do pensamento

Tradução do francês para o inglês: Pascalle Anne Brault e Michael Naas. Hoboken, New Jersey: Melville House Publishing, 2007.

metafísico. O pertencimento a uma geração depende daquilo que, no fim das contas, se compartilha originariamente entre um certo número de pessoas. Deve-se à constatação desse “algo em comum” definidor a originalidade geracional. Não será por demais homogeneizante a pretensão desse ‘nós’ que responde por uma geração? Que ‘nós’ pode comportar as diferenças irreduzíveis entre cada um desses autores da ‘geração’ de Derrida? Que ‘nós’, hoje, envia-nos a Derrida na medida mesma em que, dele distantes, solicitamos o seu pensamento e não paramos de relê-lo? Assumindo a distância interminável entre dois pensadores, considerando que Derrida, estranhamente, diz ser Deleuze o autor de sua geração de quem se sentia mais próximo, procuramos relacionar as obras desses dois filósofos. (Derrida, 2003, p.236) Tanto Derrida quanto Deleuze foram pensadores/leitores, aquilo que produziram dá-se pela interpretação de outros autores, pensa-se utilizando, de maneira transformadora, os conceitos de outros. Neste artigo procuramos pensar os pontos de contato e os afastamentos entre os dois a partir da leitura que fazem da filosofia de Platão e do modo como Nietzsche a eles serve como contraponto ao empreendimento metafísico da oposição de valores.

Deleuze e a subversão do platonismo

“A tarefa da filosofia moderna foi definida: subversão do platonismo. Que essa subversão conserve muitas características platônicas, isto não é só inevitável, como desejável”. (Deleuze, 2018, p.89) De tal maneira, em *Diferença e Repetição*, Gilles Deleuze abre espaço para uma breve abordagem do conceito de diferença no interior da ontologia platônica. O tema da subversão do platonismo habita o cerne da filosofia deleuziana e se expressará de maneira mais ou menos evidente ao longo de sua trajetória intelectual. De herança nietzschiana, ele pode ser encarado como objetivo estratégico para o intuito de se pensar a diferença em si mesma e não subordinada ao primado epistêmico da representação. Podemos pensar que o platonismo seria, de acordo com a constatação de Deleuze e Guattari sobre o problema dos dualismos para o pensamento rizomático, “o móvel que não paramos de deslocar” (Deleuze; Guattari, 2017, p.42). Se a filosofia de Deleuze se ergue como um campo de batalha onde o filósofo faz alianças contra a imagem dogmática do pensamento, é Platão, como símbolo do dualismo metafísico, que desponta como aquele a quem não se deixa de enfrentar. No entanto, o enfrentamento não constitui uma simples oposição. A interpretação do pensador francês demonstra uma postura comprometida com os desafios do texto platônico, assim como com aquilo que ele contém de eficaz para a consideração da diferença enquanto movimento que força o pensamento ao seu limite.

A ideia de que o platonismo contém em si a possibilidade de sua subversão está pre-

sente em livros como *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*. De fato, nele, a diferença não se encontra invocada em sua violenta atividade através da afirmação da multiplicidade, mas denunciada como força transgressora que perturba a ordem exigida pelo modelo de participação eletiva que permite o conhecimento do real. Porém, o mesmo movimento que funda o método de divisão como critério epistêmico também revela os arroubos de singularidades ainda não capturadas pela ordenação de um grande sistema totalizador das possibilidades de representação do mundo. Segundo Deleuze:

Com Platão o resultado ainda é duvidoso; a mediação não concluiu seu movimento. A Ideia ainda não é um conceito de objeto que submete o mundo às exigências da representação, mas antes uma presença bruta que só pode ser evocada no mundo em função do que não é “representável” nas coisas. (Deleuze, 2018, p.89)

Está em questão o fundamento de toda participação. Para Platão, é preciso que se estabeleça um modo de avaliar, dentre diversos discursos que reivindicam para si uma posição e um saber em disputa, o verdadeiro pretendente; aquele que está mais próximo da qualidade requerida. Assim é que podem ser julgados o verdadeiro político, o filósofo, o bom amante. Em *Platão e os Gregos*, de *Crítica e Clínica*, Deleuze atenta para a função que teria esse procedimento seletivo para as comunidades da Grécia Antiga. Estas eram formadas por “sociedades de amigos, isto é, rivais livres, cujas pretensões entram cada vez num *agôn* de emulação e se exercem nos domínios mais diversos: amor, atletismo, política, magistraturas” (Deleuze, 2013, p.175). Na democracia ateniense, a disputa de opiniões regia a dinâmica da vida política. Diante de tantas pretensões infundadas que se manifestavam como se fossem legítimas, era necessário um critério que fosse exterior ao confronto argumentativo entre os adversários e não dependesse do poder de persuasão de nenhum deles. Deste modo seria possível estabelecer quem, para além dos sucessos retóricos, estava apto a ser reconhecido em suas pretensões.

Aristóteles percebe no método de divisão apresentado por Platão um empreendimento malsucedido. (Deleuze, 2018, p.89) A sua crítica aponta para a falta de mediação, de solo comum, entre dois termos colocados em oposição a fim de, na análise de suas diferenças, obter a especificidade requerida. Para o estagirita, na contrariedade de dois opostos se encontra a diferença exemplar. A contrariedade é aquilo que permite estabelecer no interior de um mesmo gênero diferenças não acidentais. As espécies se distinguem como predicados contrários, pensados a partir da posse e da privação, tal qual pedestre e alado. (Deleuze, 2018, p.56) A divisão platônica seria um modo ruim de reconhecer diferenças específicas porque não se reporta às exigências de um conceito geral mediador, o gênero, saltando de uma singularidade a outra sem necessidade racionalmente verificável. Contu-

do, precisa Deleuze:

Mas, do ponto de vista da Ideia, não será essa a sua força? E em vez de ser um procedimento dialético entre outros, que devesse ser completado ou substituído por outros, não será a divisão, no momento em que ela aparece, que substitui os outros procedimentos, que reúne toda a potência dialética em proveito de uma verdadeira filosofia da diferença e que mede, ao mesmo tempo, o platonismo e a possibilidade de subverter o platonismo? (Deleuze, 2018, p.90)

A Ideia surge como critério imediato que fornece a possibilidade de participação. Para Deleuze, trata-se de compreender a motivação da divisão platônica. A crítica de Aristóteles deixa de ter relevância neste aspecto, pois o método em questão não tem a função de uma classificação das espécies que recortam um gênero. Ao contrário, ele visa estabelecer uma linhagem, verdadeira seleção que determina a filiação dos pretendentes, definindo-os segundo grau de pureza e excluindo aqueles que não têm direito algum em suas reivindicações. Deve-se submeter à prova/fundamento o grupo de rivais para distinguir nitidamente os bons e maus pretendentes. Deste movimento se depreendem três instâncias: A própria Ideia ou fundamento; a qualidade fundada por ela; aqueles que participam dessa qualidade. São determinados, assim, o Imparticipável, o Participado e os Participantes. “O princípio que funda é como o imparticipável, mas que dá algo a participar e que o dá ao participante, possuidor em segundo lugar, isto é, ao pretendente que soube passar pela prova do fundamento” (Deleuze, 2018, p.93). A Ideia de justiça é o que funda a qualidade de ser justo, obtida em diversos graus por aqueles que participam dela e negada àqueles que foram rejeitados pela prova do fundamento.

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze afirma que, ao se estabelecer como crivo para a avaliação dos rivais, a Ideia platônica faz a diferença. De que maneira essa ação teria espaço no projeto filosófico deleuziano? O primeiro capítulo do livro apresenta o conceito de diferença caro ao filósofo francês. Diz ele que a diferença é aquilo que se destaca de um fundo obscuro e indeterminado. Nesse fundo, tudo seria indiferente.³ A diferença aparece, então, como “esse estado em que se pode falar d’A determinação” (Deleuze, 2018, p.53). Essa diferença não é o motor de uma determinação progressiva, como no caso da filosofia hegeliana. No texto de juventude *A Concepção da Diferença em Bergson*, Deleuze sentiu neces-

3 Cabe citar o que Deleuze afirma da indiferença: “A indiferença tem dois aspectos: o abismo indiferenciado, o nada negro, o animal indeterminado onde tudo é dissolvido – mas também o nada branco, a superfície tornada calma em que flutuam determinações não ligadas, como membros esparsos, cabeças sem pescoço, braços sem ombro, olhos sem fronte. O indeterminado é totalmente indiferente, mas as determinações flutuantes também não deixam de ser indiferentes umas em relação às outras. Será a diferença a intermediária entre estes dois extremos? Ou não seria ela o único extremo, o único momento da presença e da precisão?”. DELEUZE, *Diferença e Repetição*, p.53.

sidade de apontar como, no pensamento do autor de *Matéria e Memória*, a diferença pura, por ser imprevisível, é indeterminada. Essa diferença não se dá em função de nada, mas acontece desde uma força explosiva interna da vida. “Fazendo da diferença uma simples determinação, ou bem a entregamos ao acaso, ou bem a tornamos necessária em função de alguma coisa, mas tornando-a acidental ainda em relação à vida.” (Deleuze, 2012, p.131). Essa associação entre a diferença e o indeterminado que se faz já para demarcar uma posição contra Hegel, não é estranha ou incompatível com o que vai se falar anos depois sobre a realização da diferença como A determinação. Devemos lembrar que o autor situa o projeto de *Diferença e Repetição* na ambiência de um “anti-hegelianismo generalizado” (Deleuze, 2018, p.13) cujos signos já estariam presentes na época de seus primeiros textos. Não se trata, pois, de qualquer determinação, o autor não está falando aqui de formas da representação, sejam estas pré-determinadas e justapostas pelo entendimento ou concretizadas no percurso dialético do Espírito. O texto é preciso: “A diferença ‘entre’ duas coisas é apenas empírica e as determinações correspondentes são extrínsecas. Mas, em vez de uma coisa se distinguindo da outras, imaginemos algo que se distingue – e, todavia, *aquilo de que* ele se distingue não se distingue dele” (Deleuze, 2018, p.53, grifo do autor). A diferença é a própria ação que traz consigo o fundo indeterminado em que se origina. O seu caráter ontológico é tanto quanto enigmático. “Quando o fundo emerge à superfície, o rosto humano se decompõe nesse espelho em que tanto o indeterminado quanto as determinações vêm confundir-se numa só determinação que ‘faz’ a diferença.” (Deleuze, 2018, p.54) Realidade d’A determinação, ela só o é também enquanto monstro, ou seja, o desarranjo da forma, união essencial com o indeterminado. Em verdade, ela *pensa-se* mais como uma fulgurante linha abstrata que como uma forma (Deleuze, 2018, pp.53-54). Assim o livro a associa ao relâmpago:

O relâmpago, distingue-se do céu negro, mas deve trazê-lo consigo, como se ele se distinguisse daquilo que não se distingue. Poderia-se dizer que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo. Dos dois lados há algo de cruel e mesmo de monstruoso nessa luta contra um adversário inapreensível, na qual aquilo que se distingue opõe-se a algo que não pode distinguir-se dele e que continua a esposar o que dele se divorcia. A diferença é esse estado da determinação como distinção unilateral. Da diferença, portanto, é preciso dizer que ela é feita ou que ela se faz, como na expressão “fazer a diferença”. Essa diferença, ou A determinação é igualmente a crueldade. (Deleuze, 2018, p.53)

Quando Platão intui a necessidade de um fundamento capaz de legislar sobre as pretensões dos rivais, ele é forçado pela disparidade do que se lhe apresenta. No Livro X da *República*, Sócrates previne Glauco contra as ilusões perpetuadas pelos imitadores, os quais, não tendo ciência dos objetos que imitam, são incapazes de compreender a razão de

sua beleza ou mesmo os seus possíveis defeitos de funcionamento (Platão, 1997, p.391). Dentre as artes de imitação, a pintura sombreada é citada como exemplo daquilo que se atém às contradições percebidas pelos nossos sentidos, impedindo-nos de conhecer a identidade dos objetos. Platão dirá que esta percepção ilusória perturba a alma, e condenará a sua celebração como algo nefasto à saúde. Tal como no caso da confusão produzida por nossos sentidos, o confronto entre diversos rivais que reivindicam serem os mais aptos para ocupar a mesma posição produz signos que lançam o pensamento ao estabelecimento de um novo exercício. Segundo Deleuze: “Chamamos ‘sinal’ um sistema dotado de dissimetria, provido de ordens de grandeza díspares; chamamos ‘signo’ o que se passa num tal sistema, o que fulgura no intervalo, como uma comunicação que se estabelece entre os díspares.”(Deleuze, 2018, p.40) Neste sentido, podemos dizer que a operação platônica parte daquilo que é imediato e irrepresentável para erigir o estatuto da Ideia como fundamento da representação, destacando-a como que por um corte dos movimentos aberrantes que a ameaçam. Eis o que nos diz o texto *Platão e o Simulacro*:

O platonismo funda assim todo domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento. [...]. Não se pode dizer, contudo, que o platonismo desenvolve ainda esta potência da representação por si mesma: ele se contenta em balizar o seu domínio, isto é, em fundá-lo, selecioná-lo, excluir dele tudo o que viria embaralhar seus limites. (Deleuze, 2009, p.264)

Tal ato fundante encontra resistência na ambição deleuziana de pensar a diferença. Isto porque Platão, ao fazer a diferença à sua maneira, lega à tradição filosófica ocidental uma imagem do pensamento que submete a dinâmica do real à identidade a si de um princípio originário modelar que conjura a monstruosidade dos fluxos capazes de ‘embaralhar seus limites’. Deleuze insistirá na necessidade de um grito filosófico que exceda a lógica do modelo e da cópia. A compreensão deleuziana do que é ‘fazer a diferença’ manifesta-se, assim, de duas maneiras antagônicas. Platão faz a diferença posicionando diversos modos de participar de um mesmo conceito regulador a partir da prova que fixa a hierarquia de uma linhagem com as suas respectivas distinções em função de uma instância julgadora ontologicamente superior. As diferenças se inscrevem no conceito, sendo ‘salvas’ na medida em que passam a integrar o funcionamento harmonioso de uma representação orgânica. (Deleuze, 2018, pp.54-55) Porém, isto não dá conta do que há de latente no método da divisão. Ao realizar a distinção entre modelo e cópia, Platão deve garantir a distinção mais fundamental entre as cópias e os simulacros. Os simulacros são os falsos pretendentes, aqueles que não podem ser aceitos sem que insinuem um perigoso jogo no regime da

semelhança. Há algo de perverso em suas ‘pretensões’, uma disseminação incontrolável que erode o solo da representação enquanto direito fundado pelo modelo. No texto sobre Platão e o simulacro, Deleuze menciona em nota *A Farmácia de Platão*, de Derrida, dando a entender algo em comum em suas leituras do filósofo grego. ‘A escritura é um simulacro, um falso pretende, na medida em que pretende se apoderar do logos por violência ou por ardil ou mesmo suplantá-lo sem passar pelo pai.’ (Deleuze, 2009, p.263, nota 2) Com os simulacros, assim como com a escritura, a hierarquia fundada dá lugar a remetimentos infinitos; labirinto de cavernas, as cavernas de Nietzsche. Eles são as imagens malditas às quais Platão não pode deixar de dar atenção:

(...) à força de buscar do lado do simulacro e de se debruçar sobre o seu abismo, Platão, no clarão de um instante, descobre que não é simplesmente uma falsa cópia, mas que põe em questão as próprias noções de cópia...e de modelo. (...). Consideremos agora a outra espécie de imagens, os simulacros: aquilo a que pretendem, o objeto, a qualidade etc., pretendem-no por baixo do pano, graças a uma agressão, de uma insinuação, de uma subversão “contra o pai” e sem passar pela Idéia (sic). Pretensão não fundada que recobre uma dessemelhança assim como um desequilíbrio interno. (Deleuze, 2009, p.261-263)

Não podemos considerar os simulacros e a sua dessemelhança como cópias degradadas, que se situam em um grau muito afastado da Ideia, sendo apenas cópias de cópias. Deleuze nos chama a atenção para o seu caráter essencialmente outro. Os simulacros produzem, inclusive, um efeito de semelhança no interior de seu jogo de aparições. Contudo, trata-se de uma semelhança externa, que não pode ser isolada da potência de falseio que os constitui. De fato, não é a mesma pretensão das cópias que se expressa na ação dos simulacros. Estes carregam consigo a violência de um “devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante” (Deleuze, 2009, p.264), tanto mais assustador se leva a dialética a seu impasse. No livro X da *República*, enquanto vaticina as consequências malélicas da pintura e da poesia, Platão obtém, na eficácia do exercício dialético, o seu antídoto. Na divisão seletiva empreendida no *Sofista*, porém, o resultado é revelador. O personagem do estrangeiro que conduz o diálogo com Teeteto chega à conclusão de que o sofista é o ilusionista imitador do sábio que, consciente de sua ignorância, utiliza a ironia em discursos breves capazes de obrigar o seu interlocutor a se contradizer. Tal descrição delineia a figura do próprio Sócrates, o exemplo platônico do filósofo comprometido com a verdade (Platão, 1972, *Sofista*, 268a-268d). O final do diálogo enceta no interior do texto platônico a sua própria subversão, quando Sócrates e o sofista não mais se distinguem.

Com o problema dos simulacros, a expressão ‘fazer a diferença’ atinge um outro pata-

mar. Deleuze anuncia, então, o momento de terror do platonismo, a libertação das diferenças rebeldes que sobem à superfície e engolem o fundamento e o privilégio das cópias. Na verdade, todo o sistema desaba. A simulação não é uma ilusão, uma imitação degenerada da realidade. “Não é próprio do simulacro ser uma cópia, mas subverter todas as cópias, subvertendo *também* os modelos: todo pensamento torna-se uma agressão.” (Deleuze, 2018, p.14, grifo do autor) O sofista, que não pretende ser Sócrates – o modelo filosófico por excelência –, é, no entanto, capaz de falar por sua boca. Não interessa ao simulacro ser verdade, mas expressar no seio do verdadeiro o seu vínculo inaudito com a falsidade. Não há mais modelo nem cópia, apenas o reino dos simulacros livres, “anarquia corada”:

Reverter o platonismo significa então: fazer subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones ou as cópias. O problema não concerne mais à distinção Essência-Aparência, ou Modelo-cópia. Esta distinção opera no mundo da representação; trata-se de introduzir a subversão neste mundo, “crepúsculo dos ídolos”. (Deleuze, 2018, p.267)

O crepúsculo dos ídolos nietzschiano é o mais alto grau de contestação dos dualismos metafísicos, o seu porvir, que só pode ser dito da diferença. Em *Como o Mundo Verdadeiro se Tornou Finalmente Fábula*, Nietzsche enumera etapas significativas do pensamento metafísico em direção ao momento em que o conceito matricial e regulador de “verdade” satura a si mesmo, e com ele a vislumbrada possibilidade de um “mundo verdadeiro”. Tal acontecimento também carrega consigo a abolição do “mundo aparente”, o polo dicotomicamente oposto ao âmbito da verdade e pensado como faltoso em relação a este. Não se trata de uma operação que se contentaria em inverter os termos, submetendo o mundo verdadeiro a uma espécie de depreciação ontológica e saudando o caráter fundante do mundo aparente. Neste contexto, a aparência deve ser entendida em seu pertencimento estrutural à lógica dualista reguladora do pensamento metafísico. Essa estrutura rói em sua totalidade quando a filosofia de Nietzsche fabula o fim do “mundo verdadeiro”:

Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?...Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIIT ZARATUSTRA.) (Nietzsche, 2006, p.32)

Deleuze percebe no pensamento de Nietzsche a ruína da doutrina platônica do fundamento. A seleção instaurada pelo método da divisão é destruída pela proliferação dos simulacros, levada ao extremo pela figura nietzschiana do eterno retorno. O seu movimento centrífugo produz uma nova forma de seleção sem estabelecer, com isso, um novo modelo. A filosofia da representação compreende o direito do pensamento à verdade a partir da divisão que exterioriza fundante e fundado. Nela, o papel do modelo é garantir ao

pensamento os trilhos que o colocam no seu exercício “correto”. Entretanto, o “segredo do eterno retorno é que não exprime de forma nenhuma uma ordem que se opõe ao caos e que o submete” (Deleuze, 2009, p. 269), ele e os simulacros estão indissolúvelmente associados. Se há uma seleção, esta se dá em favor da diferença que escapa à representação. O que é excluído é o regime da identidade e da semelhança fundado pelo platonismo.

A tradição filosófica, desde Platão, passa ao largo da questão da gênese intensiva do pensamento ao estabelecer as condições de compreensão do real em vista da possibilidade de reconhecimento de objetos. O seu parâmetro está no uso empírico, na lida com objetos que se manifestam como se fossem prévia e absolutamente dados. Para a fundamentação de seu conhecimento é necessária a crença na originariedade de um suporte ontológico garantidor da identidade daquilo que se apresenta a nós. Tal suporte, enquanto entidade formal, apresenta condições por demais gerais e exteriores àquilo mesmo que condicionam. No entanto, Deleuze se aplica a pensar uma experiência de outra ordem, que mobiliza forças que a metafísica se esforça insistentemente em descreditar como maneira de obliterar a dimensão dos encontros que a obrigam a seu gesto fundador:

De modo que Platão, que escreveu o texto da *República*, foi também o primeiro a estabelecer a imagem dogmática e moralizante do pensamento, que neutraliza esse texto e só o deixa funcionar como um “arrependimento”. Ao descobrir o uso superior ou transcendente das faculdades, Platão o subordina às formas de oposição no sensível, de similitude na reminiscência, de identidade na essência, de analogia no Bem; desse modo ele prepara o mundo da representação, operando uma primeira distribuição de seus elementos, e já recobre o exercício do pensamento com uma imagem dogmática que o pressupõe e trai. (Deleuze, 2018, p.195)

A farmácia derridiana

Na entrevista *Nietzsche e a Máquina*, à força de responder qual a razão para ter escrito poucas obras explicitamente sobre Nietzsche, Derrida diz não conseguir reunir na homogeneidade de um *corpus* filosófico algo que poderia ser chamado “o pensamento de Nietzsche”. Muito mais que um projeto fundamental, haveria nos textos do alemão uma multiplicidade de exercícios de escrita e pensamento irreduzíveis a uma sistematização geral. As diversas vozes dos estilos de Nietzsche só poderiam ser respeitadas por uma abordagem fragmentária, oblíqua, que combatesse a própria ideia de obra como unidade totalizante. Derrida lembra ainda que nutre sentimento semelhante por outros autores, como Platão, Hegel, Husserl, Freud e Blanchot (Derrida, 2016, p.95). *De Que Amanhã* nos oferece uma resposta complementar a esta questão:

Quase nunca escrevi sobre este ou aquele autor *em geral*, nem tratei a *totalidade* de um *corpus*

como se ele fosse homogêneo. O que me interessa é antes a divisão das forças e dos motivos nesta ou naquela obra, e reconhecer o que ali é hegemônico ou o que é secundarizado, até mesmo negado. (Derrida, 2004, p.16, grifo do autor.)

Nietzsche parece privilegiado neste quesito por ser, talvez, “o mais louco” (Derrida, 2016, p.96), aquele cuja filosofia não só traça envios inesgotáveis, mas clama por eles sempre de diversas maneiras. Além – ou precisamente por causa – disso, há de se considerar a acolhida da transvaloração dos valores nietzschiana no duplo gesto de inversão e deslocamento que ocorre na desconstrução. Em entrevista a Henri Ronse, Derrida reconhece que o seu trabalho se tornou possível sobretudo em decorrência da abertura encetada pelas questões da filosofia de Heidegger, e remete-se em específico para aquilo que ainda permanece, de certa maneira, impensado na diferença ôntico-ontológica tal qual coloca-se na obra do alemão. Entretanto, a questão do sentido do ser em Heidegger acaba por carregar consigo certo valor excelso ou fundamental atribuído, desde a diferença, ao “ser” que é próprio do léxico metafísico – ainda que essa diferença se dê na dobra do ente, mesmo se toda obstinação em determinar esse valor se coloca aquém do movimento de pensamento exigido pelo gesto heideggeriano. Para que o pensamento se abra a uma *différance* que não esteja ainda determinada como diferença entre o ser e o ente, afirma o entrevistado, talvez seja necessário um gesto mais nietzschiano do que heideggeriano. (Derrida, 2001, p.17.)

Rafael Haddock Lobo nos chama a atenção para o papel decisivo de mais esta herança na leitura derridiana da tradição metafísica (Haddock-Lobo, 2008, pp.20-22). Se podemos interpretar que Nietzsche não se contenta em inverter os polos de uma relação dicotômica, é porque uma simples inversão ainda operaria exclusivamente na lógica de uma oposição de valores entendidos segundo o paradigma da exterioridade que permitiria o mundo verdadeiro ser causa incondicionada do mundo aparente. Ao contrário, transvalorar é superar, exceder, tal dualismo. Quando o corpo *se torna* “grande razão” (Nietzsche, 2010, *Dos Desprezadores do Corpo*), e o sangue, espírito (Nietzsche, 2010, *Do Ler e Escrever*). Para Derrida, trata-se de apontar nos textos da tradição, os elementos perigosos, depreciados justamente por seu movimento escapante, sua potência em transbordar, embaralhar os limites estabelecidos pelo desejo de pureza constitutivo da racionalidade metafísica. Em entrevista de nome *Posições*, o filósofo franco-magrebino enuncia a necessidade de um gesto duplo que considera ser “uma espécie de estratégia geral da desconstrução”. Assim responde aos entrevistadores:

É preciso, pois, fazer um gesto duplo de acordo com uma unidade ao mesmo tempo sistemática e dela própria afastada, uma escrita desdobrada, isto é, múltipla dela própria [...] passar por uma fase de inversão. [...] Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência

pacífica de um face a face, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia.[...].

Dito isso, ater-se, por outro lado, a essa fase significa ainda operar no terreno e no interior do sistema desconstruído. 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 deixou – compreender no regime anterior. (Derrida, 2001, p.48-49.)

Portanto, a inversão e o deslocamento são indissociáveis, se dão a um só tempo, mas diferenciados como um gesto duplo ou duas ‘fases’ na economia discursiva da desconstrução, “múltipla dela própria”. Recordemos que não há sentido em falar ‘da’ desconstrução como mera continuidade do projeto metafísico, tanto quanto não podemos afirmar que ‘ela’ constitua o seu fim, pertencendo a um horizonte externo ou posterior. Isto porque o próprio par dentro/fora atua como distinção organizadora de toda série de oposições levadas a cabo pela filosofia ocidental (Derrida, 2015, p.59). Ciente da ingenuidade de um discurso que suponha não se valer do maquinário conceitual mobilizado pela metafísica, Derrida adverte:

Ora, mesmo nas agressões ou nas transgressões nós nos utilizamos 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. Mas, pelo trabalho que se faz de um lado e outro do limite, o campo interior se modifica e produz-se uma transgressão que, por consequência, não está presente em lugar algum como um fato consumado. Nós não nos instalamos jamais em uma transgressão, não habitamos jamais outro lugar. A transgressão implica que o limite esteja sempre em movimento.[...]. Ao cabo de um certo trabalho, o próprio conceito de excesso ou de transgressão poderá se tornar suspeito. (Derrida, 2001, p.19)

Certa ‘estrutura dominante’ do pensamento metafísico se relança, com uma ‘armação’ a cada vez singular entre limitações opositivas e brechas constitutivas, nos textos trabalhados por Derrida. Porém, a força com que Platão vincula à noção de filosofia a necessidade de distinção entre as dimensões excludentes do verdadeiro e do falso – delas sendo possível articular uma infinidade de oposições em série –, torna a história da metafísica uma espécie de repetição geral do que se convencionou chamar ‘platonismo’. Sobre o termo ‘platonismo’ e a inesgotabilidade ambígua do texto platônico, *Khôra* remarca:

O “platonismo” é então, certamente, um dos efeitos do texto assinado de Platão, durante muito tempo o efeito dominante e por razões necessárias, mas esse efeito se encontra

sempre voltado contra o texto. [...]. Construindo-se, colocando sob sua forma dominante em um momento dado (aqui a tese platônica, a filosofia ou a ontologia), o texto se neutraliza, paralisa, autodestrói ou dissimula: desigualmente, parcialmente, provisoriamente. As forças assim inibidas continuam a manter uma certa desordem, uma incoerência potencial e uma heterogeneidade na organização das teses. Elas introduzem aí a parasitagem, a clandestinidade, a ventriloquia e sobretudo um tom geral de denegação que se pode aprender a perceber exercendo a sua orelha ou sua vista. O “platonismo” não é somente um exemplo desse movimento, o primeiro “dentro de” toda a história da filosofia. Ele o comanda, comanda *toda* essa história. Mas o “todo” dessa história é conflituoso, heterogêneo, só dá lugar a hegemonias relativamente estabilizáveis. Portanto, não se totaliza jamais. Enquanto tal efeito de hegemonia, uma filosofia seria, conseqüentemente, sempre “platônica”. (Derrida, 1995, p.63, grifo do autor)

Em *A Farmácia de Platão*, Derrida interpreta a condenação da escritura posta em cena no *Fedro*. No diálogo, Sócrates, levado por Fedro para além dos muros da cidade, insiste em escutar a leitura do discurso de autoria de Lísias sobre a nobreza dos não apaixonados e do que eles podem oferecer aos belos jovens, em comparação com aqueles que os amam. Eis que, da insatisfação com o discurso apresentado, e com o que logo em seguida é preferido por Sócrates, se apresenta a necessidade de uma nova fala sobre o amor, assim como uma discussão sobre a figura do bom orador.

O pensador franco-magrebino, atento à composição do diálogo, aponta como a tessitura das cenas que se desenrolam em seu início já constitui a ambiência da argumentação sobre o valor da escritura explicitada ao fim do texto. Pelo encanto de um discurso do qual Fedro carrega ocultamente a forma escrita, Sócrates é seduzido a sair dos limites da área onde está habituado a interrogar os seus interlocutores e fazer filosofia. Fora dos caminhos da cidade, no lugar onde se encontram, os dois conversam sobre o mito que narra o rapto de Orítia por Bóreas. Sócrates, de forma um tanto irônica, esboça uma explicação “esclarecida” da história. Diz ele que Orítia se expôs à rajada do vento boreal enquanto brincava com Farmaceia e morreu atirada nas rochas. Derrida nos lembra que a palavra *pharmákeia*, no original grego, designa também a administração do *phármakon*, que seria a droga, interpretada tanto como remédio quanto como veneno (Derrida, 2015, p.15). “Por seu jogo, Farmaceia levou à morte uma pureza virginal e um íntimo impenetrado.” (Derrida, 2015, p.15).

Ao término da leitura do texto trazido por Fedro, o filósofo ateniense é compelido por este a proferir uma preleção de sua autoria. No entanto, o que acontece é que, segundo ele, “transportado pelo delírio” e inspirado pelas musas, quem fala por seus lábios são as palavras do próprio Fedro, desviando, assim, o seu discurso da presença da verdade. Envenenado como que por uma droga, enfeitiçado pelo conteúdo das folhas carregadas pelo

amigo, Sócrates, que, como exemplo de resistência e retidão, encarna o exercício filosófico, se torna vulnerável. Diz Derrida:

Não muito mais adiante, Sócrates compara a uma droga (*phármakon*) os textos escritos que Fedro trouxe consigo. [...] O *phármakon* seria uma *substância* com tudo o que esta palavra possa conotar, no que diz respeito a sua matéria, de virtudes ocultas, de profundidade críptica recusando a sua ambivalência à análise, preparando, desde então, o espaço da alquimia, caso não devamos seguir mais longe reconhecendo-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. (Derrida, 2015, p.15-16)

O *phármakon* carrega consigo o poder de, através de sua ambivalência, suspender a lógica de não contradição que determina a validade de um filosofema. Há uma simultaneidade, uma comunicação imediata entre qualidades contraditórias, que impede a enunciação de certezas objetivas sobre a identidade dos entes. Com ele, a pergunta filosófica “o que é” balbucia catatônica. Sobre esta condição de inviabilidade do verdadeiro, Sócrates se dispõe a falar após narrar um mito egípcio do nascimento da escritura. Diz ele que o inventivo deus Thoth concebeu os números e o cálculo, a geometria e astronomia, o jogo de damas assim como os dados, e, finalmente, os caracteres escritos. Thoth encontrou-se com Tamuz, deus rei que governava todo o Egito, para apresentar-lhe as suas artes. Ao informar a utilidade de cada uma, as submetia ao veredito do rei, que se pronunciava sobre seus malefícios e benefícios. Chegada a vez da escritura, Thoth divulgou-a como um remédio (*phármakon*) para a memória e a instrução dos egípcios. Contudo, o rei lhe frustrou as expectativas ao estabelecer o valor negativo dessa arte. Ela, em verdade, colaboraria para o esquecimento dos indivíduos, os quais, fiados na comodidade dos signos, deixariam de exercitar a memória, sendo remetidos a um assunto por meios gráficos, exteriores a sua importância em si mesmo.

Para Derrida, Platão dá a ver nesse mito a caracterização da escritura como *phármakon*. Apresentada como um remédio, Tamuz a julgará uma ameaça, um veneno para a boa memória. É preciso remarcar que, na filosofia platônica, memória e conhecimento andam juntos. O conhecimento seria a presentificação na alma da proximidade de seu contato passado com as Ideias. A dialética atuaria aí como meio efetivo de condução à reminiscência do vislumbre da dimensão originária do real. Portanto, é a possibilidade do conhecimento que se encontra fundamentalmente ameaçada pela escritura. Derrida aponta como, para Platão, a escritura é um artifício maldito, que afasta o discurso de sua origem. O discurso (*logos*) necessita da presença daquele que responde pelo seu sentido, o seu pai. Sem este, ele perde o prumo; entregue à destinação errante da escritura, se dispersa, não reúne-se

em si mesmo e em posse de sua própria verdade. Desde os seus primeiros livros, Derrida denuncia o caráter “fono-logocêntrico” da tradição ocidental. A presença a si da voz do discurso seria o seu sentido vivo, imediatamente próximo do que foi pensado por seu pai/autor, de cuja assistência não se prescinde sem maiores consequências. Tal afastamento é mesmo moralmente condenável, pois renegar o suporte do sentido originário é como se fosse um “desejo de orfandade”, uma “subversão parricida” (Derrida, 2015, p.25).

Com a ação desestabilizante da escritura, o próprio *logos* se encontra em perigo. Derrida afirma que, para Platão, o *logos*, tendo pai, é uma espécie de ser vivo, do qual é preciso cuidar. Todavia, trazido para fora de si por uma força estrangeira, ele perde a sua identidade e submete-se à potência assassina de seu sentido. Na mitologia egípcia, Thoth não seria apenas o inventor da escritura e do jogo, mas o deus da morte. Filho do deus sol Amon Ra – outro nome para Tamuz na história contada por Sócrates –, ele também é identificado com a figura da lua. Sendo Amon o grande criador que se manifesta de maneira oculta, apenas como fala, Thoth é o seu designado suplente: a luz noturna como substituição da luz diurna, a escritura representando a fala (Derrida, 2015, p.39). Contudo, essa substituição guarda um caráter traiçoeiro. Thoth (a escritura) atua como *suplemento* de Ra (a fala). O suplemento, para Derrida, detém um poder perverso. Ele não é uma espécie de ‘colaborador confiável’, pois não somente supre a necessidade em causa, como, num movimento indissociável, suplanta o poder daquilo que o convoca, excedendo a unidade harmônica ambicionada. Segundo *A Farmácia de Platão*:

(...) a figura de Thot opõe-se ao seu outro (pai, sol, vida, fala, origem ou Oriente), mas suprimindo-o. Ela se liga e se opõe repetindo-o ou tomando o seu lugar. De um só golpe, ela toma forma, ela adquire a forma daquilo mesmo ao que ela resiste, ao mesmo tempo, e se substitui. Ela se opõe, desde então, a si mesma, passa em seu contrário, e esse deus-mensageiro é mesmo um deus da passagem absoluta entre os opostos. Se tivesse uma identidade – mas precisamente ele é o deus da não-identidade –, ele seria essa *coincidentia oppositorum* à qual recorreremos novamente. Distinguindo-se de seu outro, Thot também o imita, torna-se seu signo e representante, obedece-lhe, *conforma-se* a ele, o substitui quando preciso, por violência. Ele é, pois, o outro do pai, o pai e o movimento subversivo da substituição. O deus da escritura é, portanto, de uma só vez, seu pai, seu filho e ele próprio. Ele não se deixa assinalar um lugar fixo no jogo das diferenças. Astucioso, inapreensível, mascarado, conspirador, farsante, como Hermes, não é nem um rei, nem um valete; uma espécie de *joker*, isso sim, um significante disponível, uma carta neutra, dando jogo ao jogo. (Derrida, 2015, p.44)

A escritura é esse outro que perverte o *logos* ao supri-lo. Observando o texto acima, cabe remarcar que, se Thoth pode ser reconhecido como deus da morte e se a escritura oferece resistência ao pleno cultivo do *logos* “matando” o seu pai, o seu jogo não se trata

de uma simples oposição ao termo “vida”; uma ausência pura desta. O suplemento é perigoso por ser o deslocamento da lógica. O que, justamente por isso, não representa um horizonte onde ela falte totalmente – o irracional diante do racional –, mas o movimento evasivo que a ela se subtrai na medida mesma em que a torna possível. Platão, atento ao caráter nocivo da escritura, compreenderia nela não uma coisa, mas “um *lógos* mais ou menos vivo, mais ou menos próximo a si” (Derrida, 2015, p.114), “um morto vivo, um morto em *sursis*, uma vida diferida, uma aparência de respiração; o fantasma, o espectro, o simulacro” (Derrida, 2012, p.114).

Como simulacro, Platão condenará a escritura; trata-se de combatê-la em favor da verdadeira ciência. Se a escritura induz ao esquecimento é porque ela oferece um duplo da verdadeira memória, fazendo os homens acreditarem que, apenas remembering, se colocam próximos do real sentido de um discurso. Confundidos pelo *phármakon*, eles supõem utilizar um remédio e não um veneno. Em nome de um pensamento que elimine a ambivalência do *phármakon* e revele a identidade dos entes impõe-se “a decisão de uma lógica intolerante a essa passagem entre os dois sentidos contrários de uma mesma palavra” (Derrida, 2015, p.53). Deve-se isolar predicados, definir claramente as suas fronteiras, a filosofia tornada mecanismo de um sistema de oposições. À força de defendê-lo, de garantir a sua eficácia epistêmica, Platão produz um antídoto eficaz.

A dialética é o contraveneno, o jogo praticado por Sócrates que visa neutralizar o jogo da escritura. O ataque do filósofo ateniense se dirige à potência demoníaca do *phármakon*. Não se trata de exaltá-la, mas de interromper o seu fluxo. No *Fedro*, será dito que a escritura é uma ameaça ao saber por ser de origem secundária, inferior. Ela é uma má cópia, imagem corrompida de sua autêntica manifestação. Esta se daria com a inscrição da verdade das Ideias na alma, seu modo próprio de apreender em si as reais determinações dos entes, tendo na fala, enquanto “discurso vivo e animado do sábio” (Platão, 2000, 276a), a sua imagem mais fiel. Somente aquele que obtém o conhecimento do real através da reminiscência seria capaz de responder por seu discurso de modo adequado. Sócrates chega até mesmo a denominá-lo escritura. Evidentemente esta última se encontraria em oposição à outra versão, seu simulacro. Ao alcance do bom discurso se dedicaria a dialética, atuando como um exercício espiritual de busca pela verdade. Por outro lado, a escritura maléfica, enquanto simulacro, como que forçaria o *logos* a um caminho errante, o retiraria de si ao afastá-lo das condições vivazes de sua justificação. Sobre essa dupla utilização do termo, salienta Derrida:

Segundo um esquema que dominará toda a filosofia ocidental, uma boa escritura (natural, viva, sábia, inteligível, interior, falante) é oposta a uma má escritura (artificial, moribun-

da, ignorante, sensível, exterior, muda). E a boa só pode ser designada na metáfora da má. A metaforicidade é a lógica da contaminação e a contaminação da lógica. A má escritura é, em relação à boa, como um modelo de designação linguística e um simulacro de essência. E se a rede de oposições de predicados que relacionam uma escritura com outra comporta em sua trama todas as oposições conceituais do “platonismo” – considerado aqui como estrutura dominante da história da metafísica –, poder-se-á dizer que a filosofia se exerceu no jogo de duas escrituras. Ainda quando só quisesse distinguir entre fala e escritura. (Derrida, 2015, p.120-121)

Estão em causa, em última instância, dois tipos de repetição. Ambos parecem depender da natureza representacional da escritura. A memória viva, diretamente ligada à fala, diz respeito ao modo próprio de manifestação do conhecimento. Por mais que só exista em função de certa separação entre a Ideia e a sua significação, ela realiza-se no movimento de vinculação do pensamento à verdade; movimento este que alude à presentificação da Ideia no momento de seu desvelamento. É preciso guardar-se no interior desta relação, evitar o que lhe é estrangeiro. O preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” simbolizaria este movimento e não uma exaltação ao solipsismo. Segundo Derrida: “A dialética anamnésica, como repetição do *eidós*, não pode distinguir-se do saber e do domínio de si” (Derrida, 2015, p.84). A repetição gráfica é a ação que vem do exterior, a rememoração enquanto corrupção do vínculo com a verdade, o arrombamento dos limites que o protegem.

Platão pretende viabilizar o conhecimento a partir da separação entre duas dimensões exteriores, como o verdadeiro e o falso, presentes na escritura da alma e na escritura material, respectivamente. Contudo, algo de estranho já se insinua na distinção mencionada. É digno de nota que a artimanha socrática se refira a uma escritura quando intenciona se livrar de seus efeitos nefastos. Segundo Derrida, a ambivalência do *phármakon* é a condição necessária à instauração das oposições metafísicas no momento que as excede. Ao definir um domínio interior que deveria ser resguardado, o platonismo automaticamente o situa em relação a um exterior preterido. Para operar, esta distinção depende que haja desde sempre a possibilidade de transposição dos limites que demarca. O *phármakon* – ou a escritura – é a instância articuladora, que, não se encontrando em nenhum dos termos, apresenta-se como o movimento ininterrupto da passagem de um ao outro. É justamente esse movimento que se pretende evitar a fim de guardar no interior de sua pura presença a inteligibilidade das Ideias. Porém, o risco do afastamento para o exterior lhe é constitutivo. Isto porque a produção de dicotomias, enquanto exteriorização entre termos antagônicos, é estrutural ao gesto metafísico e suas pretensões. Se a figura do “fora” assombra a interioridade do *logos*, tal fato se explica pelo modo como ele mesmo opera, ou seja, determinando predicados opostos como se fossem dados excludentes. O “fora” contra o qual se

luta seria indispensável para delimitar os contornos identitários do que se quer salvar.

A reminiscência é o movimento de reconhecimento das Ideias uma vez vislumbradas pela alma. Como memória, ela se opõe ao seu duplo, a rememoração a partir da escritura. Entretanto, o fora já estaria “*no* trabalho da memória. O mal insinua-se na relação a si da memória, na organização geral da atividade mnésica” (Derrida, 2015, p.66, grifo do autor). Isso ocorreria muito mais pela finitude própria à memória como um todo do que por uma divisão entre dois exemplares desta. Determinada por sua limitação, ela necessita de um signo que force a sua atenção para aquilo que à primeira vista não se dispunha presente ao pensamento. No caso da reminiscência, isso se daria como um recolhimento no interior da relação da alma com a Ideia. A rememoração atuaria, pelo contrário, como passagem escapante, degradação da marca da idealidade. A atividade mnésica, assim, só existe em função da promessa de que um significante se remeta ao conteúdo a ser lembrado. Tal necessidade já exhibe a figura de uma certa exterioridade mesmo no movimento exemplar que permite o conhecimento. Nós a identificamos a partir da modelar divisão platônica entre o inteligível e o sensível. A repetição ideal inaugurada pela reminiscência só pode dar-se em função do afastamento originário representado pela alma encarnada. O esquecimento da dimensão inteligível se daria como abertura constante às ilusões que se perpetuam no horizonte da sensibilidade. Realizando-se desta forma, o platonismo depende da assunção de um movimento de diferenciação entre dentro e fora, inteligível e sensível, que seria ‘prévio’ à possibilidade de isolar essas categorias. Para compreender o mundo inteligível, exige-se uma supressão continuada das falsidades sensíveis que se apresentam ao pensamento; assim como, para dar conta do que é o mundo sensível e seus simulacros, intui-se uma degeneração extensiva das determinações ideais. O dualismo platônico não é anterior, mas resulta dessa operação. Podemos dizer, então, que, ao imobilizar oposições conceituais excedidas pelo poder do *phármakon*, a metafísica inaugura a si mesma do “fundo sem fundo” daquilo que dela escapa. Derrida indaga-se:

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

É preciso aceitar que, de uma certa maneira, deixar seu espectro seja por uma vez nada salvar. (Derrida, 2015, p.59 grifo do autor)

Diferença e representação

A crítica da tradição metafísica levada adiante por Deleuze em *Diferença e Repetição* toma a filosofia de Platão como o início incipiente do estabelecimento de um modelo que dominará a filosofia, o da representação. O pensamento platônico faz a diferença através da submissão das cópias à identidade da Ideia. A diferença, no sistema modelo/cópia, mede-se por uma escala que determina a proximidade e a distância das cópias com relação à Ideia. Platão procuraria ‘acorrentar’ os simulacros, ainda que estes permaneçam fremindo no ‘subterrâneo’ do platonismo, para conceder à diferença que sobra no âmbito sensível uma justificação que a ordena. Por mais que seja na filosofia de Aristóteles que Deleuze vá reconhecer o momento em que a diferença se enquadra propriamente em um sistema representativo, o pensamento platônico já anuncia o projeto metafísico de subordinação da diferença à identidade. E isto se dá justamente quando a diferença, para fazer-se, passar a representar uma identidade modelar. Ora, na leitura de *A Farmácia de Platão*, nós tratamos do rebaixamento à secundariedade ou da condenação da noção de escritura realizada pelo pensamento metafísico. Derrida mostrou-nos como a representação, entendida no texto através da noção de escritura, gera efeitos que a metafísica da presença se apressa em tentar controlar ou recalcar.

Para o pensador magrebindo, o empreendimento da tradição filosófica ocidental é comandado por uma expectativa de apreender o sentido puro e idêntico do real. Assim, é à presença em si mesma do que é questionado que o pensamento metafísico visa se dirigir. Estabelece-se, através da pergunta pelas essências, toda uma série de dicotomias pautadas na ideia daquilo que é idêntico, próprio, puro, e, por isso, primeiro com relação ao que é derivado, corrompido, contaminado e insuficiente por si mesmo. A escritura parece particularmente insidiosa devido à sua capacidade de simular a identidade pura do sentido da fala, quando, na verdade, nela ele já se manifestaria decaído, errante, dando margem a equívocos, entregue à diferença e ao diferir. Ela é um simulacro. Na interpretação de Derrida, a escritura é aquilo que, não contendo a presença em si mesma e inequívoca do sentido, perverte a própria noção de origem, entregando-a à diferença, sem identidade primeira. É justamente a perspectiva que dá valor a esse poder da escritura que Deleuze exalta no texto de Derrida.

Contudo, devemos levar em conta que, no texto de *A Farmácia de Platão*, é a representação que desponta como ‘lugar’ ou ‘espaço’ da diferença. Nisto há uma incompatibilidade

entre os pensamentos de Derrida e Deleuze. Enquanto o segundo quer afastar a ordem da representação quando se trata de pensar a diferença, o primeiro vai buscar a diferença ali onde há representação. Para dizer de outro modo, Deleuze pensa o que excede a identidade e a expectativa metafísica de apreender a presença através da contestação da representação; Derrida contesta a metafísica da presença ao notar na representação um movimento errante que dela escapa. Como foi dito anteriormente, um dos ‘momentos’ da desconstrução dos textos da tradição se dá a partir de uma atenção aos termos que são rebaixados, depreciados ou negativados pelo pensamento metafísico. Diante da expectativa de pensar a presença dos entes, a representação aparece como um artifício necessário, mas perigoso. A metafísica sonha com um contato direto, com uma *apresentação* pura do sentido dos entes. Nesse sentido, a crítica à representação ou a insatisfação com a sua necessidade estaria nas raízes da tradição metafísica.

Derrida escreveu muito pouco, ou quase nada, sobre a filosofia de Deleuze. No que toca à discussão sobre a relevância da noção de representação para um pensamento da diferença, não encontramos nenhuma menção direta aos textos deleuzianos. Sem deixar de considerar os afastamentos entre esses dois ‘pensamentos da diferença’ optamos por tratar da sua dissonância de maneira enviesada, isto é, utilizando escritos em que Derrida endereça a crítica a outros autores, como nos casos de Foucault, Lévinas e Artaud. Começamos pela crítica do filósofo magrebino ao texto de *História da Loucura*, de Foucault.

Em 1963, Derrida apresenta uma conferência que dará origem ao texto *Cogito e História da Loucura*, presente em *A Escritura e a Diferença*. A primeira de suas observações sobre o escrito foucaultiano apontará para o próprio projeto geral do livro. Nós podemos dizer que este seria o de “escrever uma história da *própria* loucura. Ela *própria*. Da própria loucura. Quer dizer, devolvendo-lhe a palavra.” (Derrida, 2014, p.47, grifo do autor) O que se questiona nessa pretensão de fazer uma história da loucura em que a própria loucura fale é a impossibilidade de, a partir da racionalidade que comanda a própria realização do que é da ordem de uma ‘história’, fazer falar o que excede a razão, aquilo que não cabe no seu registro. O próprio livro de Foucault procura mostrar como, no que ele chama de “idade clássica”, instaura-se uma cisão, que não havia tal qual anteriormente, entre razão e loucura. Derrida situa que, para o seu próprio autor, o projeto de se fazer uma história da loucura corre o perigo de se utilizar de um discurso psiquiátrico, cedendo à linguagem que aprisionou, derrubou, esmagou a loucura ao constituí-la um objeto de estudo. No entanto, quando Foucault procura fazer uma história do e pelo que foi silenciado, não estaria, mesmo que evitando proceder como a razão clássica, também ele operando desde a racionalidade, aquela que não consegue conceber a loucura em sua singularidade? Quanto

à possibilidade de se fazer uma “arqueologia do silêncio”, Derrida se pergunta: “Mas, primeiramente, o silêncio tem ele próprio uma história? Em seguida, a arqueologia, ainda que do silêncio, não é uma lógica, ou seja, uma linguagem, ou seja, uma linguagem organizada, um projeto, uma ordem, uma frase, uma sintaxe, uma ‘obra?’”(Derrida, 2014, p.49)

Torna-se paradoxal utilizar a sintaxe da razão, mas reivindicando um lugar de fala exterior à própria linguagem da razão (Yazbek, 2016, p.22). Derrida alerta para a incoerência de se pretender um afastamento completo “da *totalidade* da linguagem histórica que teria operado o exílio da loucura” (Derrida, 2014, p.50). Diante dessa barreira, restariam duas opções: se calar, render-se a um certo silêncio, ou “seguir o louco no caminho de seu exílio”, dele falar, mas sabendo fazê-lo desde os recursos que não dizem o seu próprio silêncio. *Cogito e a História da Loucura* resume esta situação impossível:

Não há cavalo de Troia do qual não tenha razão a Razão (em geral). [...] não podemos apelar contra ela a ninguém menos que ela mesma, só podemos protestar contra ela dentro dela, ela somente nos deixa, em seu próprio campo, o recurso ao estratagema e à estratégia. O que equivale a fazer comparecer uma determinação histórica da razão diante do tribunal da Razão em geral. (Derrida, 2014, p.51)

Não se pode, portanto, dizer a própria loucura, a loucura mesma através de um discurso racional sem traí-la. O que isso nos revelaria sobre a intenção deleuziana de pensar a diferença? Insistamos mais um pouco com os textos de Derrida sobre outros autores para melhor nos equiparmos para a comparação final. O texto *Violência e Metafísica* também está presente na coletânea *A Escritura e a Diferença*. Nesse texto, o autor se debruça sobre o pensamento de Lévinas. Este último procura pensar uma outra concepção de metafísica que não se dê pela ontologia, mas sim pela ética. É ao elemento grego que pensa o Mesmo antes do Outro, a Identidade antes da Diferença que o pensamento filosófico parece se prender de modo limitador. Lévinas procuraria nos lançar para além dessa filosofia pautada pelo pensamento do ser e da fenomenalidade. Assim, é preciso que nos libertemos da “dominação grega do Mesmo e do Um” enquanto opressão ontológica e ocidental. Deve-se perturbar a comodidade filosófica, fazê-la tremer por uma experiência de ruptura. Tal “pensamento nos chama para a deslocação do logos grego, para a deslocação de nossa identidade e quiçá da identidade em geral, pede-nos que deixemos o lugar grego e talvez o lugar em geral, rumo ao que não é nem fonte, nem lugar.” (Derrida, 2014, p.117)

Lévinas quer pensar a experiência radical, aquela que é passagem e saída rumo ao outro. A abertura para alteridade é aquilo que permite todas as outras aberturas para o que podemos perceber conceitualmente. Por isso, ela é irreduzível à ordem do conceito. Ela nos coloca diante do sem medida, do infinito. Ora, para pensar o que já é um desejo do

infinito, o horizonte da representação mostra-se insuficiente. Isto porque a representação funda-se na experiência do sujeito, de um ‘eu’ que é a referência para toda experiência. O sujeito que representa tem apenas a *sua* experiência do outro, sendo incapaz de render-se à alteridade ‘mesma’ desse outro. Além disso, todos os conceitos pelos quais nossas representações ganham determinação são abstrações, noções universalizantes, que não fazem justiça à singularidade do outro diante de nós. Criticando insuficiência dos filosofemas, que dependem de um pensamento ontológico, forjado para apreender a universalidade do real, Lévinas propõe um despertar ético para a metafísica.

A consideração da relação com o outro coloca-nos no rumo de um pensamento da diferença originária. O outro não é a negação de um ‘eu’ com o qual ele se relaciona. Pensar o outro é pensá-lo infinitamente outro ou diferente, através de uma concepção do infinito não representativa, que não seja a negação de um finito, mas uma positividade pura. Esse outro é, então, multiplicidade que não se fecha em uma totalidade, em um Mesmo. Contudo, essa positividade é transcendente. Quer dizer, ela escapa da nossa possibilidade de apreensão. E isto justamente porque extrapola o registro representativo. Do ponto de vista da representação, ele comporta certa ausência, uma resistência à fenomenalização.

Sozinho, o outro, o inteiramente-outro, pode manifestar-se como ele é, antes da verdade comum, numa certa não-manifestação e numa certa ausência. Só dele podemos dizer que seu fenômeno é uma certa não fenomenalidade, que sua presença é uma certa ausência. Não ausência pura e simples, pois a lógica com isso voltaria a ganhar terreno, mas uma certa ausência. (Derrida, 2014, p.129)

O outro é transcendente, mas não é negação. Na verdade, a negatividade jamais tem relação com o outro. (Derrida, 2014, p.134.) Aqui podemos entrever uma posição anti-hegeliana de Lévinas, uma crítica à negatividade, que, por outras vias, guarda algo em comum com o pensamento de Deleuze, assim como no caso da crítica à representação. O encontro com outro não se dá por aquilo que estritamente entendemos como relação, talvez seja uma ‘relação sem relação’, nem presença nem ausência pura, instauração de uma distância não franqueável. Vê-se já que o discurso filosófico encontra dificuldade para relatar ou mesmo pensar o que *seria* esse outro. Ele não é conceitualizável, reconhecível, e por isso desafia um pensamento que se volta ao ser e aos entes. Há algo de não ‘entificável’ no outro. “O que escapa ao conceito como poder não é, portanto, a existência em geral, mas a existência de outrem, E inicialmente porque não há, apesar das aparências, conceito de outrem.” (Derrida, 2014, p.149.) Contra a ideia de um objeto, de algo fora de nós, que poderia, como fenômeno, ser pensado a partir de uma intuição que determina a sua presença no espaço, Lévinas fala de um exterior absoluto. Procura-se pensar uma

exterioridade que não signifique espacialidade. “Lévinas pretende aí mostrar que a verdadeira exterioridade não é espacial, que há uma exterioridade absoluta, infinita – a do Outro – que não é espacial, pois o espaço é o lugar do Mesmo” (Derrida, 2014, p.159). Derrida atentar-se-á para o fato de haver utilização especial do termo ‘exterioridade’ em *Totalidade e Infinito* e um descarte desse mesmo termo após essa obra. E aqui começa, propriamente, a crítica realizada pelo autor de *Violência e Metafísica*.

Há algo no projeto de Lévinas que o torna impossível. Ele procura utilizar como ferramenta a linguagem da conceitualidade tradicional para destruí-la. Ele se serve de conceitos tradicionais, do discurso filosófico milenar, para destruí-los ao mostrar que eles são incapazes de dizer precisamente o que se pretende pensar – o Outro. A alteridade do outro é impensável. Entretanto, somente por um recurso que utilize as palavras da tradição no momento mesmo em que se adverte sobre a sua imprecisão e insuficiência tem lugar o exercício de pensamento levinasiano. Sem se recorrer ao ‘espaço’ não se poderia nem mesmo “abrir a linguagem”, “falar de uma exterioridade verdadeira ou falsa.” De acordo com Derrida:

Podemos, pois, usando dele, usar as palavras da tradição, esfregá-las como a uma velha moeda safada e desvalorizada, podemos dizer que a verdadeira exterioridade é a não-exterioridade sem ser interioridade, podemos escrever por riscos e riscos de riscos: e risco escreve, ele ainda desenha no espaço. [...] Em vão tentaríamos, para privá-la da exterioridade e da interioridade, para privá-la da privação, esquecer as palavras ‘dentro’, ‘fora’, ‘exterior’, ‘interior’ etc., colocá-las fora do jogo por decreto [...] Pois os significados que se irradiam a partir do Dentro-Fora, da Luz-noite etc., não residem apenas nas palavras proscritas; alojam-se, em pessoa ou por procuração, no cerne da própria conceitualidade. (Derrida, 204, p.160)

A tentativa levinasiana de ‘sair’ do horizonte conceitual da ontologia ou destruí-lo não consegue isso fazer sem que carregue consigo aquilo que queria excluir. Não se pode simplesmente apagar o sentido das noções às quais se recorre. Algo dele deve se fazer valer para que se consiga construir o discurso que se pretende. O problema é que, adotando essas noções mesmo para negá-las, é toda uma trama de referências e sentidos que se imiscuem naquilo que se pretendia pensar exclusiva ou puramente. É impossível excluir a ontologia e os seus conceitos ao servir-se deles. Para se falar da transcendência é necessário pensar certa espacialidade do ‘para além’, para se falar da não espacialidade da exterioridade pura, só se faz a ‘espacializando’. De tal forma que o que sentido do infinito positivo e da exterioridade do Outro se contamine pela espacialidade e pela negatividade. Isso acontece porque a linguagem não nos fornece nunca palavras com um sentido puro, de todo controlável. A estrutura da linguagem é metafórica, toda palavra carrega consigo

sentidos que não o visado no momento da sua utilização. Por isso, podemos insistir na equivocidade estrutural que impede a “propriedade” absoluta de um nome.

Como no caso da crítica a Foucault, cai-se na armadilha de pretender dizer algo que excede um discurso (da razão ou da metafísica) por esse próprio discurso. Trata-se aqui de movimentos muito válidos, até mesmo necessários, para o exercício do pensamento, mas tem que se ter em vista a sua impossibilidade e sua impureza. Algo semelhante se dá com o esforço de Artaud para pensar o teatro para além da representação clássica. Em *O Teatro da Crueldade e o Fechamento da Representação*, Derrida trata das condições vislumbradas por Artaud para que haja um teatro da crueldade. Afirma-se que é preciso que esse teatro nasça, ele está para nascer. Nos encontramos em sua véspera. Contudo, enquanto houver a representação clássica, o texto de um autor-Deus comandando a cena, ele restará impossível. Para que haja teatro da crueldade a “teatralidade tem de atravessar e restaurar totalmente a ‘existência’ e a ‘carne’ em sua singularidade irrepetível. Artaud considera-se despojado, desapropriado de seu corpo pelo deus ladrão. Deve-se retomá-lo, renascer ou despertar. O teatro também perdeu o seu ‘próprio’, a sua ‘essência’ ao nascer. Afastou-se o teatro da vida, da intensidade irrepresentável de sua realização. O teatro tem de se igualar à vida, não mais imitar, representar as intenções de um autor. “O palco é teológico enquanto for dominado pela palavra, por uma vontade de palavra, pelo objetivo de um logos primeiro que, não pertencendo ao lugar teatral, governa-o à distância.” (Derrida, 2014, p.343)

É a metafísica ocidental que está aqui em questão. A compreensão aristotélica da *mimesis* diz já a essência da destruição da cena teatral. É preciso realizar uma encenação pura onde o discurso não a comande como que de fora. “Reconstituir a cena, encenar finalmente e destruir a tirania do texto é portanto um único e mesmo gesto” (Derrida A, 2014, p.345). O teatro clássico desnaturou, traiu, perverteu a verdade corpórea da cena. O texto acorrenta o teatro, como que querendo apagar o que nele é vida, corpo. O teatro proposto por Artaud, teatro que se quer originário, deve cometer o parricídio contra Deus, libertar-se do texto de um autor destacado do momento da cena. Ela já “não virá repetir um presente, re-presentar um presente que estaria noutro lugar e antes dela, cuja plenitude seria mais velha do que ela, ausente de cena e podendo de direito passar sem ela: presença a si do Logos absoluto, presente vivo de Deus” (Derrida, 2014, p.346, grifo do autor). Derrida mostra-nos que, por reivindicar a pura origem contra o texto enquanto representação, Artaud encontra Platão como que pelo seu inverso: “Platão critica a escritura como corpo. Artaud, como o apagamento do corpo, do gesto vivo que se ocorre uma vez.” (Derrida, 2014, p.361) Em nome de uma representação originária, ou melhor, da encenação pura deve-se eliminar a pretensão de usar a palavra enquanto ordem, a escritura fonética sendo

um exemplo disso. Volta-se à sonoridade, à carne da palavra, ao grito, tudo o que não se deixa reduzir à ordem conceitual em sua generalidade e repetibilidade. No teatro da crueldade, o gesto e a palavra ainda não estão separados pela lógica da representação.

Derrida enfatiza que, mergulhando no sem-fundo do universo corpóreo, Artaud quer extirpar a repetição. É a idealidade que sustenta a possibilidade de repetição, o corpo puro não se repete nunca. Na inversão da metafísica requerida pelo dramaturgo, a pura presença é a manifestação da diferença. “Neste sentido, o teatro da crueldade seria a arte da diferença e do gasto sem economia, sem reserva, sem retorno, sem história. Presença pura como diferença pura” (Derrida, 2014, p.362). E é com relação a essa expectativa de presença pura que tocamos o ponto da crítica derridiana à metafísica. Derrida afirma que “Artaud sabia que o teatro da crueldade não começa nem se realiza na pureza da presença simples, mas já na representação, [...] no conflito das forças que não pôde ser uma origem simples” (Derrida, 2014, p.362). Apesar da sua insistência na necessidade da encenação pura, ele sabia “melhor que ninguém” a impossibilidade de sua proposta. Permaneceremos sempre na véspera do teatro da crueldade, esbarrando no limite de uma “representação que não seja representação” (Derrida, 2014, p.362). A impossibilidade do teatro puro dá-se porque, tal qual acontece com a escritura, se começa sempre pela reprodução ou pela repetição. “A presença, para ser presença e presença a si, começou sempre a representar-se, já sempre a ser iniciada. [...] Inicia-se no seu próprio comentário e acompanha-se com a sua própria representação. No que se apaga e confirma a lei transgredida” (Derrida, 2014, p.363). Tal como no caso de Foucault e Lévinas, aqui mostra-se a contaminação originária por aquilo que se queria evitar. Em todos os casos isto ocorre porque é dentro do próprio discurso representativo, racional ou ontológico que se sonha com um fora intangível, pura diferença. Ora, mas Derrida não procura também pensar uma diferença irreduzível à ordem conceitual? Sim, mas acreditamos que o modo como isso é feito, através da assunção de uma contaminação constitutiva, investindo mesmo no pensamento dessa contaminação, é o que talvez aponte um outro estilo ou gesto para deslocar a metafísica. *O Teatro da Crueldade e o Fechamento da Representação* finda com uma passagem que, estranhamente, talvez nos ajude a uma aproximação/distanciamento do gesto deleuziano. Ei-la:

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. [...] 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. (Derrida, 2014, p.365, grifo do autor)

Deleuze trata a questão da presença, ou, melhor da expectativa de se pensar uma identidade como presença a si, como fruto das pretensões de uma imagem do pensamento dogmática ou representativa. Derrida encontra as condições de um questionamento da metafísica da presença na valorização da escritura, ou da representação enquanto termo depreciado, subordinado à noção de presença no pensamento metafísico. O poder perverso da escritura inverteria primeiramente o polo da oposição escrita/fala, presença/representação, original/derivado. Tornada ‘originária’, ela daria a pensar o deslocamento do modelo que estrutura as oposições metafísicas. A passagem logo acima citada nos dá a chance de pensar um retorno ou uma repetição diferencial no fechamento da representação. Ao se fechar sobre ‘si mesma’, a repetição expulsa a possibilidade de haver uma presença primeira, uma identidade ou origem que dê início ao jogo de diferenças. Pensar esse fechamento é fundamental para entender que o que se repete é a diferença, desfazendo a expectativa de voltar-se ao ponto de origem, à identidade a si. A identidade é centrifugada pela repetição da diferença. Essa repetição faz com que o repetido, ao acontecer, não seja aquilo que se percebeu que ele era antes da repetição.

A ideia de que só a diferença repete é, como nos lembra Haddock-Lobo, a forma sessentista francesa de repetir ou herdar, e só se herda repetindo, a noção de eterno retorno em Nietzsche. (Haddock-Lobo, 2008, p.158) Derrida nos fala desse círculo tortuoso que se escreve como uma elipse. Se escrever “é ter a paixão da origem”, o que afeta essa paixão “não é a origem, mas o que faz as suas vezes; também não é o contrário da origem. Não é a ausência em lugar da presença, mas um rasto que substitui uma presença que jamais esteve presente, uma origem pela qual nada começou.” (Derrida, 2014, p.428) Essa origem, afirma o autor, também pode ser entendida “pela via do genitivo subjetivo. É a própria origem que é apaixonada, passiva e suscetível de ser escrita.” (Derrida, 201, p.429) A repetição originária que faz da escrita origem também faz da origem escrita, nessa ambivalência, a origem atua: “Repetida, a mesma linha já não é exatamente a mesma, a curva já não tem exatamente o mesmo centro, a *origem atuou*.” (Derrida, 2014, p.429, grifo do autor)

Essa descrição da origem escrita remete-nos aos efeitos do simulacro, que tanto interessa a Deleuze mas também a Derrida. Só o simulacro pode fazer-se de origem. O poder subversivo do simulacro quando tornado ele mesmo repetição, destrona a hierarquia do ser, arrasando com a estrutura modelo/cópia. Essa realização é a do eterno retorno para Deleuze. Quanto à ideia de que o eterno retorno é o da diferença, podemos dizer que os nossos dois autores estão alinhados. Contudo, para o de *Diferença e Repetição*, a radicaliza-

ção da representação enquanto repetição não diz o retorno da diferença. A representação embarreira a experiência da verdadeira repetição, a repetição para si mesma. Acreditamos que essa distinção definitiva entre representação e repetição está ligada à maneira com a qual Deleuze convictamente faz filosofia. É necessário para ele estabelecer ‘espaços’ antagônicos, crivos ou cortes bem definidos, distinções filosoficamente operantes para se pensar a diferença em sua pureza. Para Derrida, o pensamento de uma contaminação originária impede a projeção de uma divisão entre transcendental e empírico que permita um afastamento conceitual inequívoco entre diferença e representação.

Considerações finais

Não podemos ignorar que, pertencendo ao que se convém chamar de uma mesma ‘geração’ de pensadores de língua francesa, Derrida e Deleuze carregam também uma herança em comum; e há mesmo certa afinidade nos gestos com os quais a respondem. Não obstante, não nos equivoquemos, as maneiras como os dois chegam a perverter os textos com os quais trabalham revelam procedimentos e intenções distintas. A desconstrução derridiana não pensa a filosofia como criação de conceitos, e a construção conceitual deleuziana não procura exatamente responder a uma herança. Foi fundamental para nós a utilização das leituras que os dois realizam da filosofia de Platão para entrevermos – no que poderia ser tomada como uma operação nietzschiana, presente de modo distinto tanto na obra de Derrida quanto na de Deleuze – a distância que separa a realização da crítica ao pensamento metafísico presente nas duas obras. Nietzsche parece-nos uma referência incontornável para decifrarmos os modos utilizados por Derrida e Deleuze para questionar a pertinência dos dualismos metafísicos. Entendida como oposição dicotômica de valores, a metafísica é contestada a partir de sua subversão, no caso de Deleuze, e de seu deslocamento, em Derrida.

Para Deleuze, subverter o platonismo enquanto modelo dos dualismos metafísicos é dirigir-se à dimensão não representativa em todo o pensamento, isto significa compreendê-lo como criação e acontecimento e não o medir pela sua capacidade de reconhecimento de objetos. Já para Derrida, o desejo de alçar o pensamento para além da representação deve ter o cuidado de não ratificar aquilo mesmo que ele procura combater, isto é, a busca metafísica pela pureza e pela propriedade que sustentam a lógica do mesmo, do uno e do idêntico. É nesse sentido que Derrida, em *A Besta e o Soberano*, chega a dizer que a queixa realizada por Deleuze e Guattari com relação ao trabalho de impedimento ou bloqueio que a psicanálise exerce com relação à possibilidade da conquista de um nome próprio por parte do ‘homem dos lobos’ não está longe de lembrar o lamento de Artaud pelo roubo

de seu próprio. (Derrida, 2016, p.210)

Em Derrida, a valorização da representação como potência desconstrutiva da ordem geral da metafísica da presença nos mostra como, do ‘interior’ do próprio discurso metafísico, a partir dos recursos que ele nos oferece, é possível pensar o acontecimento de um deslocamento que perturba o funcionamento das dicotomias tradicionais da filosofia. Junto da fase de inversão, esse deslocamento não nos mostra uma outra ordem, um lugar não metafísico, mas já habita as brechas da linguagem (metafísica) que nos forma. Tal qual diz de Artaud, que sabia não poder escapar de todo do poder da representação, Derrida afirma que Nietzsche – o filósofo que nos recomenda uma dança da pena, aquele que profere que os pensamentos somente têm valor quando nos ocorrem ao andar – também já “adivinhou que o escritor jamais estaria de pé, que a escritura é em primeiro lugar e para sempre algo sobre o que nos debruçamos. (Derrida, 2014, p.40)

Bibliografia

- DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. Tradução dos textos em apêndice: Lia de Oliveira Guarino e Fernando Fagundes Ribeiro. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles.. **Crítica e Clínica**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, Gilles.. **Diferença e Repetição**. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles.. **Lógica do Sentido**. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia II Vol. 1**. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DERRIDA, Jacques. **A Besta e o Soberano (Seminário): Vol I (2001-2002)**. Tradução: Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- DERRIDA, Jacques. **Chaque Fois Unique La Fin du Monde**. Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- DERRIDA, Jacques. **De que Amanhã**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão**. Tradução: Rogério da Costa. São Paulo:

Iluminuras, 2015.

DERRIDA, Jacques. **Khôra**. Tradução: Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995.

DERRIDA, Jacques. **Learning to Live Finally – The Last Interview**. Tradução do francês para o inglês: Pascalle Anne Brault e Michael Naas. Hoboken, New Jersey: Melville House Publishing, 2007.

DERRIDA, Jacques. **Nietzsche e a Máquina**. Tradução: Guilherme Cadaval e Rafael Haddock-Lobo. Revista *Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.9 n° 2, p. 94-134, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.59488/tragica.v9i2.26778>. Acesso em: 04 maio. 2024.

DERRIDA, Jacques. **Others are Secret Because They Are Other**. In: *Paper Machine*. Tradução para o inglês: Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o Labirinto de Inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PLATÃO. **Fedro, ou da Beleza**. Tradução: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1997.

PLATÃO. **Diálogos (O Banquete, Fédon, Sofista, Político)**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1972.