

REVISTA ÍTACA

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

**DERRIDA HOJE:
PERSPECTIVAS DA
DESCONSTRUÇÃO
VOL. II**

ISSN 1679 - 6799

Nº 41, 2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO



Reitor
Roberto Medronho

Vice-Reitora
Cássia Turci

Diretor
Prof. Dr. Fernando Santoro

Vice-Diretora
Profa. Dra. Beatriz Bissio

**Chefe do Departamento
de Filosofia**
Prof. William Mattioli

**Coordenadora do
PPGF/UFRJ**
Profa. Carla Francalanci

**Vice-Coordenador do
PPGF/UFRJ**
Prof. Henrique Fortuna Cairus



REVISTA ÍTACA | EQUIPE EDITORIAL

Editoria Geral

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Quésia Olanda (PPGF/UFRJ)

Organização do Dossiê

Martha Bernardo (PPGF/UFRJ)

Capa

Larissa Medeiros (PPGF/UFRJ)
Quésia Olanda (PPGF/UFRJ)

Editoria de Layout

Beatriz Zampieri (PPGF/UFRJ)
Larissa Medeiros (PPGF/UFRJ)
Quésia Olanda (PPGF/UFRJ)

Editoria de Seção

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Carla Regina dos Santos Rocha
(PPGF/UFRJ)
Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Pâmela Bueno Costa (PPGF/UFRJ)
Viviane Veloso Pereira Rodegheri
(PPGF/UFRJ)

Conselho Editorial

Bruno Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Cello Latini Pfeil (PPGF/UFRJ)
Martha Bernardo (PPGF/UFRJ)
Viviane Veloso Pereira
Rodegheri (PPGF/UFRJ)
Pâmela Bueno Costa (PPGF/
UFRJ)

Comissão Editorial

Juliana Aggio (UFBA)
Ernani Chaves (UFPA)
Carla Rodrigues (UFRJ)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

REVISTA ÍTACA | UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

ISSN 1679-6799

Disponível na internet: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca>

Secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia

A/C Comissão Editorial da ÍTACA

Largo de São Francisco de Paula, 1 sala 310 - Centro

Rio de Janeiro - RJ CEP: 20051-070

E-mail: revistaitacappgf@gmail.com

SUMÁRIO

- 5** EDITORIAL
Martha Bernardo
- 9** A DESCONSTRUÇÃO. UM PENSAMENTO PARA AS LUZES DE UM
"MUNDO" POR VIR
Fernanda Bernardo
- 35** ISSO QUE PERMANECE IRREDUTÍVEL NO TRABALHO DE LUTO E NA
TAREFA DE TRADUÇÃO
Carla Rodrigues
- 55** ENTRE PASSOS: JACQUES DERRIDA E HÉLÈNE CIXOUS
Danielle Magalhães
- 65** ESPECTROS DE JACQUES DERRIDA NO FILME "ORLANDO – MINHA
BIOGRAFIA POLÍTICA" DE PAUL PRECIADO
Martha Bernardo
- 87** EXPROPRIAÇÃO DO FEMININO: UMA NOVA MANEIRA DE HABITAR
Mariana Di Stella Piazzolla
- 105** LINGUAGENS DE RESISTÊNCIA X METAFÍSICA DA PRESENÇA
Davi Santos da Silva
- 123** A VERDADE E A IM-POSSIBILIDADE DE CONTAR/DESENHAR O
ACONTECIMENTO
Marinazia Cordeiro Pinto
- 147** JUEGO, TEXTO, Y DECONSTRUCCIÓN: UN ANÁLISIS DE LA FRASE
"AHORA NO" EN ANTE LA LEY DE KAFKA Y LA AUSENCIA DE VOZ EN EL
VIDEOJUEGO "GRIS"
Juliana Bueno Acuña
- 161** UMA NOTA PARA ALGUM VESTÍGIO DA ESCRITURA
Lucas Roberto

- 175** O QUE QUER E O QUE PODE UMA ESPECTROCRÍTICA (NUM PASSEIO POR GRANDE SERTÃO: VEREDAS)
Ravel Giordano Paz
- 199** DERRIDA E LISPECTOR: AS METONÍMIAS DO COMER BEM
Adriano Negris e Pâmela Bueno Costa
- 227** O AUTO QUE SE FEZ OTO: ESCREVENDO DE OUVIDO A PARTIR DE NIETZSCHE, DERRIDA E LISPECTOR
Quésia Olanda
- 241** NOTAS SOBRE O PROBLEMA DA GÊNESE E DA ESTRUTURA: O JOVEM DERRIDA LEITOR DE HUSSERL
Jonas Mur
- 269** EM TORNO DA REPRESENTAÇÃO: ENTRE AS DIFERENÇAS DE DERRIDA E DELEUZE
Luã Sarcinelli Santos
- 299** INTRODUÇÃO À GRAMATOLOGIA DE JACQUES DERRIDA
Judith Butler
Tradução: Fernanda Miguens

É com enorme satisfação que apresentamos ao público o *Dossiê Derrida volume 2*, que reúne trabalhos a partir de e com Derrida. Em homenagem à sua vida e ao seu pensamento – que nos brindam com um idioma singular em filosofia, o idioma da desconstrução – dedicamos esse trabalho coletivo, feito por muitas mãos, à memória dos vinte anos de sua morte.

Encontramo-nos, no entanto, passadas essas duas décadas, de 2004 a 2024, no ponto em que a memória enlutada dá lugar ao desejo de invenção do outro. Os espectros de Derrida, tão múltiplos, atravessam as várias linhas e entre-linhas que seguem, habitando de muitos modos o ato de pensar que preside a escrita dos presentes artigos, tornando o próprio Derrida (como se houvesse um próprio) um outro, um outro-de-si, cujos tentáculos vêm assombrar o aqui-agora e nos dar a pensar o devir do mundo a partir das trilhas e picadas lançadas por ele, projetando-nos já em um porvir.

É por isso que, os trabalhos aqui reunidos, unem-se não somente pela unidade dispersa de um Dossiê, mas pelo esforço de atualização do pensamento de Derrida, pela tentativa de manter o dinamismo tão característico da desconstrução em fogo vivo, em vez de repetir esterilmente um legado que se quis além de qualquer cristalização na forma de um método ou de uma doutrina. Por isso, aderiu-se como pressuposto a divergência entre os pontos de vista aqui apresentados, considerando que sua convergência em um sentido único empobreceria justamente a riqueza das possibilidades de apreensão do pensamento derridiano no que ele nos *dá a pensar*.

Inauguramos o volume com a resposta de Fernanda Bernardo que lançamos à convocatória ao *Dossiê Derrida*, sobre as perspectivas e os legados da desconstrução hoje. Em seu artigo, *A desconstrução. Um pensamento para as luzes de um “mundo” por vir*, a filósofa propõe que a desconstrução seja lida como um idioma filosófico e como um pensamento que imanta e se engaja em uma possibilidade mais justa do porvir. Em seguida, temos o artigo *Isso que permanece irreduzível no trabalho de luto e na tarefa de tradução*, de Carla Rodrigues, que aborda a questão da perda do original no trabalho de tradução, fazendo dela um trabalho de luto, para o que a autora releva a relação entre Derrida e Walter Benjamin, entre outros, bem como uma série de dificuldades que envolvem a tradução de *quasi*-conceitos derridia-

nos, notadamente para o português.

Apresentamos também quatro artigos que abordam as relações entre Derrida e as questões de gênero. Danielle Magalhães expõe a questão da diferença sexual no artigo *Entre passos: Jacques Derrida e Hélène Cixous*, trazendo a reflexão do filósofo sobre a mulher não a partir do masculino ou do imperativo da falta, mas como um “dar-se-para” e o feminino como qualquer coisa que não se deixa conquistar, exigindo uma outra perspectiva da ideia de apropriação da verdade. Meu artigo, *Espectros de Derrida no filme “Orlando – minha biografia política” de Paul Preciado*, pretende fazer uma aproximação entre a desconstrução das dicotomias de gênero na película mencionada e a desconstrução do falocentrismo em Derrida, apontando pontos de convergência entre os dois pensadores para pensar além dos dualismos e binarismos presentes não apenas nas questões de gênero mas nas produções conceituais. Também dedicando-se à questão do gênero e do falocentrismo, Mariana Stella Piazzolla aborda detidamente, no texto *Expropriação do feminino: uma nova maneira de habitar*, a questão do feminino em Derrida, a partir de sua relação com a ética levinasiana, mostrando os deslocamentos operados pelo desconstrutor que resultam em sua concepção singular do feminino, em que se ressalta a temática da expropriação. Ainda no que diz respeito aos problemas de gênero, Davi Santos propõe pensar conjuntamente, em *Linguagens de resistência x metafísica da presença*, a construção de linguagens de resistência pela comunidade LGBTQIA+ e a desconstrução da metafísica da presença, particularmente do sujeito masculino cisgênero e da cisheteronormatividade que a informa, apontando para o aspecto inventivo e político da desconstrução.

No que se refere às relações entre Derrida e a estética, tomada em sentido amplo e associada a uma série de quase-conceitos, segue o artigo *A verdade e a impossibilidade de contar/desenhar o acontecimento*, de Marinazia Cordeiro Pinto, que parte da ideia de Derrida de um engeuecimento que presidiria o ato de desenhar para questionar-se se a linguagem pode captar o real e em que medida ela pode contar o acontecimento. Já Juliana Bueno Acuña, em *Juego, texto y deconstrucción: un análisis de la frase “ahora no” en ante la ley de Kafka y la ausencia de voz en el videojuego “Gris”*, discute uma possível articulação entre a desconstrução e o jogo “Gris”, a partir de uma retomada da ludicidade do jogo em Platão e sua suposta presença na concepção de jogo em Derrida.

Retomando noções fundamentais para o pensamento derridiano, *Uma nota de algum vestígio de escritura*, de Lucas Roberto, traz a questão da escritura, para além da metafísica da presença e da tradição logocêntrica, pensando-a em sua articulação com *quasi*-conceitos como os de *différance* e rastro, mostrando sua importância para o idioma da desconstrução.

Caminhando pelos interstícios entre literatura e filosofia, Ravel Paz em *O que quer e o*

que pode uma espectrocrítica (num passeio por *Grande Sertão: Veredas*) apoia-se no que ele denomina uma espectrocrítica, extraída da análise derridiana de *Hamlet*, em *Espectros de Marx*, para propor uma releitura de *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, extraindo do romance elementos que lhe parecem não apenas fundamentais, mas em jogo com as propostas de Derrida no livro mencionado. Percorrendo também as relações entre Derrida e a literatura, Adriano Negris e Pâmela Costa Bueno, em *Derrida e Lispector: as metonímias do comer bem*, se dedicam à questão do sujeito em Derrida, mostrando que com a desconstrução não se trata de uma liquidação do sujeito, mas do seu deslocamento, para cuja compreensão a obra de Clarice Lispector fornece, segundo os autores, uma perspectiva importante e em diálogo com o pensamento derridiano. Ainda nessa via, Quésia Olanda desenvolve, em *O auto que se fez oto: escrevendo de ouvido a partir de Nietzsche, Derrida e Lispector*, um entrelaçamento entre esses autores a partir da ideia de uma escrita de ouvido, uma escrita atravessada pelo outro, por vários corpos e multidões, que não apenas deslocam a suposta neutralidade filosófica, como transformam a própria compreensão do que se compreende por autobiografia e subjetividade.

Na sequência, Jonas Mur, em *Notas sobre o problema da gênese e da estrutura: o jovem Derrida leitor de Husserl*, apresenta uma análise detalhada da recepção de Husserl nos primeiros escritos de Derrida, notadamente em *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*, mostrando a importância da fenomenologia husserliana para a construção de problemáticas que percorrerão o pensamento desconstrutivo. *Em torno da representação: entre as diferenças de Derrida e Deleuze*, de Luã Sarcinelli Santos, como aponta o título, sugere pontos de aproximação e distanciamento entre os dois filósofos, lidos através de uma crítica ao platonismo e ao primado da representação, tendo como interlocutor comum Nietzsche e como operador a noção de diferença.

Finalmente, temos a tradução, feita por Fernanda Miguens, da *Introdução* de Judith Butler à edição de 2016 da *Gramatologia* de Derrida revisitada por Gayatri Spivak. Nesse texto, Butler reflete, à luz da desconstrução e de seu próprio pensamento, sobre os problemas da tarefa de tradução, e como esta desloca, entre outros, os pressupostos ontológicos que regiriam o binarismo entre o original e a cópia, exigindo uma outra lógica de apreensão.

Deixamos aqui nossos agradecimentos a todos aqueles que participaram da feitura deste volume e desejamos a todos boa leitura!



A DESCONSTRUÇÃO. UM PENSAMENTO PARA AS LUZES DE UM “MUNDO” POR VIR

Fernanda Bernardo¹

RESUMO

À pergunta que nos é endereçada pela intenção subjacente à homenagem admirativa e vigilante deste volume, que pretende assinalar os 20 anos da morte de Jacques Derrida – “*quais são hoje as perspectivas da desconstrução? Quais são os legados da desconstrução para pensar o presente?*” –, este breve artigo tenta responder dizendo e advogando que a Desconstrução é o nome de um *pensamento* que, no contexto da História da Filosofia, designa um *idioma filosófico* de cariz meta-onto-fenomeno-lógico e meta-onto-antropo-lógico portador da Luz para a urgência extrema da necessidade de um novo “mundo” de Luzes por vir.

PALAVRAS-CHAVE

Derrida, Desconstrução, Idioma, Pensamento, Hospitalidade, Ética, Luzes

RÉSUMÉ

À la question qui nous est adressée par l'intention qui sous-tend l'hommage admiratif et vigilant de ce volume qui entend marquer le 20^e anniversaire de la mort de Jacques Derrida – « *quelles sont les perspectives de la déconstruction aujourd'hui ? Quels sont les héritages de la déconstruction pour penser le présent ?* » –, ce bref article essaie de répondre en disant et en défendant que la *Déconstruction* est le nom d'une *pensée* qui, dans le contexte de l'Histoire de la Philosophie, désigne un *idiome philosophique* à l'allure méta-onto-phénoméno-logique et méta-onto-anthropo-logique porteur de la Lumière pour l'extrême urgence du besoin d'un nouveau « monde » des Lumières à venir.

MOTS-CLÉS

Derrida, Déconstruction, Idiome, Pensée, Hospitalité, Éthique, Lumières.

¹ Filosoficamente posicionada na Desconstrução, Fernanda Bernardo é professora de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e tradutora de Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Emmanuel Levinas e Hélène Cixous.

1. A Desconstrução – um idioma de pensamento filosófico

“*La philosophie est liée à jamais à des idiomes*”

Jacques Derrida, *Le goût du secret*, p. 17

“*J’essaie de penser la possibilité de l’impossible*”

Jacques Derrida, *Sur le don*, p. 196

(...) “*quais são hoje as perspectivas da desconstrução? Quais são os legados da desconstrução para pensar o presente?*”, é-nos perguntado. Tentativa de *uma* resposta...

A Desconstrução – que, como um *nome próprio* com as vicissitudes¹ que, inevitavelmente, lhe são inerentes, eu maiúsculo, tal como maiúsculo os nomes Fenomenologia, Hermenêutica, Existencialismo’s ou Estruturalismo’s e etc. quando, muito simplesmente, pretendo referir-me a estes idiomas do *corpus* filosófico –, a Desconstrução, dizia, é, para mim, o nome de um *pensamento* que, no contexto da História da Filosofia, pretende designar um *idioma filosófico*. Um novíssimo *idioma filosófico* porque, se é certo o *idioma* estar sempre do lado da singularidade² e, portanto, do lado da intraduzibilidade, do segredo e da resistência³, “a Filosofia está para sempre ligada a idiomas.”⁴ Explicitemos.

Sendo embora sem idade – no sentido em que é ditada e magnetizada pela *véspera* absoluta do grande texto da ocidentalidade filosófico-cultural –, *desde sempre* há já desconstrução a operar⁵: *desde sempre*, isto é, e como Derrida o refere, desde o primeiro raio de luz, desde o primeiro gesto, desde a primeira letra, desde o primeiro *rastro* que terá inaugurado o porvir desta *véspera* absoluta: uma *véspera*, um *passado absoluto* que é um *in-finito porvir*. Uma *véspera* fecunda e alimentícia que, no reiterado e proclamado dizer do filósofo, nunca se faz dia, isto é, nunca se torna um amanhã-presente (“*C’est pas demain la veille!*”⁶), configurando

1 Indissociável da problemática da *arqui-escrita* e, portanto, do *graphein*, da *marca* ou do *rastro* [*trace*] em geral na sua condição de apagamento ou de obliteração e de divisão da *origem* (plena), da *presença* e do *próprio*, a questão do *nome* e do *nome próprio* percorre toda a obra derridiana – para além de *De la Grammatologie* (1967), de *Signéponge* (1983), de *Otobiographies* (1984), de “Comment ne pas parler. *Dénégation*» (1986), de «Sur le don» (in J.-L. Marion, *Figures de Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 194-195) e de *Le goût du secret*, *op. cit.*, p. 79-82; 97-99, veja-se, nomeadamente, a trilogia constituída por *Passions* (1993), *Sauf le nom* (1993) e *Kbôra* (1993).

2 Como bem lembra Derrida, “De cada vez que devem inventar a vossa própria via, o vosso idioma, a resposta é idiomática.”, Derrida, *Moscon aller-retour*, *op. cit.*, p. 117.

3 Cf. Derrida, J., *Résistances – de la Psychanalyse*, *op. cit.*, p. 51.

4 Derrida, J. in Derrida, J., Ferraris, M., *Le goût du secret* (Paris: Hermann, 2018) 17.

5 Cf. Derrida, Jacques, *Passions* (Paris : Galilée, 1993), p. 85.

6 Note-se a insistência do sintagma na obra de J. Derrida. Cf. “Voyous”, *op.cit.*; p.160-161; “Un ver à soie”, p.67.

antes um eterno promissor “*futuro anterior*” [“*futur antérieur*”], não por acaso o tempo verbal da Desconstrução. Uma *véspera* que, designando a fonte da escatologia messiânica do tempo, é no entanto passível de assumir muitas outras designações – por exemplo, a de fora, a de limite/limiar, a de margem, a de silêncio ou a de segredo⁷ (*secretum – se-cernere / Geheimnis*) ... Um segredo no entanto sem segredo, um segredo “irreduzível, indestrutível, irreprimível”, precisará *Répondre – du secret* (2024); um segredo que, à semelhança de *Khôra* (do *Timeu*), uma “véspera sem idade” que será um dos quase-nomes históricos que o designará, permanecerá secreto, mudo, impassível, porque estranho e resistente à própria palavra, à história⁸ e à tradição. À própria civilização, na qual lavra a falha sísmica que subterraneamente a trabalha. Numa palavra, um segredo estranho e resistente ao aparecer – à onto-fenomenalidade.

Um segredo *ab-soluto* que terá cativado o gosto de Jacques Derrida⁹ e que ditou (e dita) a *paixão* da Desconstrução pela *différance* ou pela *alteridade ab-soluta* e, *ipso facto*, pela ininterrupta interrupção¹⁰ na sua condição de *separação ligante* – uma *paixão*, todavia, sem martírio, como o *terminus* de *Passions* (1993) faz questão de o sublinhar. Uma *paixão* que, para além de designar o registo heteronómico *deste pensamento*, designa também o seu perfil *meta-onto-fenomeno-lógico* e *meta-onto-teo-lógico*, designando a originariedade do luto e da tecnicidade. Digo bem, *deste pensamento*, o registo heteronómico *deste pensamento* – isto porque, sendo embora sem idade enquanto gesto, atitude, condição ou incondição, a verdade é que a Desconstrução designa, antes de mais, um *pensamento*, um *idioma de pensamento filosófico* ligado ao pensamento, à obra e ao nome de Jacques Derrida (1930-2004).

De facto, para além do extra-ordinário legado de uma obra imensa – uma obra que toca praticamente todos os registos dos saberes e cuja edição, estendendo-se¹¹ de 1962 a 2004, continua a surpreender-nos ainda pela edição em curso do corpo dos seus seminários, que nos trazem o rigor da palavra docente do filósofo até 2003 –, a Desconstrução

7 “A solidão, o outro nome do segredo [...], não é da consciência, nem do sujeito, nem do *Dasein* [...] não se deixa decifrar nem recobrir pela relação ao outro, pelo ser-com ou por qualquer forma de “laço social”. Mesmo se os possibilita, não lhes responde – ele é o que não responde. Nenhuma *responsiveness*. Chamar-se-á a isto a morte? A morte dada? A morte recebida? Não vejo razão para não chamar a isto vida, existência, rastro”, Derrida, J., “Sur le don” in J.-L. Marion, *Figures de Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 69-70.

8 Cf. Derrida, J. *Passions*, *op. cit.*, p. 61-62.

9 Que, muito explicitamente, o confessa: “Eu tenho o gosto do segredo”, Derrida, J. in Derrida, J., Ferraris, M., *Le goût du secret*, *op. cit.*, p. 72.

10 Lembremos que a Desconstrução derridiana se assume como um “Dar a ler a interrupção”, Derrida, J., “Circonfession”, *op. cit.*, p. 53

11 Embora redigido em 1954, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, apenas foi editado em 1990.

derridiana lega-nos, antes de mais, *um pensamento*: o dom do idioma de um *pensamento* que, dando-nos a re-pensar de novo e diferentemente o próprio *pensamento*, é, em si próprio, um apelo para, a cada instante, se pensar, re-pensando de novo e de outro modo: para *tudo* re-pensar, e para *tudo* re-pensar de novo e de outro modo – *tout autrement!* A Desconstrução é, antes de mais, sinónimo de re-pensar – é o direito que o pensamento se outorga a si mesmo para examinar, questionar e reelaborar todos os pressupostos e/ou pre-conceitos. Como Derrida já o referia em *Positions* (1967), desconstruir, “Desconstruir” a filosofia, nomeadamente, seria pensar a genealogia estruturada dos seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas ao mesmo tempo a partir de um certo fora por ela inqualificável, inominável ...”.

Razão pela qual, no deserto e no cinzentismo crescentes dos nossos dias essencialmente mobilizados pelo tecnológico e pela sloganização jornalística, tenho este *pensamento* – que, no contexto da História da Filosofia, tenho pelo mais radical, corajoso e pelo mais justo – por uma Luz não só para nos levar a pensar, a *bem* pensar o (dito) presente – ele que, justamente pela atenção a esta *véspera* que nunca se faz dia conjuga uma atitude de *vigília* e de resistência, também nos ensina a fazer a distinção¹² entre “agora” e “presente”, lembrando-nos, além disso, a irreparável e alimentícia disjunção do próprio instante-presente – sempre “*out of joint*” – , mas para as Luzes de um novo “mundo” de Luzes por vir¹³. Um *pensamento* que se me afigura a Luz necessária e justa para a urgência extrema da construção de um novo “mundo” de Luzes por vir – porque, como no já longínquo ano de 2003, em conversa, Derrida me disse um dia a caminho de Coimbra, há *mais de um* Iluminismo¹⁴. Há *mais de um* Iluminismo e nós precisamos, e com toda a urgência, de um outro, novo e diferente. A Desconstrução derridiana¹⁵ como desconstrução do *Logocentrismo* – isto é, da

12 “(...) a dissociação que se impõe é uma dissociação entre a singularidade do agora [*maintenant*] e a do presente [*présent*]. Há agora sem presente.”, Derrida, J. in Derrida, J., Ferraris, M., *Le goût du secret*, *op. cit.*, p. 18.

13 “Le “Monde” des Lumières à venir” é, lembramos, o título da segunda conferência que compõe *Voyous* (1993) – tr. Gonçalo Zagalo, Hugo Amaral, Fernanda Bernardo, *Vadios* (Coimbra: Palimage, 2009), 211 ss.

14 No seu discurso de agradecimento do *doutoramento honoris causa* recebido, em 1993, na Universidade de Pécs (Hungria), Derrida assume que foi sempre em nome desta tradição que trabalhou, em nome “daquilo a que chamaram, propriamente ou por metonímia, as *Luzes* [*Lumières*], a *Aufklärung*, o *Enlightenment*, o *Iluminismo* (coisas que não se deveriam reduzir, demasiado rapidamente, ao mesmo), as do séc. XVIII ou de outros séculos, as que o próprio séc. XVIII europeu desenvolveu ou desviou, aquelas de que precisamos e teremos ainda necessidade hoje e amanhã, mais do que nunca.”

15 Única, enquanto *idioma filosófico* ligado a um dado autor/pensador, não só *há mais de uma* Desconstrução (consoante os seus autores ou os seus signatários), mas, em si própria, isto é, num mesmo autor/pensador ela é também *mais de uma*, porque sempre também ligada à singularidade da *vez* a cuja injunção

centralidade do *Logos* como poder – é a *condição de possibilidade* e a *promessa* desse outro, novo e diferente, Iluminismo: um Iluminismo agora ditado por um *racionalismo incondicional* que arvora a distinção – bem como a hiper-radicalidade ou a hiperbolicidade – da *desconstrução* (como gesto de pensamento) relativamente à *crítica*, sempre ainda de feição e tessitura onto-lógicas, como a *Aufklärung* de recorte kantiano o atesta. Demarcando-a do domínio da razão manipuladora, calculadora, tanto quanto do linguisticismo (*Logo-fono-centrismo*), do irracionalismo e do niilismo, lembremos a importante passagem de *Voyous* (2003) que predica justamente a Desconstrução como um “*racionalismo incondicional*” – o *racionalismo* de uma *razão razoável* (distinta da *racional*) que tem em conta o incalculável, ou seja, a intempetividade e a surpresa do evento *do que vem* ou *de quem vem*; e um *racionalismo* que re-afirma a cada passo a vivacidade e a dignidade de um *pensamento livre*, que poder algum (estatal, teológico, económico, mediático, ...) logra intimidar e tolher.

Porque a desconstrução, se algo de tal existisse, permaneceria a meus olhos, antes de mais, um racionalismo incondicional que não renuncia nunca, precisamente em nome das Luzes por vir, no espaço por abrir de uma democracia por vir, a suspender de forma argumentada, discutida, racional, todas as condições, hipóteses, convenções e pressuposições, a criticar incondicionalmente todas as condicionalidades, incluindo as que ainda fundam a ideia crítica, a saber, a do *krinein*, da *krisis*, da decisão e do juízo binário ou dialéctico. (Derrida, 2003, p.251)

2. A Hospitalidade – “a pulsão ou o pulso” da Desconstrução

L’hospitalité, c’est un nom ou un exemple de la déconstruction.

Jacques Derrida, *Hospitalité, II*, p. 152.

Distinta da *crítica*, de recorte ainda ontológico, a Desconstrução não é também uma filosofia, um método, uma doutrina, uma disciplina ou um saber, como, aliás, reiteradamente Jacques Derrida¹⁶ o lembra, nomeadamente na sua “Lettre à un ami japonais”¹⁷ (1985) na qual é difícil não aperceber um eco de “D’un entretien de la parole. Entre un Japonais

responde: “Não há uma desconstrução. Há desconstruções”, precisa Derrida em *Moscou, aller-retour, op.cit.*, p. 125.

16 Cf. Derrida, «Et cetera...» in *Cahier de l’Herne Derrida, op. cit.*, p. 25.

17 Derrida, J., «Lettre à un ami japonais» in *Psyché, op. cit.*, p. 387-393. Carta na qual é difícil não aperceber um eco de “D’un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui demande» de Heidegger [in Heidegger, M. *Acheminement vers la parole*, tr. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier e F. Fédier (Paris: Gallimard, 1976) 85-140], onde, depois de dizer que “o homem se situa “na relação” (*im Bezug*) hermenêutica à duplicação originária, Heidegger pensa a atenção do pensamento à *partida/ despedida* (*der Abschied*) em termos de *atenção ao evento do que foi* e como *reunião do que durou* e que *permanece o Mesmo que o anuncia*, cf. *op. cit.*, p. 117-118 e 139-140.

et un qui demande” de Heidegger, onde o filósofo de *Sein und Zeit* (1927), a par de proclamar a digna *monstruosidade* do pensar¹⁸ pela atenção e relação cuidadosa à transcendência do ser, reafirma também a pulsão deste pensar para a *reunião* [*Versammlung*] e, portanto, para a polissemia – a Desconstrução derridiana é um *pensamento*: um *pensamento* dotado de pressupostos “teóricos” próprios – *um pensamento da experiência do próprio pensamento como evento*, isto é, como *o que acontece*¹⁹, *como justiça* e *como hospitalidade*.

A fim de tentar ultrapassar as, hoje em dia crescentemente frequentes, sínteses comparativas entre obras e/ou filósofos – do género, Derrida nesta obra fala disto ou daquilo, Derrida pensa esta problemática assim e Heidegger, por exemplo, pensa-a assim – , bem como as datações e a evolução cronológica das problemáticas – do género, a questão do político ou do perdão ou do... apenas surgiu nesta obra, etc. – assim penso eu a Desconstrução derridiana e assim gostaria de, embora muito sucintamente, a apresentar aqui, salientando a sua singularidade²⁰ – a sua singularidade como *idioma de pensamento filosófico*, precisamente, bem como a singularidade do seu *pensamento da hospitalidade* e das suas implicações no plano do (dito) subjetivo, do jurídico e do político, uma vez que, depois de, em *Force de Loi* (1994)²¹, Derrida ter muito explicitamente equacionado a (sua) Desconstrução à Justiça, à incondicionalidade e à indesconstructibilidade da Justiça na sua irreduzível distinção do Direito, no segundo volume do seu Seminário de 1996-1997, *Hospitalité* (2022)²², o filósofo equaciona-a também, e também muito explicitamente, à *hospitalidade*: trata-se de um seminário que nos dá Derrida a ler, a re-pensar e a *contra-assinar*

18 Cf. Heidegger, M., *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op.cit.*, p. 25-35.

19 “A desconstrução é o que acontece – é “o que acontece” ou é “quem chega”, a chegada do evento e a chegada do chegante.”, Derrida, J. “Fidélité à plus d’un” in *Cahiers Intersignes*, número 13 outono 1998, *Idiomes, Nationalités, Déconstructions* (Paris / Casablanca: ed. Toubkal/ ed. De l’Aube, 1998), p.261.

20 Salientar a sua *singularidade* e não, como estranhamente pretende Françoise Dastur, dar “uma visão global” da obra de Jacques Derrida, apesar, diz ainda Dastur, “da sua notável unidade temática – uma unidade que não se esperaria de todo do autor de *La Dissémination*.”, Dastur, F., “Liminaire. Derrida» in *Derrida, Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, Janvier-Mars 2007, p. 3. Entendemos que a compreensão da Desconstrução como *idioma de pensamento filosófico*, dotado de pressupostos próprios – os da *différance* – , evitaria a surpresa de Dastur relativamente à dita “notável unidade temática” da obra de Derrida e impedi-la-ia de fazer afirmações do género: “Para Derrida, que opõe de maneira radical a vida e a morte, a presença e a ausência, [...]”, *op. cit.*, p. 19. Vale talvez a pena lembrar as próprias palavras de Jacques Derrida na sua condição de desconstrutor/pensador da origem plena e, *ipso facto*, da presença e de todos os dualismos oposicionais e hierárquicos: “o que o tempo todo me preocupou é o heterogéneo, quer dizer, aquilo que nem sequer se opõe.”, Derrida, J., *Le goût du secret*, *op. cit.*, p. 42.

21 “*A desconstrução é a justiça*”, Derrida, J., *Força de Lei*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003)

22 Derrida, J., *Hospitalité, II, Séminaire (1996-1997)*, s/d Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf (Paris: Seuil, 2022).

Levinas, Emmanuel Levinas (1906-1995), que Derrida tem por um “grande pensador da hospitalidade”²³ – mais precisamente, por um pensador da “eticidade da ética”²⁴, isto é, da *condição de possibilidade* da ética, e por um pensador da *ética da hospitalidade*, na verdade da *ética como hospitalidade*²⁵, de cuja *incondicionalidade arqui-originária* ele nos dá *como que* a deduzir – é, na verdade, a própria palavra de Levinas: *déduire*²⁶ [deduzir] – um direito e uma política da hospitalidade, pensando audaciosamente “o direito para além da lei”²⁷ e “a política para além da política”²⁸ pensada e concebida no âmbito da estrita soberania do Estado-nação e da autoctonia, assim propondo também uma re-elaboração da singular relação existente, ou a dever existir, a desejavelmente dever existir, entre a ética (no sentido de meta-ética ou de hiper-ética, e não no sentido de ética filosófica ou sistemática), o direito e a política. Uma re-elaboração que dá também conta da *praxistividade* ou da performatividade não só deste *pensamento* – *um pensamento* que, como o filósofo o refere em “Le lieu dit: Strasbourg” (2004), se plasma numa *escrita pensante* que se configura na filosofia, na literatura, na poesia, na música, no teatro, nas artes visuais, na arquitetura, na política, e etc. –, mas também deste *pensamento da hospitalidade e como hospitalidade* e, por conseguinte, das suas implicações no domínio do instituído. *Hospitalidade* que, para além de configurar a atitude e a divisa da *Desconstrução como pensamento*, como *idioma de pensamento filosófico* ligado ao nome e à obra de Jacques Derrida, reveste *hoje* também, nesta inquietante véspera das eleições Europeias-2024, a incandescência de uma questão obsidiante – uma questão que, para além de retratar a dita União Europeia, não deixa de retratar também o modo da sua relação ao outro, expondo e denunciando criticamente aquilo que, não sem justiça, E. Balibar designou de *Apartheid europeu*.

Uma re-elaboração que, nas pertinentes palavras de Miguel Abensour, assina a “extravagante hipótese”²⁹ de Emmanuel Levinas: a hipótese que nos dá a pensar a necessidade e a urgência em articular a meta-ética com a política e o direito – uma hipótese igualmente partilhada por Jacques Derrida, pela *indestructibilidade*³⁰ da sua *Desconstrução como pen-*

23 *Ibid.*, 21.

24 Cf. Derrida, J. in J. Derrida, Pierre-Jean Labarrière, *Altérités* (Paris: Osiris, 198), p.70.

25 Derrida, J., *Hospitalité, II, Séminaire (1996-1997)*, *op. cit.*, p. 22-25.

26 “Não contestei o direito nem a política – tentei mesmo deduzir a sua necessidade – mas mostrei também os seus limites éticos.”, Levinas, E., “Dialogue sur le penser-à-l’autre” in *Entre Nous* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1991), p.239.

27 Derrida, J., *Hospitalité, II, Séminaire (1996-1997)*, *op. cit.*, p. 24-25.

28 Derrida, J., *Échographies - de la télévision* (Paris: Galilée), p. 76.

29 Abensour, M., “L’extravagante hypothèse” in *Rue Descartes / 19, Emmanuel Levinas*, PUF, 1998, p. 55-84.

30 “Para se sossegarem, eles dizem: a desconstrução não destrói. Tu falas, a minha, minha imensa,

samento filosófico: desenhando, como é sabido, a *indesconstrutibilidade* o assumido *hiperbolismo*³¹ inerente ao registo *meta-onto-fenomeno-lógico* e *meta-onto-teo-lógico* do seu *pensamento* – o registo da *impossibilidade* ou da *incondicionalidade* que rompe com o *onto-fenomeno-lógico* de *horizonte*³² de espera e com o *als Struktur [como tal]* que re-pensa, isto é, que desconstrói, re-pensando o tradicional e dominante registo *onto-fenomenológico* da filosofia em termos *aporéticos*. A par da hiper-radicalidade, inerente à sua *meta-onto-fenomenalidade*, a *aporeticidade estrutural* lavra a dificuldade da Desconstrução³³ como *idioma de pensamento filosófico*, ainda hoje em dia tão incompreendido e tão indigente e arrogantemente maltratado – habituados, como geralmente estamos, ao conforto das ideias e das teorias, esta *aporeticidade estrutural* constitui, de facto, a dificuldade em compreender a Desconstrução como um *pensamento filosófico*: um *pensamento filosófico* dinamizado pelo *impossível* como impossível e, por conseguinte, pela distinção entre *incondicionalidade* e *condicionalidade* ou *soberania* (onto-lógica ou, mesmo, onto-teo-lógica), bem como pela relação e pelo *hiato* que tanto alimenta esta relação como esta distinção. *Hiato* que traça o *desvio* ou a *interrupção* na qual respira a atenção à alteridade – a atenção à salvaguarda da alteridade, ou seja, ao *outro como outro* ou *ao que acontece*, ao *acontecimento da chegada [arrivance]*. *Hiato* que é a marca pontual do “por vir” [“à-venir”³⁴] escatológico ou messiânico desta *véspera*, que é também um *passado absoluto* – um passado que nunca foi presente e que nunca faz um presente. Um *passado* espectral que é e que dita o tempo do tempo, ou seja, o *dever tempo do tempo*. Lembremos a propósito que, em “Circonfession” (1991), nomeadamente, Derrida – que se tem pelo mais melancólico da sua “geração”, bem como pelo último dos escatologistas³⁵ – diz que é tarefa da Desconstrução “tornar legível a interrupção”³⁶ no tecido do texto (da filosofia, da cultura, da própria civilização), enquanto em *La Conférence de Heidelberg*³⁷ (1988), nomeadamente, o filósofo lembra que a *interrupção* é a própria condição da relação ao outro *como outro*. E

minha imortal, é bem pior – ela concerne o indestrutível. E tem o timbre da minha morte”, Derrida, J., “Envois” in *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 249.

31 Cf. Derrida, J., *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 82.

32 “É talvez preciso libertar o valor de porvir [avenir] deste valor de horizonte que, no entanto, tradicionalmente o acompanha, sendo o horizonte, como o grego o indica, um limite a partir do qual eu pré-compreendo o porvir. [...] não pode haver porvir como tal se não há alteridade radical e respeito pela alteridade”, Derrida, J., *Le goût du secret*, *op. cit.*, p. 27.

33 “esta singular aporia a que se chama desconstrução”, Derrida, J., *Mémoires*, *op.cit.*, p.133.

34 “Aquilo a que chamo aqui o escatológico ou o messiânico é, justamente, uma relação ao porvir de tal modo despojado e indeterminado que deixa o ser *por vir*, quer dizer indeterminado.”, Derrida, J., *Le goût du secret*, *op. cit.*, p. 26.

35 Cf. Derrida, J., «Circonfession» *op. cit.*, p. 74.

36 Derrida, J., «Circonfession» in *op. cit.*, p. 53.

37 Derrida, J., *La Conférence de Heidelberg (1988)*, *op. cit.*, p. 90-91.

portanto a condição da sua in-finita *ex-apropriação*.

Dito isto, observo ainda que o meu objectivo – e aquilo que tenho por uma tarefa fundamental e da maior urgência – de pensar e apresentar a Desconstrução como um *idioma filosófico* dotado de pressupostos próprios e ligado ao nome, ao pensamento e à obra de Jacques Derrida, no meu entender não a reifica numa teoria, isto é, numa filosofia teórico-sistemática. Sem esquecer que, na pegada de Kant e de Heidegger, embora diferentemente, Derrida não apenas distingue pensamento de filosofia³⁸ – estando a filosofia conotada com “a” *metafísica logocêntrica da presença* e a *subjectividade antropocêntrica*, e sendo o pensamento pensado como uma *experiência pass-act-iva* do evento – como, além disso, lembra que o pensamento, e portanto o pensador-filósofo, está sempre, isto é, está todo o tempo, em cada *aqui e agora*³⁹, sob o golpe do tempo e, portanto, no limite/limiar. No abismo do limite/limiar e sozinho⁴⁰. Sem *pathos*, a singularidade (a-subjetiva) combina sempre, para Derrida e em Derrida, com separação, com segredo e solidão – uma certa solidão. A solidão da finitude – da singularidade ou da unicidade, ou seja, da nossa condição criatural. Daí também o registo autobiográfico, mais precisamente *auto-bio-thanato-hetero-gráfico*, e messiânico ou profético⁴¹ (*profético-po-ético*) da escrita pensante e performativa na qual este pensamento se plasma. Daí também a coragem e uma certa insolência do pensamento – deste pensamento

38 “A partir deste incondicional, eu tento pensar o pensamento, quer dizer, a experiência da condição, da condicionalidade, da exposição de um limite, da exposição a um limite – por mais instável e difícil que seja determiná-lo – entre o condicional e um incondicional que eu gostaria de distinguir da soberania seja de que tipo for, Deus, o príncipe, o monarca ou o povo, bem como de todo o poder”, Derrida, J. in Derrida, J., Roudinesco, E., *De quoi demain ...*, *op. cit.*, p. 200.

39 “(...) tento distinguir entre o agora e o presente, o aqui e agora não está presente, não é o presente.”, J. Derrida em *Portrait d'un Philosophe - Jacques Derrida* em *Philosophie, Philosophie*, *op. cit.* p. 29.

40 «Plus d'un seul seul.» / «(Não) Mais de um único só», Derrida, J., *La Bête et le Souverain I*, *op. cit.*, p. 443.

No limiar, no abismo do limiar ou no limiar como abismo, onde o filósofo-herdeiro – tal como o “eu” – a cada instante, e sob o impacto do instante, deve estar, “ eu estou / eu sou só” , um “eu” está e é sempre só, isto é, *absolvido, absolutus*, desapegado e, portanto, no mundo tal como na história da filosofia, não há senão “*mais de um único só*”: a solidão, uma certa solidão, é a condição da *singularidade* (a-subjetiva), até mesmo da *unicidade*, de cada um. Notemos também que para Derrida o limiar não assume a forma do solo, do sólido, da solidez fundadora, do fundamento, da fundação – traçando o *para além* do registo ontológico ou fenomenológico, o limiar tem sempre a aparência de um abismo: “O abismo”, explicita Derrida, “não é o fundo, o fundamento originário (*Urgrund*), claro, nem a profundidade sem fundo (*Ungrund*) de algum fundo oculto. O abismo, se o há, é que *há mais de um* fundo, mais de um sólido e mais de um limiar”, *ibid.*

41 “(...) Não creio que tenha de renunciar a toda e qualquer tonalidade, digamos, messiânica, profético ou messiânico. Com as precauções extremamente despojadas, austeras e radicais que tomei em relação ao messianismo e, portanto, ao profetismo.”, Derrida, J. in *Portrait d'un Philosophe - Jacques Derrida* in *Philosophie, Philosophie*, *op. cit.*, p. 26.

da vez (*vez, fois, vicis*)⁴², do evento ou do que acontece –, sempre no limiar da resistência, da dissidência e da re-invenção.

Um idioma com um perfil *meta-onto-lógico*, *meta-fenomeno-lógico*, *meta-antropo-lógico* e *meta-onto-teológico* dotado de pressupostos (teóricos) específicos que, na tradição da “hipérbole” de Platão... *epekeina tes ousias*” e, sobretudo, na do “*en diaphéron héautô*” (o um “diferindo em si”) de Heráclito, esboçam o gosto confesso de Jacques Derrida pelo “hiperbolismo”⁴³ que dita, magnetiza e ritma o seu *pensamento* – os pressupostos da *différance* designados pelos quase-nomes históricos de *messiânico* ou de *messianidade* e de *khôra*, este quase-nome sem referente⁴⁴, esta *véspera* sem idade que é também um “espaço totalmente indiferente” “que cria um lugar para o acontecer”⁴⁵, nas palavras do filósofo. Pressupostos que desenham o perfil hiper-ético da Desconstrução na sua condição de *pensamento do evento, como evento*, e de *pensamento da hospitalidade, como hospitalidade, como uma ética da hospitalidade*⁴⁶.

Quase-nomes “históricos”, necessariamente, como Derrida o observa em *Foi et Savoir* (2000), nomeadamente, que, para além de assinarem a intemperividade messiânica do tempo, lavrando, quer a dissociação entre o *agora* [*maintenant*] e o *presente* [*présent*], quer a disjunção do instante, de cada instante, assinam também a própria *duplicidade da origem*⁴⁷ – uma *duplicidade* que, por sua vez, tanto sinaliza, o desvio na origem e de origem, ou seja,

42 Cf. Derrida, J., «Lettres sur un aveugle» in *Tourner les mots, op. cit.*, p. 84.

43 “(...) este hiperbolismo (...) este extremismo intemperante e compulsivo (...) terá invadido a minha vida e o meu trabalho. Dele releva tudo o que avança sob o título de “desconstrução”, claro, [...] a começar por esta “hipérbole” (é a palavra de Platão) que terá comandado tudo, incluindo a reinterpretação de *khôra*, a saber, a passagem para além mesmo da passagem do Bem ou do Um para além do ser (*hyperbolè... epekeina tes ousias*), o excesso além do excesso: inexpugnável.”, Derrida, J., *O Monolinguismo do Outro* (Paris: Galilée, 1996), p. 82.

44 “*Khôra* [...] um nome sem referente, sem referente que seja uma coisa ou um ente, nem mesmo um fenómeno aparecendo *como tal*.”, Derrida, J., “Comme si c’était possible...” in *Papier Machine, op. cit.*, p. 523.

45 Derrida, J. in «Sur le don» in J.-L. Marion, *Figures de Phénoménologie, op. cit.*, p. 203. Cf. Derrida, J., *Foi et Savoir* (Paris: Seuil, 2000) 30; *Khôra* (Paris: Galilée, 1993); *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993); *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994).

46 “Por que é que o evento valeria mais do que o não-evento? Eu poderia encontrar aqui algo que se pareceria com uma dimensão ética, porque o porvir é a abertura na qual algo de outro acontece, e é o valor de outro ou de alteridade que disso seria a justificação. No fundo é a minha maneira de interpretar o messiânico: o outro pode vir, pode não vir, não quero programá-lo, mas eu deixo um lugar para que ele possa vir se vier: é a ética da hospitalidade.”, Derrida, J., *Le goût du secret, op. cit.*, p. 106.

47 Cf. Derrida, J., *Foi et Savoir* (Paris: Seuil, 2000) 30; *Khôra* (Paris: Galilée, 1993); *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993); *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994).

a origem em desconstrução⁴⁸, como a tecnicidade e a metafóricidade de origem, bem como a *dupla fonte* ou a *dupla filiação* (Grego-Abraâmica⁴⁹) da civilização ocidental, cada uma delas em si mesma também dupla, quer dizer, não idêntica a si mesma⁵⁰: uma *dupla filiação* que, como Derrida refere em *L’animal que donc je suis* (2006)⁵¹, tecendo embora duas narrativas de estatuto e de origem heterogêneas, desenha duas traduções sintomáticas do modo do viver-juntos no mundo.

E é precisamente a partir deste registro *hiperbológico*⁵², firmado pela *indestructibilidade* deste registro *meta-* (*meta-onto-lógico*, *meta-fenomeno-lógico*, *meta-antropo-lógico* e *meta-onto-teo-lógico*) do *pensamento*, que brotam todos *os impossíveis* ou todos *os incondicionais* da Desconstrução derridiana na sua condição de *pensamento* ou de *experiência impossível do impossível*⁵³ apenas *im-possível*: isto é, a justiça, o perdão, a resposta e a responsabilidade, a decisão, a bênção, a democracia por vir, a tradução, o dom, a morte, a hospitalidade... – *o dom da hospitalidade*, precisamente, pensada como um *tender* para (*tendere*, *teinô* grego)⁵⁴, como uma atenção cuidadosa e uma *ex-posição*, como uma abertura (heterológica ou heteronômica⁵⁵) ao outro, à *visitação* ou à *vinda inesperada* e surpreendente do outro, *seja ele ou ela quem for* ou *o que for*, já que, para Jacques Derrida, “*tout autre est tout autre*”⁵⁶ [“todo o outro é absoluta-

48 “O rastro não é apenas a desaparecimento da origem, quer dizer aqui [...] que a origem nem sequer desapareceu, que ela nunca foi senão constituída em retorno por uma não-origem, o rastro que se torna assim a origem da origem.”, Derrida, J., *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 90.

49 “Se a herança do pensamento [...] em que estamos inscritos não é única, nem fundamentalmente, nem originalmente grega, é sem dúvida por causa de outras filiações cruzadas e heterogêneas, de outras línguas, de outras identidades que não foram simplesmente acrescentadas como acidentes secundários (o judeu, o árabe, o cristão, o romano, o alemão, etc.); é sem dúvida porque a história europeia não desprezou apenas um dado grego; é sobretudo porque já o grego nunca se reuniu ou identificou a si mesmo [...]”. J. Derrida, “Nous autres Grecs” in *Nos Grecs et leurs modernes*, *op. cit.*, 267.

50 “[...] a filosofia nunca foi o desenrolar responsável de uma única consignação originária ligada à língua única ou ao lugar de um único povo. A filosofia não tem uma única e só memória. Sob o seu nome grego e na sua memória europeia, sempre ela foi bastarda, híbrida, enxertada, multilinear, poliglota, e temos de ajustar a nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, a esta realidade, que foi também uma *chance* e que permanece mais do que nunca uma *chance*.”, Derrida, J., *La philosophie du point de vue cosmopolitique*, *op. cit.*, 33.

51 Cf. Derrida, J., *L’animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 69.

52 O *hiperbológico* é a *conjugação da lei do paradoxo*, cf. Derrida, J., “Desistance” in *Psyché*, *op. cit.* p. 595.

53 “O interesse da “desconstrução”, da sua força e do seu desejo, se ela o tiver, é uma certa experiência do impossível: isto é, [...] *do outro*”, Derrida, J., *Psyché. Invention de l’autre* (Paris: Galilée, 1987) 27.

54 Cf. Derrida, J., *Hospitalité, Séminaire II*, *op. cit.* p. 145.

55 “a heteronomia é”, como Derrida observa, “a visitação antes do acolhimento”, *ibid.* p. 157.

56 ““Todo o outro é absolutamente outro” [...] caiu primeiro, ousou dizer, como uma pedrada no jardim de Lévinas...”, Derrida, J. in J. Derrida, Malabou, C., *La Contre-Allée*, *op. cit.*, 263.

mente outro”]. Não sem lembrar que a questão da hospitalidade é a questão do lugar, do sujeito e da relação ao lugar, à morada e à alteridade, o filósofo explicita-o em *Le goût du secret*, nomeadamente – ouçamo-lo:

“Dar lugar ao outro” não quer dizer: “devo abrir um lugar para o outro”. É que o outro está antes de mim em mim: o ego (mesmo colectivo) implica a alteridade como sua própria condição. Não é um eu que, de modo ético, dá lugar ao outro, é um eu que está nele estruturado pela alteridade e que se encontra ele mesmo em estado de auto-desconstrução, de deslocação. [...] Este gesto é a possibilidade da ética, mas não é simplesmente a ética, e é por isso que eu falo de messiânico: de qualquer modo, o outro está ali, chegar se quiser, mas antes de mim, antes que eu tenha podido prevê-lo.⁵⁷

Anárquica, incondicional e hiperbólica, a hospitalidade é então a atenção acolhedora ao que acontece ou ao outro, ao absolutamente outro [*tout autre*] na sua condição, não de cidadão estrangeiro, mas de *visitante* imprevisível⁵⁸, de *chegante absoluto* – como tal, isto é, como *acolhimento incondicional* do outro ou do que acontece, a hospitalidade configura o que Derrida chama (com maiúsculas) *A Lei* da hospitalidade. Da hospitalidade incondicional! Isto é, sem alibis de qualquer tipo: aquela que manda acolher sem questões e que é algo assim como o Meridiano da hospitalidade, se a há e/ou quando a há – uma hospitalidade que, designando também o “*pas d’hospitalité?*” tem, no entanto, de vir a inscrever-se, como que depois, nas *leis da hospitalidade*, pervertendo-as e pervertendo-se em termos de “*hosti(pita)lidade [hosti(pita)lité]*”. Razão pela qual “se está sempre mal de hospitalidade”⁵⁹. Isto é, razão pela qual a hospitalidade deixa sempre muito a desejar ... Mas dos esquemas desta inscrição – esquemas entre *A Lei* e as *leis da hospitalidade* que permitem fazer com que as legislações se transformem e evoluam, a fim de que a hospitalidade seja, na prática e em cada nova situação, o mais justa possível – nada direi, porque me interessa sobretudo salientar aqui a *incondicionalidade* que rege *A Lei da hospitalidade*, salientando a par a singularidade da própria Desconstrução como hospitalidade – como um *pensamento da hospitalidade*.

Com efeito, uma tal hospitalidade – que Derrida designará de pura, absoluta, incondicional, justa, poética/po-ética, messiânica ou, no léxico de Lévinas, infinita⁶⁰ ou de *visitação*⁶¹ –, uma tal hospitalidade configura, dizia, como gesto ou como atitude, como disposição, como *Stimmung*, a própria Desconstrução na sua condição de *pensamento da différence* ou

57 Derrida, J., *Le goût du secret*, *op. cit.*, p. 107-108.

58 “Preparar-se para esta chegada do outro é aquilo a que podemos chamar desconstrução. [...] [Ela] regressa [...] a passo do outro.”, Derrida, J., *Psyché. Invention de l’autre*, *op. cit.*, p. 53.

59 Cf. Derrida, J., *Hospitalité II*, *op. cit.* p. 113.

60 Cf. Derrida, J., *Hospitalité II*, *op. cit.* p. 184.

61 Na sua distinção do *rostro do fenómeno*, Lévinas diz que “a epifania do rosto é *visitação*”, Lévinas, E., “La trace de l’autre” in *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 194.

da *alteridade absoluta*⁶², delineando ao mesmo tempo o registro hiper-ético⁶³ e hiper-justo (bem como o registro (já) hiper-político⁶⁴) que dita e magnetiza o seu “*pas au-delà*” (cf. *Parages*, (1986)) do ser, do contexto, da cultura e da história; numa palavra, do instituído ou da condicionalidade: traço da surpresa intempestiva do *impossível*, ou do outro *como outro*, como condição do próprio possível, este registro é, num dizer de Derrida de *Papier Machine* (2001), “a pulsão ou o pulso”⁶⁵ da própria Desconstrução – *a pulsão ou o pulso*, ou seja, a respiração, a vida, a *sobre-vida* [*sur-vie*] da Desconstrução. Uma *sobre-vida* [*sur-vie*] que, para além do registro *escatológico* e *auto-bio-thanato-hetero-gráfico* do *pensamento*, tanto sublinha o hiperbólico como a ritmotopia que o magnetiza e o *locomove/loco[co]move*⁶⁶, assinalando a sua atenção ao golpe do instante – sempre “disjunto” –, e por isso a sua vocação para a resistência, a insurreição e a reinvenção. Com efeito, se “não é [nunca] amanhã a véspera”, também é proibido “ser velho” ou consentir a velhice (cf. “Un ver-à-soi”). Daí a confissão de Derrida, segundo a qual terá sempre sonhado com resistência⁶⁷ e terá vivido a sua morte na escrita: “Se eu tivesse inventado a minha escrita”, confessa o filósofo em *Apprendre à vivre enfin* (2004), “tê-la-ia feito como uma revolução interminável”⁶⁸.

Sublinhemo-lo: ao distinguir o pensamento da filosofia, há no pensamento e na obra de Jacques Derrida uma equação do *pensamento*, da *corajosa e intransigente incondicionalidade* do *pensamento* quer com a ética – todavia repensada e entendida, não como uma área ou como uma especialidade do *corpus* filosófico, mas, pela sua *meta-ontologia*, em termos de *híper-é-*

62 “A “desconstrução” não é um fechamento no nada. Ela é abertura *ao outro*.”, Derrida, J., «La déconstruction et l’autre» in *Les Temps Modernes*, 67 année, Juillet/Oct. 2012, nos. 669/670, p. 26.

63 “(...) para além do direito, da dívida e do dever, haveria que pensar racionalmente uma hiper-ética ou uma hiper-política que não se contente com agir “de acordo com o dever (*pflichtmässig*)” nem mesmo (...) “por puro dever” (...). Esta híper-ética ou esta hiper-política eleva-se incondicionalmente para além do círculo económico do dever ou da tarefa (...) da dívida a reapropriar ou a anular”, Derrida, J. (2003), *Voyous*, *op. cit.*, p. 210.

64 “O pensamento do político foi sempre um pensamento da *différance*, e o pensamento da *différance* foi sempre também um pensamento *do* político, do contorno e dos limites do político”, Derrida, J., *Voyous*, *op. cit.*, p. 64.

65 Cf. Derrida, J., “Comme si c’était possible, “within such limits” ...” in *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 308.

66 “(...) numa palavra, a “desconstrução” seria uma certa experiência da viagem, (...) das letras e da linguagem em viagem (...) Viajar é entregar-se à concussão (...) Depois de cada concussão, é preciso renascer e recuperar conhecimento. Nada é mais assustador, nada é mais desejável. Qualquer que seja o pretexto, o lugar, o momento, o veículo, tantas mediações, eu chamo-lhes meios de “loco[co]moção” [“locomotion”].”, Derrida, J. in Derrida, J., Malabou, C., *La Contre Allée* (Paris: La Quinzaine Littéraire/L Vuitton, 1999), 40, 42.

67 Cf. Derrida, J., *Résistances, de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 39.

68 Derrida, J., *Apprendre à vivre enfin* (Paris: Galilée, 2005).

tica ou de “ética hiperbólica”⁶⁹ –, quer com a *justiça*⁷⁰ e com a *hospitalidade*: o *pensamento da différence* é um *pensamento da justiça* e um *pensamento da hospitalidade*, como *hospitalidade* e como *justiça* e, na sua intransigente *incondicionalidade*, a *hospitalidade* é a própria ética. O que também podemos entender como sendo o alcance ético, híper-ético do próprio *pensamento* – ou que deveria inspirar a exigente proibidade do pensar em todas as áreas do conhecimento, das artes e das tecnologias. Uma relevante passagem de *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (1996) enfatiza este alcance (híper-)ético da *incondicionalidade do pensamento*, deste *pensamento*⁷¹, tanto quanto da *cultura*, da *cultura* das culturas e da própria *hospitalidade* segundo este pensamento:

Cultivar a ética da hospitalidade – não é, além do mais, esta linguagem tautológica? Apesar de todas as perversões que a ameaçam, nós nem sequer temos de cultivar uma ética da hospitalidade. A hospitalidade é a própria cultura e não é uma ética entre outras. Na medida em que toca ao *ethos*, ou seja, à morada, ao lar, ao lugar do morar familiar, tanto quanto à maneira de aí estar, à maneira de se relacionar a si mesmo e com os outros, com os outros como seus ou como estrangeiros, *a ética é hospitalidade*, é de lés a lés co-extensiva à experiência da hospitalidade, seja qual for o modo como se a abra ou se a limite.⁷²

Notemo-lo, pois: não é apenas por relação com a justiça⁷³, com a incondicionalidade e a messianicidade da justiça⁷⁴ [na sua diferença do direito (sistema jurídico, dispositivos jurídico-políticos) e pensada, num certo rastro de Lévinas⁷⁵, em termos de *uma relação absoluta ao absolutamente outro*, isto é, *ao outro como outro, separado ou secreto*], que Jacques Derrida entendeu *como que* definir a (sua) Desconstrução – “*A desconstrução é a justiça*”⁷⁶, disse ele em *Force de loi* (1994) no contexto de um colóquio com juristas americanos do Legaly College, *Critical Legal Theory* nos Estados Unidos. Ele faz exactamente o mesmo com o motivo da *hospitalidade* – *hospitalidade* que, além do mais, ele considera inseparável de um *pensamento da*

69 “a “ética hiperbólica”, [é] uma ética acima da ética”, Derrida, J., “La Mélancolie d’ Abraham” in *Les Temps Modernes*, 67 année, Juillet/Octobre 2012, nos. 669/670, p. 35

70 Cf. Derrida, J., «Le lieu dit: Strasbourg» in collectif, *Penser à Strasbourg*, *op. cit.*, p. 48.

71 Importa, talvez, ter em consideração : “[...] o fim da moralidade (esta foi a maior das ingenuidades)”, Derrida, J., *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, *op. cit.*, p. 59-60.

72 Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, *op. cit.*, p. 41-42.

73 Cf. Bernardo, Fernanda, *Derrida – em nome da justiça* (Coimbra: Palimage, 2021).

74 “(...) a justiça (...) é uma relação ao incondicional (...) a justiça é escatológica e messiânica”, Derrida, J., *Le goût du secret*, *op. cit.*, p. 23, 26.

75 Cf. Derrida, J. “Paroles Nocturnes” in *Revue L’Entretien, Jacques Derrida*, 03 (Paris: Seuil/sous-sol, 2017) 79.

76 Derrida, J., *Force de loi*, *op. cit.*, p. 35. E em “Portrait d’un philosophe” in *op. cit.* p. 25, Derrida reitera: “A Justiça, em nome da qual se desconstrói o direito, ou em nome da qual se transforma o direito, esta justiça é indesconstrutível. É a própria Desconstrução.”

justiça e que pensa originariamente como um *dom*⁷⁷ (e não como um *dever*⁷⁸ ou um *direito* – um *dom* que, além do mais, *dá o que não tem*⁷⁹): em *Hospitalé II*, Derrida anuncia a *hospitalidade* como um nome e/ou uma experiência exemplar da própria Desconstrução: questionamento do *próprio*, do *mesmo*, do *um/o*, do *puro*, da *casa* [*chez-soi*], do *oikos*, da *propriedade*, da *apropriação*, da “*presença a si mesmo*”, em suma, da *oikonomia*, da *oikologia* e da *ipséidade* ou da *soberania crática* (isto é, una e indivisível), tão central na *metafísica logocêntrica*, a *hospitalidade* é um nome e/ou uma *experiência exemplar* da própria Desconstrução (como um *pensamento impossível do impossível*). Ouçamos Derrida a dizê-lo – é na quinta sessão do seminário, a datada de 8 de Janeiro de 1997:

(...) a hospitalidade, a experiência, a apreensão, o exercício da hospitalidade impossível, da hospitalidade como possibilidade do impossível (...) é a experiência exemplar da própria desconstrução, quando é ou faz o que tem que fazer e ser, isto é, a experiência do impossível. *A hospitalidade é um nome ou um exemplo da desconstrução*. [...] A hospitalidade é a desconstrução da casa [*chez-soi*], a desconstrução é a hospitalidade ao outro, ao outro de si, ao outro do “seu outro”, a um outro que está para além de todo “o seu outro”⁸⁰.

Sublinho: “*A hospitalidade é um nome ou um exemplo da desconstrução*”. E sublinho-o para salientar que o “belo arco-íris da hospitalidade”, como Edmond Jabès também a designou, este sinal maior de humanidade, de cultura e de civilização⁸¹ – tanto quanto de risco, de perigo e de promessa de re-invenção e de “porvir” [*avenir*] –, não delinea apenas a singularidade da silhueta *meta-onto-fenomeno-lógica* da Desconstrução na sua condição de *pensamento*, de *pensamento da différance*, do *rastro* ou da *alteridade absoluta* – em razão de delinear

77 “(...) a não-fenomenalidade do dom é também a não-fenomenalidade do “outro” enquanto tal.”, Derrida, J. in “Sur le don” in J.-L. Marion, *Figures de Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 212.

78 “(...) a ética pura começa para além do direito, para além do dever e da dívida. (...) É portanto preciso dever para além do dever, dever ir para além do direito, da tolerância, da hospitalidade condicional, da economia, etc.”, Derrida, J., “Auto-immunités, suicidas réels et symboliques” in Derrida, J. Habermas, J. Le “concept” du 11 septembre, *op. cit.*, p. 193.

79 “O dom é totalmente estranho ao horizonte da economia, da ontologia, do conhecimento, dos enunciados constativos e da determinação e do julgamento teóricos. [...] O dom como tal é portanto impossível. Insisto no “como tal”. [...] Temos uma relação ao dom que se situa para além do círculo, do círculo económico, e para além da determinação teórica e fenomenológica. É este pensar, este excesso que me interessa. É este excesso que põe o círculo em movimento.”, Derrida, J. in “Sur le don” in J.-L. Marion, *Figures de Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 195.

80 Derrida, J., *Hospitalité*, *op. cit.*, p. 152.

81 “A civilização nasceu com a hospitalidade”, de Villepin, D., *Mémoire de paix*, *op. cit.*, p. 564. Veja-se também René Schérer in *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité* in collectif, *Le livre de l'hospitalité*, s/d Alain Montandon (Paris: Bayard, 2004).

a abertura ao outro e/ou ao porvir [à-venir⁸²], desenha também o perfil, isto é, e no léxico levinasiano, a própria *incondição* da *subjectividade do sujeito* ou, no léxico derridiano, da *singularidade a-subjectiva* ou *différente*⁸³: de facto, sempre ou, mesmo, já sempre sob o *apelo eletivo* de um outro *ab-soluto* (*ab-solus*), tido pelo “primeiro a chegar” ou pelo “visitante imprevisto, imprevisível, inopinável, inesperado”⁸⁴, na sua “*pass[act]ividade*”⁸⁵, o “sujeito”/”eu”, sempre atrasado e, por conseguinte, sempre sujeito, é para Derrida, na peugada da “subjectividade-substituição”⁸⁶ de Levinas, *arqui-originária* e *incondicionalmente* um *hóspede*⁸⁷ – ou melhor, um *hóspede* do outro na terminologia de *Totalité et Infini* (1961) e um *hóspede-refém*⁸⁸ do outro na de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974)⁸⁹.

Derrida enfatiza-o insistentemente: é já sempre como *anfitrião-hóspede*, já sempre *chez-soi-chez-l’autre* – e não como *próprio* ou como dono e senhor de si e da sua casa⁹⁰ –, que o “sujeito” acolhe o outro na sua condição de *visitante* inesperado, de *chegante* absoluto ou, no léxico levinasiano, de “rosto”⁹¹: em Levinas, “rosto” (o modo da *revelação* do outro) combina sempre com “visita” e com “visitação” [*visage, visite, visitation*].

Observar-se-á também que, em francês, a palavra “*hôte*” [proveniente do latim “*hostis*”/“*hospes*”: hóspede/inimigo] tanto pode significar, ao mesmo tempo, o “hóspede” –

82 Em “Abraham, l’autre” (in *op. cit.*, p. 41), Derrida fala no pensamento ou na escrita como “uma hospitalidade ao acontecimento e à chegada do que chega (uma messianidade sem messianismo), ou seja, ao por-vir. O por-vir, ou seja, o outro”.

83 Derrida, J., «Il faut bien manger» ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension, op. cit.*, p. 277.

84 Derrida, J., *Hospitalité II, op. cit.*, p. 184.

85 Cf. Derrida, *Demeure Athènes, op. cit.*, p. 58.

86 Cf. Derrida, J., *Hospitalité II, op. cit.*, p. 199.

87 Lembrando que a questão da tradução está intimamente ligada à da hospitalidade, Derrida salientará que, no seu idioma, a palavra *hôte* [hóspede] tanto significa o *hóspede*, recebido ou acolhido, como o *hospedeiro*, aquele que recebe ou acolhe.

88 “O sujeito é um hóspede”, Lévinas, E., *Totalité et Infini* (1998) 334, “O sujeito é refém.” - “[...] esta substituição de refém – é a subjectividade e a unicidade do sujeito.”, Levinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, op. cit.*, p. 142, 158.

89 “O si [soi] é de fio a pavio refém, mais antigamente do que Ego, antes dos princípios. [...] É pela condição de refém que pode haver no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade. [...] A incondição de refém não é o caso limite da solidariedade, mas, sim, a condição de toda a solidariedade.”, Levinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, op. cit.*, p. 150.

90 “Eu não sou o proprietário do meu eu, não sou o proprietário do lugar aberto à hospitalidade. Aquele que dá hospitalidade deve saber que nem sequer é proprietário daquilo que ele tem ar de dar.”, Derrida, J., *Le goût du secret, op. cit.*, p. 108.

91 “A epifania do rosto é visitação”, Levinas, E., “La signification et le sens” in *Humanisme de l’autre homme, op. cit.* p. 50, “O rosto é o que se acolhe ou o que acolhe a transcendência infinita do outro.”, Derrida, J., *Hospitalité II, op. cit.* p. 80.

isto é, aquele, aquela ou aquilo que pede hospitalidade [*hôte/guest*] – como o “hóspede/hospedeiro” [*hôte/host*], isto é, aquele que dá hospitalidade: uma indecidibilidade significativa com a qual J. Derrida joga para, num só lance, nos lembrar que não há hospedeiro [*host*] que não comece por ser o convidado do próprio lugar onde dá hospitalidade: a saber, a língua, a casa, a família, o coração, a cidade, a nação, o país, ... É que desde sempre e sempre o “eu” está assediado e marcado pelo outro – o “eu” vem a *si* (como *si* [*soi*], justamente), ou seja, identifica-se no contexto de uma *experiência in-finita de não-identidade a si mesmo*. Originariamente enlutado, pelo outro e por si, o “eu” nasce ou re-nasce até ao fim dos seus dias (Freud *dixit*). Na sua leitura de Levinas, em *Hospitalité II*, Derrida salienta-o ao sublinhar a *incondição anárquica* do “sujeito ético ou acolhedor” na sua insubstitutibilidade em termos de “refém”⁹² como “desapropriação”⁹³, “des-substanciação”⁹⁴, “um-para-o-outro”, “substituição-refém” ou mesmo como “psicose”⁹⁵...

“O chegante”, diz Derrida em “Fidélité à plus d’un” (1996),

deve ser tão surpreendente para mim que eu nem consigo determiná-lo como homem/humano. [...] A hospitalidade aberta ao recém-chegado sem condição deveria abrir-me ao recém-chegado, seja ele quem for, mas também ao que tão facilmente nós chamamos um animal ou um deus. O bem ou o mal, a vida ou a morte.⁹⁶

Do ponto de vista da subjetividade, com o problema da hospitalidade, está em questão a desconstrução do registo egológico ou autónomico, antropológico, ontológico, se não mesmo onto-teo-lógico, da soberania do “sujeito”/”eu” (que dá hospitalidade como dono e senhor): não há *chez soi / chez-soi* [“em si” ou “casa”] que não seja já sempre “*chez soi chez l’autre*” [“em casa em casa do outro”]. “O hóspede torna-se o hospedeiro/anfitrião do hospedeiro/anfitrião”⁹⁷, diz Derrida em *De l’hospitalité* (1997). “Eu é um outro” [“Je est un autre”], diz Levinas, citando Rimbaud e criticando implicitamente o sujeito definido em termos de consciência, intencionalidade, *inter-esse*, liberdade, vontade, poder de decisão, responsabilidade (autónomica), uni-identidade e presença-a-si. Um sujeito, um sujeito autónomico, que Derrida diz não passar de uma fábula⁹⁸! Na verdade, devido à sua finitude/

92 “A ipseidade, na sua passividade sem *arché* da identidade, é refém. A palavra *Eu* significa *eis-me aqui*, respondendo por tudo e por todos.”, Levinas, E., *Autrement qu’être...*, *op. cit.* p. 145.

93 Derrida, J., *Hospitalité II*, *op. cit.*, p. 179.

94 Levinas, E., *Autrement qu’être...*, *op. cit.*, p. 163.

95 “A unicidade, fora do conceito, psiquismo como grão de loucura”, Levinas, E., *Autrement qu’être...*, *op. cit.*, p. 282.

96 Derrida, J., «Fidélité à plus d’un» in *op. cit.*, p. 247.

97 «L’hôte (*guest*) devient l’hôte (*host*) de l’hôte (*host*)» J. Derrida in Derrida, J., Dufourmantelle, A., *De l’hospitalité*, *op. cit.*, 111.

98 «O sujeito é uma fábula.», Derrida, J., «”Il faut bien manger” ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*

criaturalidade e à sua condição de “atrasado” e, portanto, de originariamente enlutado, ele apenas vem a *si* através do outro, da primazia do outro e da primazia da língua *do* outro a quem tem de responder – como, por excelência, *Le Monolinguisme de l'autre* o refere⁹⁹ – e, portanto, no cenário de uma *experiência auto-hetero-nômica* como um *ser enlutado e protético* (de origem) – a sua *apropriação* (de si mesmo ou da língua *do* outro, da cultura, etc.) não é senão uma *ex-apropriação*. Uma apropriação enlutada.

Implicitamente é também uma crítica tanto à *hospitalidade universal* de Kant – no âmbito da qual o hospedeiro acolhe como dono e senhor do lugar onde “dá” lugar –, como à *hospitalidade de visitaçã*o segundo Levinas, confinada como esta está ao *outro humano* ou ao *irmão universal*: em Levinas, embora absoluto (*ab-solus* – separado), o outro é sempre o *outro homem* – o outro como humano e o humano como homem [o que, para além de gizar uma cena de *antropocentrismo*, não deixa de insinuar também uma de *falocentrismo*, ainda que, como Derrida bem o demonstra em “Le mot d’accueil”¹⁰⁰ (e ele foi o único a fazê-lo!), haja também em Levinas uma importante *hipérbole feminista*¹⁰¹ que descreve uma espécie de pré-ética da própria ética e permite re-pensar e combater as ideologias *feministas*, re-pensando um “feminismo *avant la lettre*” e (ainda) por vir: um bem singular feminismo que, combatendo a dualidade sexual (*sex(d)ualidde*), é sinónimo de acolhimento incondicional e, portanto, de abertura heteronômica ao outro tanto da parte do homem como da parte da mulher].

“A hospitalidade”, diz Derrida na quinta sessão de *Hospitalité* (2022),

deve, deveria, se existir, abrir-se a um outro que não é o meu, o meu hóspede, o meu outro, nem mesmo o meu vizinho ou o meu irmão (Levinas diz sempre que o outro, o outro homem, o homem como outro é o meu próximo, o meu irmão universal, em humanidade, e esta é, no fundo, uma das nossas grandes questões: deve a hospitalidade ser reservada, confinada ao homem, ao irmão universal? Porque, mesmo se Levinas separa a ideia de fraternidade da ideia de “semelhante” e a ideia de próximo ou de proximidade da ideia de não-distância, de não-afastamento, de fusão ou de identidade, ele sustenta que a hospitalidade do hóspede tal como a do refém devem pertencer ao local da fraternidade do próximo); *a hospitalidade deve, deveria, se existir, abrir-se a um outro que não é o meu, o meu*

sion, *op. cit.*, p. 279. Para o registo originariamente protésico e/ou enlutado da subjectividade ou da dita identidade, veja-se também *Le Monolinguisme de l'autre*.

99 Cf. Derrida, J., *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 71.

100 Cf. Derrida, J., «Le mot d’accueil» in *Adieu, à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 71-85.

101 Cf. Bernardo, F., “O Feminino – o acolhedor por excelência A diferença sexual em desconstrução” in *Musas em Ação IV* Espessuras da [In]Visibilidade: Uma força que vem de dentro; Derrida, J., “Le mot d’accueil” in *Adieu, à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 83-85; Derrida, J., Cixous, H., *IDIOMAS da diferença sexual*, *op. cit.*

hóspede, o meu outro, nem mesmo o meu próximo ou o meu irmão, talvez um animal”.¹⁰²

Eu sublinho – “a hospitalidade deve, deveria, se existir, abrir-se a um outro que não é o meu, o meu hóspede, o meu outro, nem mesmo o meu próximo ou o meu irmão, talvez um animal”: lembrando de passagem que Derrida tem “a questão do [ser] vivo e do vivente animal” como sendo “a grande questão”, a questão “mais decisiva”¹⁰³ – uma vez que configura a questão do próprio humano e de todas as suas manifestações – , eu sublinho para, uma vez mais, realçar não só o registo *meta-ontológico* e *meta-jurídico-político* da *incondicionalidade da hospitalidade* segundo Derrida, mas também o registo *meta-onto-antropo-lógico* que questiona e re-pensa a *tradição sacrificialista* inerente ao *carno-falo-logo-centrismo* da ocidentalidade filosófico-cultural: se existe e quando existe, a *hospitalidade incondicional* ou *messiânica* deverá ser o acolhimento do outro, de um absolutamente outro [*tout autre*] que acontece ser *qualquer um/a* [*quiconque*], não *importa quem* [*n’importe qui*], já que, em Derrida, “*tout autre est tout autre*”: sendo “*tout autre est tout autre*” a ideia-pedra muito explicitamente endereçada por Derrida¹⁰⁴ à humanista ética da santidade¹⁰⁵ (mas, na linha do *kadosh* (separado) hebraico, sem hagiografia) ou da *alteridade absoluta* de Emmanuel Levinas.

É, notemo-lo também de passagem, o *antropocentrismo* dos humanismos tradicionais – incluindo o do muito exigente humanismo *meta-ético* de Emmanuel Lévinas¹⁰⁶ (*um humanismo do outro homem*¹⁰⁷) – que assim também se encontra posto em questão: um *antropocentrismo* que, desde o *Gênesis* bíblico e o *zoon logon ekhon* de Aristóteles, é a cena da soberania crática, isto é, do poder e do domínio do homem sobre o humano/mulher, sobre a natu-

102 Derrida, J., *Hospitalité II*, *op. cit.*, p. 149.

103 Derrida, J., *L’animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 57. E a questão mais decisiva, porque implica: a questão da subjectividade e da humanidade, a questão da vida, da morte, do nome, da resposta e da responsabilidade, a questão do mundo e da vida no mundo, a questão da ética, do político, da técnica, da ciência, da arte, etc.

104 Cf. Derrida, J. in J. Derrida, Malabou, C., *La Contre-Allée*, *op. cit.*, p. 263; «Abraham, l’autre» in *Judéités*, *op. cit.*, p. 22.

105 Para esta questão, cf. Levinas, E., «De l’utilité des insomnies» in *Les Imprévus de l’histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1994) 201.

106 “O humanismo não deve ser denunciado senão por não ser suficientemente humano.”, Levinas, E., *Autrement qu’être...*, *op. cit.*, p. 164.

107 “Discursos tão originais como os de Heidegger e de Levinas perturbam, é certo, um certo humanismo tradicional. São, no entanto, humanismos profundos, e ambos o são, apesar das diferenças que os separam, na medida em que não sacrificam o sacrifício. O sujeito (no sentido de Levinas) e o *Dasein* são “homens” num mundo onde o sacrifício é possível e onde não é proibido atentar contra a vida em geral, apenas contra a vida do homem, do outro próximo, do outro como *Dasein*.”, Derrida, J., ““Il faut bien manger” ou le calcul du sujet” in *Points de Suspension*, *op. cit.*

reza e sobre os animais. Soberania crática que está, justamente, na origem da violência do *carne-falo-logo-centrismo* e do seu brutal e impiedoso *espírito sacrificialista*¹⁰⁸ – um *espírito* que Derrida (nos) apela a repensar e a combater na prossecução tenaz e corajosa de uma *guerra pela piedade*¹⁰⁹, que o mesmo é dizer pela *responsabilidade compassiva* para com a vida do vivente em geral (e não apenas para com a vida do vivente humano). Uma *guerra* em prol de um humano, enfim, digno do nome e que nos parece portadora da *promessa de um absolutamente outro mundo de Luzes por vir*¹¹⁰.

3. Coda – re-pensar (tudo) tout autrement

«[...] *il faut faire l'impossible...*»

J. Derrida in *Manifeste pour l'hospitalité*, p.141

Como num eco da “extravagante hipótese”¹¹¹ (ainda que repensada) de Emmanuel Levinas sobre a origem do Estado e das suas instituições – segundo a qual, sob a “ênfase da exterioridade”¹¹², isto é, da alteridade absoluta, a sociedade, o direito, o Estado e as suas instituições derivariam da “intriga humana” da responsabilidade (*meta-* ou *híper-ética*) pelo outro¹¹³ que é a própria cena da *hospitalidade incondicional* –, Jacques Derrida fará também da *hospitalidade incondicional* à intempestividade do acontecimento ou da singularidade absoluta do outro (seja quem for) uma espécie de princípio *meta-* ou “*trans-ético*”, “*trans-político*” e “*trans-jurídico*” para re-pensar em novos termos o pensamento e o próprio humano, a cidadania, o direito, a desobediência civil, os direitos humanos, a política, a democracia

108 “Trata-se, em todo caso [para o espírito ou para a estrutura sacrificial], de reconhecer um lugar deixado livre, na própria estrutura destes discursos que são também “culturas”, para uma matança não criminosa: com ingestão, incorporação ou introjecção do cadáver. Operação real, mas também simbólica quando o cadáver é “animal” (e a quem se fará acreditar que as nossas culturas são carnívoras porque as proteínas animais seriam insubstituíveis?), operação simbólica quando o cadáver é “humano”. «Il faut bien manger» ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 292-293.

109 Trata-se de uma guerra “entre, por um lado, aqueles que não só violam a vida animal, mas até mesmo este sentimento de compaixão e, por outro lado, aqueles que apelam ao testemunho irrecusável desta piedade. É uma guerra a respeito da piedade.”, Derrida, J., *L’animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 50.

110 Cf. Derrida, J., *Voyous*, *op. cit.*, p. 163 ss.

111 Cf. Abensour, Miguel, «L’extravagante hypothèse» in *Rue Descartes*, *op. cit.*, p. 55-84.

112 Cf. Lévinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, *op. cit.*, p. 231.

113 “Não é, assim, sem importância saber se o Estado igualitário e justo onde o homem se realiza (e que se trata de instituir e, sobretudo, de manter) provém de uma guerra de todos contra todos ou da responsabilidade irreduzível de um por todos e se ele pode passar sem amizades e sem rostos. Não é sem importância sabê-lo para que a guerra não se faça instauração de uma guerra com boa consciência.”, Levinas, E., *Autrement qu’être*, *op. cit.*, p. 203.

e as suas instituições: em boa verdade, para os repensar de novo e de outro modo – *tout autrement*. O que é dizer que o registo hiperbólico e, portanto, *meta-onto-fenomeno-lógico* do pensamento desconstrutivo se inscreve – *ex-creve* – ou se traduz no registo da onto-fenomenalidade em geral, que afecta, reelabora e transforma no sentido de uma justiça, de uma perfectibilidade e de uma humanidade crescentes. Como o filósofo o confessa a Michel Wieviorka, em “Le siècle et le pardon” (1999), esta atenção acolhedora e cuidadosa, esta hospitalidade *incondicional*, que caracteriza e define a Desconstrução como *idioma de pensamento filosófico*, leva a cabo uma crítica desconstrutiva de tudo quanto liga o social, a política e a justiça/direito ao fantasma soberanista (*ipsocrático/egocrático*) e implementa uma espécie de nova “fundação” do social, da cidadania, do direito, da política e da democracia no modo de uma “democracia por vir”¹¹⁴. Na verdade, uma espécie de nova “fundação” que é uma inspiração ou um ditame para re-pensar tudo de novo e diferentemente [*tout autrement*] – uma “fundação” que, no entanto, e como Derrida o observa em *Foi et Savoir* (2000), apenas é uma fundação desmoronando-se¹¹⁵, isto é, caindo em escombros. Uma ideia que Derrida reitera, ainda em diálogo com M. Wieviorka, mas desta vez em “Accueil, Éthique, Droit et Politique” (1999) – uma ideia que eu gostaria de recordar aqui para, em jeito de conclusão, enfatizar uma vez mais as implicações filosóficas, sociais, políticas e jurídicas do “*pas au-delà*” que alimenta a Desconstrução e a hiperbolicidade do seu *idioma filosófico* de índole meta-onto-fenomeno-lógica.

“A questão é hoje a de saber”, defende Derrida,

se a hospitalidade releva do político e, portanto, do Estatal. A “desobediência cívica” coloca a questão de saber se eu tenho o direito de agir, enquanto indivíduo de outro modo que enquanto cidadão: convidar quem eu quiser para minha casa, mesmo se a lei mo proíbe. Quando Kant diz que a hospitalidade deve ser universal, mas sob tal ou tal condição, ele fala da hospitalidade do cidadão.

Mas não deveria a hospitalidade, na produção radical da alteridade, ir para além da legislação, como desafio ao Estado? Não se trata da anarquia, no sentido romântico do final do século XIX, mas de um conceito do político que estabeleceria solidariedades e alianças para além deste ou daquele Estado-nação. Nesta perspectiva, poder-se-ia instituir uma política internacional que não seria mais uma política no sentido tradicional, ou seja, submetida à autoridade do Estado.

A ideia de democracia (por oposição ao conceito de república) traz uma espécie de desafio à República e ao político tradicional, algo difícil de conciliar com os deveres políticos.

114 “(...) eu faria deste princípio trans-político [o da experiência (no sentido prático) da singularidade absoluta] um princípio político, uma regra ou uma tomada de posição política: é preciso também respeitar, na política, o segredo, o que excede o político ou o que não releva mais do jurídico. É a isto que eu chamaria a “democracia por vir”.”, Derrida, J., “Le siècle et le pardon” in *Foi et Savoir*, *op. cit.*, p. 129.

115 Cf. Derrida, *Foi et Savoir*, *op. cit.*, p. 32.

Quando peço a modificação da lei francesa para que a hospitalidade esteja mais em conformidade com o que deveria ser, é o cidadão responsável, afirmando o seu desejo de responsabilidade, que se exprime, e do outro lado existe alguém que é mais do que um cidadão, dotado de uma liberdade de agir, de falar ou de receber quem quiser em sua casa, quaisquer que sejam as leis do país do qual sou cidadão. E, tal fazendo, *pretendo assim apelar a uma outra política, a uma outra definição do político.*¹ (Eu sublinho.)

Ao firmar-se na *impossibilidade* ou na *incondicionalidade*² e ao dissociar o excesso ou a hiperbolicidade inerente à *incondicionalidade* da soberania – dissociação que é a marca por excelência da Desconstrução como um *idioma filosófico meta-onto-fenomeno-lógico*³ e *meta-onto-antropo-lógico* –, e ao re-pensar e ao dar a re-pensar a soberania e os seus pressupostos *a partir* e *em nome* da *incondicionalidade justa ou messiânica*⁴, a Desconstrução é um *idioma de pensamento filosófico* que é, ao mesmo tempo, um extraordinário dom e um apelo de Jacques Derrida para re-pensarmos tudo de novo e diferentemente [*tout autrement*] a fim de virmos a lograr um diferente [*tout autre*] “viver juntos”⁵ no mundo – a fim de virmos a lograr um “bem viver juntos”⁶ *em paz* neste mundo.

Ligado ao pensamento e à obra de Jacques Derrida, que uma vez mais, mas de novo, admirativamente hoje aqui saudamos, este *idioma de pensamento filosófico* é uma Luz para a urgência da necessidade de um novo “mundo” de Luzes por vir.

Bibliografia

De Jacques Derrida:

1 Derrida, J. in collectif, *Manifeste pour l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 145-146.

2 “(...) exigências de um pensamento que, aliás, não se reduz a uma disciplina (antropologia, direito, história, etc.), nem mesmo à filosofia e à ciência, nem mesmo à crítica. E, justamente, o que eu chamo assim, *pensamento*, é o que corresponde a esta exigência incondicional. O pensamento não é outra coisa, parece-me, senão esta experiência da incondicionalidade, ele nada é sem a afirmação desta exigência.”, Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté*, *op. cit.*, p. 56.

3 “A desconstrução começa aí. Exige uma dissociação difícil, quase impossível, mas indispensável, entre incondicionalidade (justiça sem poder) e soberania (o direito, o poder ou a força). A desconstrução está do lado da incondicionalidade, mesmo ali onde ela parece impossível, e não da soberania, mesmo ali onde ela parece possível.”, Derrida, J. in Derrida, J., Roudinesco, E., *De quoi demain...*, *op. cit.*, p. 153.

4 “Não se trataria apenas de dissociar pulsão de soberania e exigência de incondicionalidade como dois termos simetricamente associados, mas de questionar, de criticar, de desconstruir, se quiserem, um em nome do outro, a soberania em nome da incondicionalidade.”, Derrida, J., *Voyous*, *op. cit.*, p. 197.

5 Cf. Derrida, J., «Avouer – l'impossible» in *Le dernier des Juifs*, *op. cit.*, p. 25 ss.

6 *Ibid.*

- DERRIDA, Jacques. **Hospitalité, II**, *Séminaire (1996-1997)*, s/d Pascale-Anne Brault and Peggy Kamuf. Paris: Seuil, 2022.
- DERRIDA, Jacques. **Formiga's**. In *IDIOMAS da diferença sexual*. Coimbra: Palimage, 2018.
- DERRIDA, Jacques. Paroles Nocturnes. **Revue L'Entretien, Jacques Derrida**, 03. Paris: ed. du Seuil/ Ed. du sous-sol, 2017.
- DERRIDA, Jacques.- **La Bête et le Souverain I**, *Séminaire (2001-2002)* s/d M. Lisse, M-L Mallet and G. Michaud. Paris: Galilée, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **Le dernier des Juifs**. Paris: Galilée, 2014.
- DERRIDA, Jacques. **Circonfession**. In Derrida, J., Bennington, G., *Jacques Derrida*. Paris : Seuil, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **La Conférence de Heidelberg (1988)**, s/d Mireille Calle-Gruber. Paris: Lignes/Imec, 2014.
- DERRIDA, Jacques. **Sur le don**. In J-L., Marion, *Figures de Phénoménologie* (Paris: Vrin, 2012).
- DERRIDA, Jacques. La Mélancolie d' Abraham. In **Les Temps Modernes**, 67 année, Juillet/Octobre 2012, nos. 669/670.
- DERRIDA, Jacques. La déconstruction et l'autre. In **Les Temps Modernes**, 67 année, Juillet/Oct. 2012, nos. 669/670.
- DERRIDA, Jacques. **Demeure Athènes**. Paris: Galilée, 2009.
- DERRIDA, Jacques. **Apprendre à vivre enfin**. Paris: Galilée, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **L'animal que donc je suis**. Paris: Galilée, 2006.
- DERRIDA, Jacques. Le lieu dit: Strasbourg. In collectif, **Penser à Strasbourg**. Paris: Galilée/Ville de Strasbourg, 2004..
- DERRIDA, Jacques. **Voyous**. Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **Le "concept" du 11 septembre** (com Habermas, J.). Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques. Abraham, l'autre. In colectivo, **Judéités**. Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques. Portrait d'un Philosophe – Jacques Derrida in **Philosophie, Philosophie, Revue des Étudiants de Philosophie**, Université Paris VIII/Vincennes Saint –Denis, février. 1996.
- DERRIDA, Jacques. **De quoi demain...** (com Roudinesco, E). Paris: Fayard/Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Papier Machine**. Paris: Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Foi et Savoir**. Paris: Seuil, 2000.
- DERRIDA, Jacques. **Tourner les mots** (com S. Fathy). Paris: Galilée, 2000.

- DERRIDA, Jacques. **La Contre-Allée** (com C. Malabou). Paris: La Quinzaine Littéraire/ Louis Vuitton, 1999.
- DERRIDA, Jacques. Fidélité à plus d'un. In **Cahiers Intersignes**, number 13 autumn 1998, *Idiomes, Nationalités, Déconstructions*. Paris / Casablanca: ed. Toubkal/ ed. De l'Aube, 1998.
- DERRIDA, Jacques. **À dieu, à Emmanuel Levinas**. Paris: Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques ; Dufourmantelle, Anne.. **De l'hospitalité**. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!**. Paris: Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **La philosophie du point de vue cosmopolitique**. Paris: Verdier/ Unesco, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **Le Monolinguisme de l'autre**. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **Échographies – de la télévision**. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **Résistances, de la psychanalyse**. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **Force de loi**. Paris: Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques- **Khôra**. Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx**. Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. Nous autres Grecs. In **Nos Grecs et leurs modernes**, s/d Barbara Cassin. Paris: Seuil, 1992.
- DERRIDA, Jacques. **Circonfession**. In Derrida, J., Bennington, G., *Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **Mémoires**, pour Paul de Man. Paris: Galilée, 1988.
- DERRIDA, Jacques. **Altérités** (com Labarrière, Pierre-Jean). Paris: Osiris, 1988.
- DERRIDA, Jacques. **Psyché**. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA, Jacques. **D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie**. Paris: Galilée, 1983.
- DERRIDA, Jacques. **Envois**. In *La Carte Postale*. Paris: Aubier-Flammarion, 1980.
- DERRIDA, Jacques. **De la Grammatologie**. Paris: Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques. **Inconditionnalité ou Souveraineté**. Athènes: ed. Patakis, 2002.
- DERRIDA, Jacques. **Le dernier des Juifs**. Paris : Galilée, 2014.
- DERRIDA, Jacques. **Moscou aller-retour**. Paris: L'Aube, 1995.

Outras referências

ABENSOUR, Miguel. L'extravagante hypothèse. **Rue Descartes** / 19, *Emmanuel Levinas*,

PUF, 1998, p. 55-84.

Colectivo, **Le livre de l'hospitalité**, s/d Alain Montandon. Paris: Bayard, 2004.

Colectivo, **Manifeste pour l'hospitalité**, s/d M. Seffahi. Paris: ed. Paroles d'aube, 1999.

DE VILLEPIN, Dominique. **Mémoire de Paix, Pour Temps de Guerre**. Paris: Grasset, 2016.

LEROUX, Georges. **Hospitalité et Substitution**. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2020.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanisme de l'autre homme**. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

LEVINAS, Emmanuel. **En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris; Vrin, 1988.

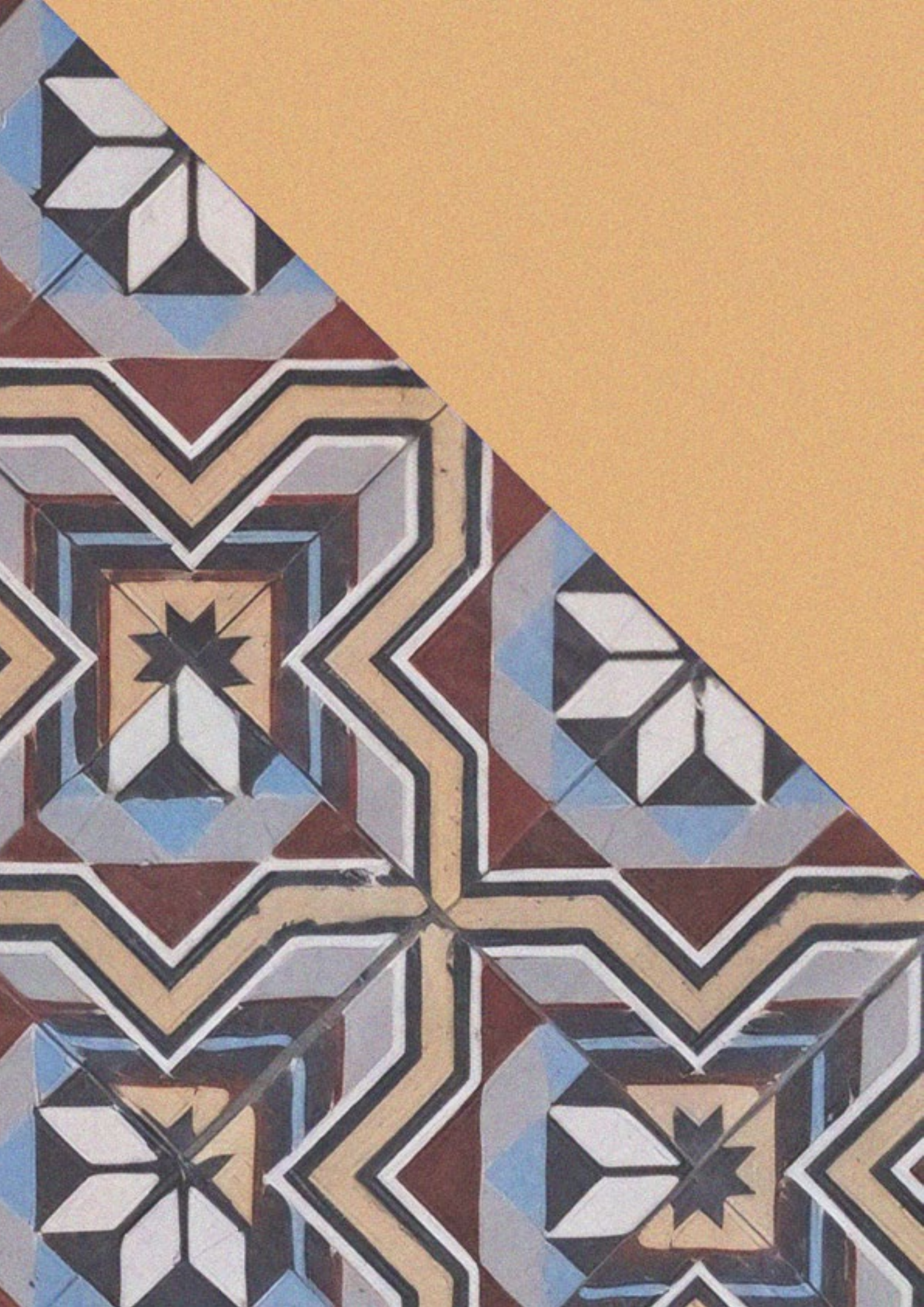
LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nous**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. **Paul Celan – De l'être à l'autre**. Montpellier: Fata Morgana, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. **Les Imprévus de l'histoire**. Montpellier: Fata Morgana, 1994.

KANT Immanuel. **Projet de paix perpétuelle**, ed. bilingue, tr. fr. J. Gibelin. Paris: Vrin, 2002.



ISSO QUE PERMANECE IRREDUTÍVEL NO TRABALHO DE LUTO E NA TAREFA DE TRADUÇÃO

Carla Rodrigues^{1 2}

RESUMO

Este artigo se propõe a discutir a tarefa de tradução a partir da filosofia de Jacques Derrida, aqui apresentando como filósofo-tradutor e, ao mesmo tempo, filósofo do que há de irredutível na tradução, escrevendo, ele mesmo, não apenas para ser lido, mas sobretudo para operar o que há de irredutível na tradução, na passagem de uma língua à outra, na passagem à língua do outro. Para isso, o artigo opera tanto com os quase-conceitos derridianos de difícil tradução, como *différance*, *écriture* e *hauntologie*, quanto discute as soluções de tradução propostas por Derrida que, no seu papel de filósofo-tradutor, fez circular significantes entre a França e a Alemanha, entre a filosofia francesa e a alemã, valendo-se de seus equívocos, desvios e desentendimentos.

PALAVRAS-CHAVE

Tradução; Luto; Linguagem

RESUMÉ

Cet article se propose de discuter la tâche de traduction à partir de la philosophie de Jacques Derrida, présenté ici comme philosophe-traducteur et, en même temps, philosophe de l'irréductible dans la traduction, écrivant sinon pour être lu, mais surtout pour opérer ce qui est irréductible dans la traduction, dans le passage d'une langue à l'autre, dans le passage à la langue de l'autre. Pour ce faire, l'article travaille à la fois sur les quasi-concepts derridiens difficilement traduisibles, comme la *différance*, l'*écriture* et la *hauntologie*, et discute les solutions de traduction proposées par Derrida qui, dans son rôle de philosophe-traducteur, a fait circuler les signifiants entre la France et l'Allemagne, entre la philosophie française et la philosophie allemande, en utilisant leurs malentendus, leurs écarts et leurs incompréhensions.

MOTS-CLÉS

Traduction; Deuil; Langue

1 Professora de Ética no Departamento de Filosofia da UFRJ, tradutora, pesquisadora nos programas de Pós-Graduação de Filosofia da UFRJ e da UFF, bolsista de produtividade do CNPq e da Faperj. Coordena o Laboratório Filosofias do Tempo do Agora (Lafita).

2 Este artigo é dedicado a Anamaria Skinner e Fernanda Bernardo, que vieram antes de nós. A pesquisa fez parte do projeto Jovem Cientista do Nosso Estado, da Faperj (2018/2020). Estabeleci uma economia de tradução para as referências bibliográficas. Optei por manter no corpo do texto todas as citações em francês, remetendo para a tradução em nota de rodapé. Recorri, sempre que possível, a traduções em português, em edições brasileiras ou portuguesas, respectivamente indicadas como ed.bras. e ed.port. Fiz desse gesto uma forma de mencionar e, por que não dizer, elogiar, todos e todas que em algum momento passaram pela tarefa de traduzir Derrida. Há indicações quando a tradução é minha. Texto publicado em francês na Revue Iter, número 2, 2020.

*La traduction devient la loi, le devoir et la dette
mais de la dette on ne peut plus s'acquitter.*

Des tours de Babel, J. Derrida

*A tradução torna-se a lei. o dever e a dívida, mas dívida
que não se pode mais quitar.*

Torres de Babel, J. Derrida

Talvez a filosofia de Jacques Derrida não tenha sido outra coisa senão um trabalho de luto: da origem, do original, do originário, do sentido, da presença, do sujeito. Os feixes com os quais ele articula linguagem, língua, tradução e desconstrução são mais ou menos inseparáveis em seu pensamento, resistentes a serem isolados uns dos outros, como se pudessem ser dispostos como objetos diante de seus intérpretes, tradutores ou pesquisadores. São mais como os labirintos de inscrições³, caminhos que oferecem tantos itinerários quanto for possível percorrer, errâncias entre textos cujos pontos de contato ou separação são quase indistintos. Na hipótese de que Derrida tenha começado sua filosofia com um ato de nomeação da “desconstrução”, talvez me seja permitido propor que há, na origem, tradução e *traição*: o termo desconstrução vem do alemão *Destruktion*, que Derrida encontra em Heidegger e transforma, não tanto a ponto de se perder do original, mas o suficiente para não ser mera transposição de um idioma a outro⁴. Em certa medida, seu pensamento se articulou com os três Hs da tradição filosófica, nomeadamente Hegel – ou a recepção francesa de Hegel –, Husserl e Heidegger, circulando entre a fenomenologia, o existencialismo, o estruturalismo. A esses, Derrida ainda acrescenta pensadores como

3 Refiro-me ao título do livro de R. Haddock-Lobo, *Labirinto de inscrições*. Editora Zouk, Porto Alegre, 2008. Foi com Rafael que inaugurei a tarefa de tradução na edição brasileira de J. Derrida. *Éperons – les styles de Nietzsche*. Paris : Flammarion, 1973. [Esporas – os estilos de Nietzsche. Tradução Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro : NAU Editora, 2013.]

4 Ainda em relação a Heidegger, Derrida partiu de um problema da tradução francesa de *Dasein* para “realidade humana” para se alinhar à crítica ao humanismo do pós-guerra. Indico a passagem como apenas um dos problemas de tradução que não vou abordar no curto espaço desse artigo: “Tradução monstruosa em múltiplos aspectos, mas, por isso, tanto mais significativa. Que essa tradução proposta por Corbin tenha então sido adotada, que tenha reinado através da autoridade de Sartre, eis o que dá muito que pensar quanto à leitura ou à não-leitura de Heidegger nessa época e quanto ao interesse que havia então em lê-lo ou em não o ler dessa forma.” (DERRIDA, 1991, p.153). [“Il s’agit là, comme on sait, d’une traduction du *Dasein* heideggerien. Traduction monstrueuse à tant d’égards, mais d’autant plus significative. Que cette traduction proposée par Corbin ait alors été adopté, qu’elle ait régné à travers l’autorité de Sartre, cela donne beaucoup à penser quant à la lecture ou à la non-lecture de Heidegger à cette époque, et quant à l’intérêt qu’il y avait alors à le lire ou à ne pas le lire de la sorte.” (DERRIDA, 1972, p.136)].

Nietzsche e Freud, como se estivesse erguendo sua própria torre de Babel de línguas filosóficas.

Se eu pretendesse seguir nesse labirinto o percurso de interpretar Derrida como teórico da tradução – o que certamente seria insuficiente para defini-lo –, talvez fosse preciso começar por reconhecer que, no que toca ao problema da tradução, é incontornável sua relação com Walter Benjamin, ele também um filósofo-tradutor que reflete sobre sua tarefa, um pensador com quem se pode contar as relações entre a França e a Alemanha, entre a filosofia francesa e a alemã, seus equívocos, desvios, desentendimentos. As passagens de Benjamin entre o alemão e o francês marcaram de tal forma sua obra que acaba por ser difícil localizá-lo de um lado ou de outro do rio Reno. Entre as tantas questões do debate que Derrida estabelece com Benjamin, duas gostaria de relevar: (1) a aporia entre a fidelidade e a liberdade da tradução, a primeira entendida como restituição do sentido, a segunda como tarefa de renomeação; (2) a língua como o que comunica apenas a si mesma quando nos faz perceber “há linguagem”. Em *De tours de Babel* (1987), Derrida estabelece uma conexão entre dois textos de Benjamin – “A tarefa do tradutor” e “Sobre a linguagem em geral e a linguagem humana” (2000;2011) – para se aproximar da crítica benjaminiana a qualquer concepção de linguagem que pretenda apontar para algo fora dela mesma⁵. Por caminhos distintos, mas nem por isso distantes, Derrida seria, ele também, um crítico da linguagem como transmissão ou comunicação de sentido. No manejo com a língua, Derrida faz com que a tarefa de leitura de sua filosofia seja também a tarefa de traduzi-lo. Mesmo em francês: “mon désir est que nous ne puissions pas, c’est-à-dire aussi, et pour cette raison même que nous devons, me traduire moi-même en français.”⁶ Seus intérpretes ou comentadores foram e ainda são, cada um à sua maneira, seus tradutores, marcados por um movimento incessante de tentativa de restituição do sentido. É como se em seu pensamento houvesse um objeto que, ao não se presentificar, exigisse mais um esforço, mais uma língua, *mais de uma língua*.

-

5 Sobre o tema da linguagem, permito-me referir a I. Pinho. “Tagarelar (Schwätzen) – itinerários entre linguagem e feminino”. Tese de Doutorado (Filosofia). Orientação Carla Rodrigues e Cláudio Oliveira. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ: 2019.

6 J. Derrida. Fidélité à plus d’un. Mériter d’hériter où la généalogie fait défaut. In. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida. Idiomes, Nationalités, Déconstructions. Cahiers Intersignes (Paris) e Éditions Toukbal (Casablanca), p. 221-26. [“Meu desejo é o de que não se possa, isto é, também, e por isso mesmo que se deve, me traduzir mesmo em francês.” Fidelidade a mais de um – merecer herdar onde a genealogia falta. Tradução Paulo Ottoni. IN: P. Ottoni. Tradução manifesta. São Paulo, Ed. Unicamp/Edusp: 2005. p. 183].

Em 1996, quando Derrida publica *Demeure. Maurice Blanchot*, confessa sua paixão pela literatura⁷. Em 1998, na conferência *Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante*, é a vez de confessar sua paixão pela palavra, por sua singularidade e irredutibilidade:

Qu'il s'agisse de grammaire ou de lexique, le mot – car le mot sera mon sujet –, il ne m'intéresse, je crois pouvoir dire, je ne l'aime, c'est le mot, que dans le corps de sa singularité idiomatique, cest-à-dire là où une passion de traduction vient le lécher – comme peut lécher une flamme ou une langue amoureuse : en s'approchant d'aussi près que possible pour renoncer au dernier moment à menacer ou à réduire, à consumer ou à consommer, en laissant l'autre corps intact mais non sans avoir, sur le bord même de ce renoncement ou de ce retrait, fait paraître l'autre, non sans avoir éveillé ou animé le désir de l'idiome, du corps original de l'autre, dans la lumière de la flamme ou selon la caresse d'une langue". (DERRIDA, 2004, p.561)⁸

A palavra será o *double bind* da presença/ausência do objeto perdido. Sua restituição é indicação do que há de irredutível da língua, em qualquer língua, na língua própria desde sempre perdida. A palavra torna-se experiência de perda originária, cujo trabalho de luto será tarefa de tradutor.

Proponho ainda incluir *Le Monolinguisme de l'autre* numa trilogia de declarações de amor, desta vez pela língua francesa, o reconhecimento da sua paixão por uma língua própria que vem do outro e produz uma marca, como um traço, como o hífen que ao mesmo tempo une e separa franco-magrebino. O hífen é um elemento silencioso da gramática que só pode ser escrito, nunca dito, presente no silêncio e no segredo que separa e une a França à Argélia, separa e une o francês ao argelino, o colonizador ao colonizado⁹. É na língua ma-

7 J. Derrida. *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris : Galilée, 1998. A expressão da minha gratidão a Flavia Trocoli será sempre insuficiente em relação à delicadeza e ao trabalho de luto compartilhado nessa tarefa de tradução. [Demorar. Maurice Blanchot. Tradução de Flavia Trocoli e Carla Rodrigues. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.]

8 [“Quer se trate da gramática ou do léxico, a palavra – pois a palavra será meu tema – não me interessa, creio poder dizê-lo, eu não a amo, é essa a palavra, senão no corpo de sua singularidade idiomática, quer dizer, lá onde uma paixão de tradução vem lambê-la – como pode lambe uma chama ou uma língua amorosa: aproximando-se tão perto quanto possível para renunciar, no último momento, a ameaçar ou a reduzir, a consumir ou a consumir, deixando o outro corpo intacto, mas não sem antes, à beira dessa renúncia ou dessa retirada, fazer aparecer o outro, despertado ou animado o desejo do idioma, do corpo original do outro, na luz da chama ou segundo a carícia de uma língua”. (DERRIDA, 2000, p. 14), ed. bras.].

9 Considero um dado biográfico significativo que, ao migrar da Argélia para a França, Derrida tenha traduzido para o francês seu nome de batismo. Do Jackie original escolhido por seu pai, ele passou a se chamar Jacques, o que pode ter inúmeras interpretações, sendo a necessidade de assimilação à cultura francesa a mais óbvia. B. Peeters. *Derrida*. Paris : Flammarion, 2010. [B. Peeters. *Derrida*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2013.]

terna que Derrida vai se encontrar com essa aporia da linguagem: “Je n’ai qu’une langue, or ce n’est pas la mienne” (DERRIDA, 1996, p.15)¹⁰. Nessa língua ao mesmo tempo minha e do outro, ele produzirá uma homofonia entre la mère (mãe) e la mer (mar), mar que separa a França da Argélia. A língua que chega pela mer (mar) e pela mère (mãe), língua sem a qual não é possível ter um país, uma pátria, língua que supera e mantém a separação do mar Mediterrâneo.

Ter ou não ter uma língua vai levá-lo a pensar sobre sua dedicação em relação a ser/ter um bom francês, da França “dont nous arrivaient les paradigmes de la distinction, de la correction, de l’élégance, de la langue littéraire ou oratoire.” (DERRIDA, 1996, p.73)¹¹. Aqui gostaria de lembrar que a correção da língua francesa supõe saber usá-la em seus dois modos distintos: a fala e a escrita. Significa saber que, numa expressão simples como “les uns et les autres”, é preciso pronunciar a ligação entre o “s” do final de *les* e de *uns*, assim como é necessário deixar em silêncio o “s” do plural de “autres”. Nesse pequeno exemplo encontro a indicação de como o domínio da distinção entre língua escrita e língua falada molda a correção do uso do francês a partir do manejo das diferenças. É intrínseco à regra do idioma saber fazer a diferença – muitas vezes silenciosa, como os plurais – entre falar bem e escrever bem. Ser mais ou menos francês, mais ou menos argelino, ter mais ou menos pertencimento à França depende do domínio da diferença entre língua escrita e língua falada. O problema aparece como questão teórica na leitura crítica que Derrida faz da linguística estruturalista de F. Saussure, em que o fonocentrismo aparece como questão na sua filosofia; se performatiza na sua proposição de *différance* com “a”, irredutível à sonoridade, exigindo a referência ao texto escrito; e retorna, como um espectro, no autobiográfico *Le Monolingüisme de l’autre*, em que a condição colonial é pensada como espectral e o colonizado é assombrado por aquilo que não é nem poderia ser, como aquele cuja identidade é relevada.

Derrida se faz filósofo na lida com a língua francesa e questionando o que é ser francês. É na sua operação com a linguagem que se pode relevar: 1) o uso de certos significantes correntes da língua, que ele modifica a partir de um deslizamento de sentido, numa operação de tradução dentro da língua, entre os quais eu indicaria escritura, rastro, dom, perdão, hospitalidade, naquilo que Jakobson chamou de tradução intralingual, quer dizer, a interpretação de signos de uma língua na mesma língua; 2) as homofonias, como *différance* ou *hauntologie*, que performatizam o problema da relação entre fala e escrita com a qual

10 [“Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha” (DERRIDA, 2016, p.13)].

11 [“(…) de onde nos chegavam os paradigmas da distinção, da correção, da elegância, da língua literária ou oratória” (DERRIDA, 2001m p. 59), ed. port.].

ele inaugura seu projeto gramatológico e sua crítica ao fonocentrismo; 3) as homonímias, como *demeure* (permanecer, demorar ou morada) ou *fichus* (véus) e *fichu* (particípio passado do verbo *ficher*, estar arruinado, fodido), com as quais ele retoma um dos problemas da tradição filosófica: ter estabilizado ambivalências da inerentes à linguagem, como no exemplo da palavra grega *pharmakon*, cuja ambiguidade entre veneno/remédio foi apagada na tradução francesa por *remède* [remédio].

Fichus é título do livro em que Derrida publica seu Discurso de Frankfurt, proferido quando ganhou o Prêmio Adorno, em 2001. Estão explícitos no texto os pontos de ligação que Derrida estabelece como herança do pensamento de T. Adorno em sua obra, mas os véus – *fichus* – encobrem a relação entre Derrida e Benjamin, que subjaz em toda a dívida que ele reconhece com Adorno¹². Derrida se liga a Adorno a partir do conteúdo de um sonho relatado por Benjamin, se valendo de dois elementos externos ao campo da filosofia como teoria do conhecimento: a forma epistolar e a linguagem onírica. Para chegar a Adorno, Derrida passa por Benjamin, citando uma carta escrita a Gretel Adorno, na qual Benjamin antecipava e anunciava a sua morte, ele escreve:

(...) Je m’approchais. Ce que je vis était un étoffe que était couverte d’images et dont les seuls éléments graphiques que je pus distinguer étaient les parties supérieures de la lettre D dont les longueurs éfilées décelaient une aspiration extrême vers la spiritualité. Cette partie de la lettre était au surplus munie d’une petite voile à bordure bleue et la voile se gonflait sur le dessin comme si elle se trouvait sous la brise. C’était là la seule chose que je pus ‘lire’ – le reste offrait des motifs indistincts de vagues et de nuages. La conversation tourna un moment autour de cette écriture. Je ne me souviens pas de opinions avancées; en revanche, je sais très bien qu’à un moment donné je disais textuellement ceci: ‘Il s’agissait de changer en *fichu* une poésie’ (BENJAMIN, 2007, p.374)¹³

Há nesse pequeno trecho elementos que me interessam: a transformação a que Ben-

12 Para mais sobre as relações entre Derrida e Adorno: F. Durão. Adorno e Derrida: uma tentativa de aproximação. In: R. Haddock-Lobo; C. Rodrigues et alli (orgs.) Heranças de Derrida – da linguagem à estética. Volume 2. Rio de Janeiro : NAU Editora, 2014. Para uma hipótese de leitura do Discurso de Frankfurt como crítica de Derrida ao futuro da Escola de Frankfurt por caminhos habermasianos, ver JP. Deranty. Adorno’s other son: Derrida and the future of critical theory. Social Semiotics, London, v. 16, n. 3, set. 2006.

13 [Eu me aproximava. Isso que eu via era um tecido que estava coberto de imagens e cujos únicos elementos gráficos que eu podia distinguir eram as partes superiores da letra D, nos quais as linhas afiladas assinalavam uma extrema aspiração em direção à espiritualidade. Essa parte da letra estava coberta por um pequeno véu bordado que se inflava sobre o desenho como se estivesse ventando. Era a única coisa que eu podia ‘ler’ – o resto oferecia motivos indistintos de ondas e nuances. A conversa se volta um momento em torno dessa escritura. Não me lembro de opiniões específicas, mas em contrapartida, sei muito bem em que dado momento eu dizia textualmente: ‘tratava-se de transformar uma poesia em *fichu*’] Tradução minha. Parte desse sonho é citado em J. Derrida. *Fichus*. Paris: Galilé, 2002, p. 37.

jamin se refere, que tomarei como tradução da poesia em véu, do poema em tecido, da escrita em encobrimento. Nesse tecido há um recurso à instância da letra – se eu quiser falar como Lacan – ou o retorno à *différance*: “Je parlerai, donc, d’une lettre” (DERRIDA, 1972, p.135-136)¹⁴. No sonho, Benjamin pode perceber as partes superiores da letra D, repleta de densidades: é a inicial do codinome Detlef que ele usava em sua correspondência; é também a letra do nome de Dora, sua ex-mulher; a inicial do sobrenome de Derrida, e será a letra a partir da qual Derrida estabelece sua ligação com Benjamin quando interpreta o sonho de Benjamin: “Mois, d, je suis fichu” (DERRIDA, 2002, p.41). D está fodido, antecipando sua morte, como Benjamin havia feito. Derrida está fazendo tradução do sonho do outro, na língua do outro, sonho de uma filosofia feita em mais de uma língua, questão com a qual ele inaugura o discurso: “La langue será d’ailleurs mon sujet: la langue de l’étranger, voir de l’immigrant, de l’émigré ou de l’exilé.” (DERRIDA, 2002, p.9)¹⁵ Benjamin, assim como Derrida, fizeram, cada um a seu modo, a experiência do exílio mesmo em sua própria casa.

-

Há inúmeras dificuldades em traduzir Derrida para qualquer que seja o idioma de chegada. Em relação ao inglês, alguns desses obstáculos aparecem tematizados de maneira muito específica na introdução que a filósofa Judith Butler escreve para a edição comemorativa de 40 anos da publicação de *Of Grammatology*, traduzido para o inglês por Gayatri Spivak. Os comentários de Butler seguem muito de perto a argumentação de Derrida em “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante?’”. Butler começa enunciando duas perguntas que me interessam:

Havia pelo menos duas maneiras diferentes de trazer à tona a questão de saber se Derrida seria ou não legível em inglês: 1) Ele poderia ser lido, dados os desafios que apresentou aos protocolos convencionais de leituras?, e 2) Ele poderia ser lido, dado que a versão em inglês não conseguiu capturar em todos os detalhes as palavras-chave e transições do original em francês?.¹⁶

São problemas com os quais Derrida também provocou seus tradutores. Um exemplo

14 [“Falarei, pois, de uma letra” (DERRIDA, 1991, p.33)].

15 [A língua será aliás meu sujeito: a língua do outro, a língua do hóspede, a língua do estrangeiro, quer dizer, do imigrante, do emigrado ou do exilado. Tradução minha]

16 Tradução minha do inglês: “There were at least two different ways that the question of whether or not Derrida would be readable in English came to the fore: 1) Could he be read, given the challenges he delivered to conventional protocols of readings?, and 2) Could he be read, given that English version failed to capture in every detail the key terms and transitions of the original French.” J. Butler, Introduction. In: J. Derrida. *Of Grammatology*. Tradução Gayatri Spivak. J. Hopkins University Press, 2016, p. vii.

a perseguir é o termo *différance*, mantida muitas vezes no original, e inúmeras outras vezes objeto de tentativas de tradução. De um lado ou de outro, mantendo em francês ou tentando criar uma solução na língua de chegada, *différance* é o elemento que performativa, no pensamento de Derrida, à provocação à tradução: “l’irréductibilité intraduisible de l’idiome tout en appréhendant autrement cette intraductibilité. Car celle-ci ne serait plus une limite hermétique, l’opacité d’un écran, mais bien au contraire une provocation à la traduction” (DERRIDA, 1998, p.221-226)¹⁷. A abordagem de *différance* como intraduzível está na edição estadunidense de *Of Grammatology*, assim como em Portugal, onde a filósofa Fernanda Bernardo tem optado por manter *différance* no original não apenas nas inúmeras obras de Derrida, como também nos seus próprios trabalhos, a exemplo do mais recente, *Derrida – o dom da différance* (BERNARDO, 2019). Já no Brasil, a provocação à tradução a que Derrida se refere aparece em inúmeras possibilidades criadas por tradutores brasileiros: diferença/diferência, diferante, diferença/diferança, diferência, diferensa, dyferença.¹⁸ São tentativas de expressar o problema do fonocentrismo que Derrida torna explícito na troca indizível do “e” pelo “a”, apenas uma das funções da *différance*, que opera pelo menos mais três questões na sua filosofia: apontar para o diferimento como adiamento; indicar o movimento de diferenciação; interrogar o limite das diferenças binárias.

O termo *différance* transitou em diferentes contextos de leitura. No primeiro momento das leituras brasileiras, a ênfase na questão do fonocentrismo se expressou nas criações-traduições que buscaram fazer funcionar, em português, algo daquilo que Derrida fazia com a intervenção na palavra. Já nos EUA, interessou a Spivak e depois a Butler destacar a possibilidade de *différance*

dar conta do que permite a articulação, do que é ‘diferente’ da noção binária de diferença contida em uma unidade dialética, diferença que diferencia elementos internos que pertencem a um todo maior. Esta invenção ortográfica marca o que não pode ser reunido e contido por termos binários, opostos, mas deve permanecer fora, onde o exterior não é exatamente o oposto do interior.¹⁹

17 [“irredutibilidade intraduzível do idioma, certamente, mas ao mesmo tempo, apreender de outro modo essa intraduzibilidade. Isso não seria um limite hermenêutico, a opacidade impenetrável de um anteparo, mas, ao contrário, uma provocação à tradução”]. Fidelidade a mais de um – merecer herdar onde a genealogia falta. Tradução Paulo Ottoni. IN: P. Ottoni. Tradução manifesta. São Paulo, Ed. Unicamp/Edusp: 2005. p. 171.]

18 Para mais sobre o rico debate sobre a tradução de *différance*, remeto a OTTONI, P. “A tradução da *différance*: dupla tradução e double bind”. In: Alfa, São Paulo, 44, 2000, pp. 45-58.

19 Tradução minha do inglês: “As a term, it seeks to account for what permits articulation, for whatever is ‘different from’ the binary notion of difference contained by a dialectical unity, a difference that differentiates internal elements that belong to a greater whole. This orthographic invention marks what cannot be gathered up and contained by binary, oppositional terms, but must remain outside, where the outside

A percepção de que o questionamento das oposições binárias vem da troca do “e” pelo “a” vale para ela como indicação de que dentro e fora não são mais opostos e de que as diferenças opositivas estão sendo diferidas, co-pertencentes, abrindo espaço para um conjunto de questionamentos ético-políticos que ainda ecoam na filosofia de Butler.

A marcação silenciosa no corpo da palavra me remete a outra marca gráfica: o hífen do filósofo franco-magrebino apaixonado pela língua francesa. Retomo a questão com uma citação de Derrida: “(...) je ne sais pas où l’on peut trouver des traits internes et structurels pour distinguer rigoureusement entre langue, dialecte et idiome” (DERRIDA, 1996, p.23, grifos do autor)²⁰. Penso esse traço não apenas como marca daquilo que não está nem dentro nem fora, mas também como a ligação indicativa de que ele não foi nem um mero argelino nem um legítimo francês, o “franco” indicando o argelino colonizado, o “argelino” indicando o francês assimilado, uma nacionalidade sem condição, no sentido mais paradoxal da expressão. Como imigrante da antiga colônia, Derrida foi estudar na França “como se fosse” francês desde que ficasse marcada – com esse hífen que une franco-argelino e separa a França da Argélia, distancia a Europa da África – a condicionalidade da cidadania francesa. Sua filosofia traz a aporia da relação dialética entre o dentro do fora, forçando o reconhecimento de que o dentro está implicado no fora e o fora, implicado no dentro, assim como a França estava implicada na Argélia e vice-versa.

Borrar distinções rigorosas talvez tenha sido o maior legado de Derrida à filosofia. A cada contaminação entre polos que se pretendiam opostos ou separados, alguém o ameaçava com um exílio no departamento de retórica, ou pior, entre os sofistas²¹. Foi só muito tempo depois que Barbara Cassin escreveu *Jacques, o sofista* (CASSIN, 2012; 2017). para identificar outro Jacques – Lacan – com a arte de operar a linguagem em si mesma, forçando a língua a conter-se em si mesma, sem apontar para um fora, seja como representação

is not exactly the opposite of the inside” (BUTLER, 2016, p. xi).

20 [“Não sei onde se pode encontrar os traços *internos e estruturais* para distinguir rigorosamente entre língua, dialeto e idioma” (DERRIDA 2001, p. 21) ed. port.].

21 Aqui me parece relevante transcrever essa suposta ameaça enunciada por ele: “Ce que vous dites n’est pas vrai puisque vous questionnez la vérité, allons, vous êtes un sceptique, un relativiste, un nihiliste, vous n’êtes pas un philosophe sérieux! Si vous continuez, on vous mettra dans un département de rhétorique ou de littérature. La condamnation ou l’exil pourraient être plus graves si vous insistez, on vous enfermerait dans le département de sophistique.” (DERRIDA, 1996, p. 18.) [“O que dizeis não é verdade, uma vez que questionais a verdade: sois um céptico, um relativista, um nihilista, não sois um filósofo sério! Se insistirdes, colocar-vos-ão num departamento de retórica ou de literatura. A condenação ou o exílio poderão ser ainda mais graves se insistirdes, fechar-vos-ão no departamento de sofística” (DERRIDA, 2001, p.17, 2016, p.28)]. A propósito, Butler é professora do Departamento de Retórica da Universidade de Berkeley.

do objeto, seja como produção de sentido. Com o termo *différance* me parece que Derrida se inaugura como um sofista, produzindo o seu *objeto pequeno a*, articulando o que resta de inassimilável na experiência da língua – performatizada nas experiências de traduzir – com o resto enigmático da experiência da identificação. E, com a *différance*, Derrida permanece irreduzível.

Mas se Butler identifica dificuldades de tradução para o inglês, também me parece importante apontar um exemplo em que Derrida se valeu de uma expressão singular da língua inglesa para sua argumentação. Foi o que aconteceu na conferência “Force of law: the mystical foundation of authority”, proferida primeiro em inglês, no colóquio “Deconstruction and the possibility of justice”, realizado na Cardoso Law School em 1989 (Cornel D./M. /Rosenfeld, D./ Carlson, 1992). Ali, ele se vale do sintagma *to enforce the law* para pensar que não há aplicabilidade da lei sem força. O título da conferência acaba por se tornar também o título do livro em francês, *Force de loi – le fondement mystique de l'autorité*, cuja primeira parte – Du droit à la justice – corresponde à primeira conferência nos EUA (DERRIDA, 1994;2007). O cerne da sua argumentação depende de uma expressão cuja tradução para o francês, bem como para o português, faz desaparecer o problema da força. Em ambos os idiomas, o sintagma correspondente a *to enforce the law* é “aplicação da lei”, com o qual se elimina o aspecto mais importante do que Derrida pretende discutir: a violência inerente à lei, ao direito, ao aparato judiciário e a tudo aquilo que nos acostumamos a chamar tão apressadamente de justiça. A circulação entre as línguas aplicando a lei da tradução, a dívida que não se pode quitar.

-

Em “Spectres de Marx: L’Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale”, Derrida volta a pensar a partir de uma homofonia, ontologie/hantologie, com a qual está, entre outras tantas coisas, chamando a atenção para o caráter espectral e fantasmagórico da ontologia. O filósofo inglês Mark Fisher passou a contestar a premissa do capitalismo como único destino se valendo também, embora não apenas, da noção de *hantologie*. Fisher não teve tanta dificuldade de transpor o termo para o inglês – mesmo que não haja homofonia perfeita entre *hauntology* e *ontology* –, por se valer da existência da palavra “haunt” como sinônimo do “hante” francês usado por Derrida. Quando traduziu “Spectres de Marx” para o português, Anamaria Skinner se deparou com a impossibilidade de fazer funcionar a homofonia ontologie/hantologie e optou por obsidiologia:²²

22 É relevante que esse livro tenha sido traduzido por tantas mulheres. Além de Anamaria Skinner para o português, também Peggy Kamuf, para o inglês; Suzanne Lüdemann, para o alemão; Farid Zahi, para o árabe. Cf. DERRIDA, 1998, p. 179-180.

Un spectre *hante* l'Europe. Esclarecemos que, embora estejamos traduzindo desde o francês, é a forma verbal *geht* seguida de *um*, do original alemão, que está sendo traduzida, em português, por rondar, e não o verbo hanter. Não discutiremos, aqui, as acepções possíveis para hanter e hantise, pois essas são, em parte, o tema desse livro. Limitaremos-nos a sugerir que, embora os dicionários francês-português distingam duas acepções para hanter (1) frequentar; (2) obsedar, obsidiar; seria preciso dizer, como fará J. Derrida noutra parte neste ensaio, que “essa distinção é antes uma co-implicação”. Assim, mantivemos o verbo rondar na primeira frase do Manifesto e traduzimos hanter por “obsidiar”, hantise por “obsessão” e hantologie por “obsidiologia”, em outras ocorrências (DERRIDA, 1994, p.18, n.1)

Entre os comentadores da obra de Fisher, há outras tentativas de tradução, como espectrologia ou assombrologia, e do meu ponto de vista nenhuma funciona do mesmo modo como hantologie/hauntology.²³ O tradutor de Fisher para o espanhol, Fernando Bruno, usa “hauntología”, seguindo a meu a ver a ideia de que, em se tratando de um neologismo no idioma em que foi proposto, pode permanecer como tal no idioma de tradução (FISHER, 2015/BRUNO, 2018). Estou experimentando o uso de hauntologia fazendo eco à tradução da edição argentina, mantendo a estranheza do termo, e me arriscando a seguir Derrida:

Une homonymie ou une homophonie n'est jamais traduisible dans le mot à mot. Il faut ou bien se résigner à en perdre l'effet, l'économie, la stratégie (et cette perte peut être enorme) (...) Pourtout où l'unité du mot est menacée ou mise en question, ce n'est pas seulement l'opération de la traduction qui se trouve compromise, c'est le concept, la définition et l'axiomatique même, l'idée de la traduction qu'il faut reconsidérer (DERRIDA, 2004, p.565).²⁴

Se, para Derrida, nada é intraduzível, é também por que nada é totalmente traduzível. Por isso, a cada perda, permanece aquilo que há de irredutível no trabalho de luto. Como na tradução de escritura, tal qual discutido por Leyla Perrone-Moisés na tradução de *Aula*, de Roland Barthes, para quem, observa ela, a escritura é a escrita do escritor. “Toda escritura é portanto uma escrita; mas nem toda escrita é uma escritura, no sentido barthesiano do termo. Usar a palavra escritura na tradução dos textos barthesianos tem a vantagem de

23 Entre os leitores de Fisher no Brasil não há consenso em relação à tradução de hantologie/hauntology, como se pode ver nas apresentações realizadas no “Colóquio Mark Fisher – realismo espectral” <<http://bit.ly/2J93VZI>>

24 [“Uma homonímia ou uma homofonia nunca é traduzível no palavra a palavra. É preciso ou se resignar a perder seu efeito, sua economia, sua estratégia (e essa perda é enorme) (...) Em todos os lugares em que a unidade da palavra é ameaçada, ou colocada em questão, não é somente a operação da tradução que se encontra comprometida, é o conceito, a definição e a própria axiomática, a ideia de tradução que é preciso reconsiderar” (DERRIDA, 2000, p.22)].

precisar a particularidade da noção recoberta por esse termo”²⁵.

Seguindo a distinção proposta por Perrone-Moisés, percebo que se estabeleceu nas traduções brasileiras de Derrida o termo escritura, embora nem toda escrita seja escritura, no sentido barthesiano ou mesmo num dos sentidos derridiano do termo. A partir do encontro com o trabalho de Claudia Moraes Rego – e portanto já no contexto de recepção de Derrida na teoria psicanalítica, apesar de todas as resistências – tenho argumentado pelo uso de escrita em detrimento de escritura²⁶. Minha escolha ganha coerência na articulação entre a escrita em Freud e a escrita em Derrida, escrita aqui entendida como traço em Freud ou rastro em Derrida. É pelo traço, observa que Derrida, que Freud faz a passagem de um modelo neurológico para um modelo psíquico de memória, que deixa de ser retorno à origem para torna-se pura repetição. É a partir da leitura Freud que Derrida percebe que é a própria ideia de primeira vez que se torna enigmática, abrindo a possibilidade de pensar outra forma de temporalidade que nos legará a percepção da *différance* como adiamento, diferimento, ruptura com a possibilidade cronológica de ligar linearmente passado-presente-futuro. Ao duvidar da tradução brasileira de *écriture* por escritura, observo que o uso do termo escrita permite um recurso a Freud como autor que abre à Derrida a porta pela qual, desde seu debate com Husserl, a linguagem havia sido o caminho para enfrentar os pressupostos da filosofia transcendental²⁷. Ainda haveria muito a dizer sobre as relações que Derrida estabelece entre Freud e a escrita: será com Freud que o filósofo fará o questionamento da autoridade da consciência, deslocando o conceito de escrita para o

25 R. Barthes. *Leçon. Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie*. Paris: Seuil, 1978. [R. Barthes. Aula. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2008. 10ª. edição. Agradeço a Anamaria Skinner pela indicação da referência e pelas generosas contribuições de sua leitura.

26 Agradeço aos interlocutores que, em pesquisa no Brasil e em diálogo com as formulações propostas por mim, se valeram desse problema de tradução nas suas pesquisas. Nomeadamente, D. Dardeau. “Das aporias da responsabilidade à ‘Fábula do Sujeito’: a gênese conjunta da subjetividade e da responsabilidade segundo Derrida. Tese de Doutorado (Filosofia). Orientadores Rafael Haddock-Lobo e Fernanda Bernardo. UFRJ/Un. Coimbra, 2018.; F. Castelo Branco “Ética nos rastros da modernidade: entre desconstrução e pragmática universal”. Tese de Doutorado (Filosofia). Orientador Paulo Cesar Duque-Estrada. PUC-Rio, 2017.; K. Fidélis. “A carta/letra entre Derrida e Lacan”. Dissertação de Mestrado. Orientadores Angela Vorcaro e Alice Serra. PUC-MG, 2018.

27 Nesse argumento, estou me valendo a aproximação que Vladimir Safatle faz entre Derrida e Husserl ao estabelecer sua interlocução com Freud. Ver V. Safatle. “Être juste avec Freud: la psychanalyse dans l’antichambre de De la grammatologie”. In P. Maniglier (ed.) *Le moment philosophique des années 1960 e France*. Paris : PUF, 2011. [V. Safatle. “Fazer justiça a Freud: a psicanálise na antessala da gramatologia. Tradução Ana Luiza Fay. In R. Haddock-Lobo, C. Rodrigues et alli (eds). *Heranças de Derrida – da linguagem à estética*. Volume 2.] Nesse argumento, utilizo a aproximação que Vladimir Safatle faz entre Derrida e Husserl para estabelecer seu diálogo com Freud.

conceito de escrita psíquica e recorrendo aos conceitos de traço [*Spur*] e efração [*Bahnung*] para pensar a diferença, que também será *différance*. A escrita psíquica, entendida como circulação de energia entre consciente e inconsciente, aponta a contaminação entre presença/ausência que a diferença opositiva pretendia sustentar. Essas relações entre traço e escrita na psicanálise de Freud que se perdem na estabilização da tradução de *écriture* por escritura. Haveria portanto um trabalho de luto pela perda de reduzir a escrita à escritura, que apagaria o imenso ramo de significações entre rastro, traço e escrita.²⁸

Desestabilizar possibilidades de tradução nos lança na experiência do irredutível da língua, daquilo que convoca à tradução e ao mesmo tempo resiste a ser traduzido. Nesse momento, a tarefa do tradutor se articula com o trabalho de luto, tal qual proposto por Freud: na perda, o sujeito assimila algo do objeto perdido, fazendo do luto uma experiência de presença do que resta, mas não completamente, e ausência do que se perdeu, mas não completamente, deixando um traço de escrita psíquica no sujeito que perdeu. O sujeito da perda torna-se, assim, portador de um segredo que se mantém indecifrável na tradução entre o que foi perdido e o que, do objeto, permanece irredutível. Esse é o segredo do que resta irredutível na passagem de uma língua a outra²⁹.

-

Derrida foi um filósofo-tradutor, orgulhoso de muitas das suas criações. Seu doutorado foi a versão francesa de “L’origine de la géométrie”, de E. Husserl, antecedida por uma longa introdução. Juntos, os textos resultaram em seu primeiro livro publicado (DERRIDA, 1962). Como tradutor de Husserl, propôs o sintagma “vouloir-dire” para traduzir *Bedeutung* (significação) (SISCAR, 2000, p.59-69). Ali, o problema da tradução aparece no seu comentário ao texto de Husserl, que estava em busca de uma linguagem para a ciência que viesse a eliminar a equivocidade da linguagem comum. Derrida segue de perto os passos de Husserl até apontar o que considera um problema na relação entre linguagem e origem (da geometria como ciência ideal): observa que Husserl jamais cessou de apelar ao imperativo da univocidade, retomando mais uma vez a distinção entre plurivocidade contingente e essencial que já estava nas *Investigações lógicas*. Chama a atenção de Derrida o

28 Para mais sobre o tema da escrita em Freud, permito-me referir a C. Rodrigues. “Memorar, memorando, me-morando: do transcendental ao quasi-transcendental”. Anais eletrônicos do XI Encontro Regional Sudeste de História Oral. UFF, Niterói, 2015.

<https://www.sudeste2015.historiaoral.org.br/resources/anais/9/1436979283_ARQUIVO_abho.pdf>

29 Sobre o tema da articulação entre tradução e trabalho de luto, remeto a A. Skinner. “A ética da palavra e o trabalho do luto”. In. E. Nascimento (org.). Jacques Derrida: pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

desejo de Husserl de que a ciência e a filosofia possam superar a plurivocidade essencial, de modo a “assurer l’exactitude de la traduction et la pureté de la tradition” (DERRIDA, 1962, p.103)³⁰. A impossibilidade da pureza da tradução não deixará de ecoar em Derrida. Desde esse momento, Derrida está interessado em discutir o problema da linguagem, numa comparação entre a literatura de James Joyce e as proposições de Husserl. Derrida propõe distinguir duas concepções de equivocidade da linguagem.

L’une ressemblait à celle de J. Joyce: répéter et reprendre en charge la totalité de l’équivoque elle-même, en un langage qui fasse affleurer à la plus grande synchronie possible la plus grande puissance des intentions enfouies, accumulées et entremêlées dans l’âme de chaque atome linguistique, de chaque vocable, de chaque mot, de chaque proposition simple, par la totalité des cultures mondaines, dans la plus grande génialité de leurs formes (mythologie, religion, sciences, arts, littérature, politique, philosophie, etc.); faire apparaître l’unité structurale de la culture empirique totale dans l’équivoque généralisée d’une écriture qui ne traduit plus une langue dans l’autre à partir de noyaux de sens communs, mais circule à travers toutes les langues à la fois, accumule leurs énergies, actualise leurs consonances les plus secrètes, décèle leurs plus lointains horizons communs, cultive les synthèses associatives au lieu de les fruir et retrouve la valeur poétique de la passivité; bref, une écriture que, au lieu de le mettre hors jeu par des guillemets, au lieu de ‘réduire’, s’installe résolument *dans* le champ labyrinthique de la culture ‘enchaînée’ par ses équivoques, afin de parcourir et de reconnaître le plus actuellement possible la plus profonde distance historique possible (DERRIDA, 1962, p.104)³¹.

A esta concepção se opõe Husserl, para quem a equivocidade da linguagem, tratada como aberração filosófica, precisaria ser eliminada. Derrida indicará uma contradição incontornável na proposição husserliana, que, segundo ele, pretenderia

30 [“Ela garante a exatidão da tradução e a pureza da tradição”. p. 70 ed. bras.]. Todas as traduções de “Introduction à l’Origine de la géométrie” são minhas e estão publicadas no dossiê Derrida e as ciências. Revista em construção, Uerj, 2018. <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/emconstrucao/article/view/34349/24264>>.

31 [“Uma pareceria com a de J. Joyce: repetir e retomar o controle da totalidade da equivocidade ela mesma, em uma linguagem que faz aflorar na maior sincronia possível a maior potência das intenções ocultas, acumuladas e entremeadas na alma de cada átomo linguístico, de cada vocábulo, de cada palavra, de cada proposição simples, pela totalidade das culturas mundanas, na maior genialidade de suas formas (mitologia, religião, ciência, artes, literatura, política, filosofia, etc); fazer aparecer a unidade estrutural da cultura empírica total no equívoco generalizado de uma escrita que não traduz mais uma língua na outra a partir de núcleos de sentidos comuns, mas circula através de todas as línguas de uma só vez, acumula suas energias, atualiza suas consonâncias mais secretas, descobre seus horizontes comuns mais distantes, cultiva as sínteses associativas ao invés de fugir delas, encontra o valor poético da passividade; em resumo, uma escrita que, em lugar de se colocar fora do jogo pelas aspas, em lugar de “reduzi-la”, se instala resolutamente no campo labiríntico da cultura “concatenada” por seus equívocos, a fim de percorrer e de conhecer de modo mais atual possível a mais profunda distância histórica possível”, p.70 ed. bras.].

réduire ou appauvrir méthodiquement la langue empirique jusqu'à la transparence actuelle de ses éléments univoques et traductibles, afin de ressaisir à sa source pure une historicité ou une traditionnalité qu'aucune totalité historique de fait ne me livrera d'elle-même et qui est toujours déjà présupposée par toute répétition odysseene de type joycien, comme par toute *philosophie de l'histoire* – au sens courant – et par toute *phénoménologie de l'esprit*. (DERRIDA, 1962, p.105)³²

Derrida acrescenta aí sua conclusão em relação ao projeto de Husserl: “cette première hypothèse d'une langue univoque et naturelle est donc absurde e contradictoire.” (DERRIDA, 1962, p.106)³³. É como se a partir daí, seu engajamento no debate filosófico sobre a língua se tornasse uma versão filosófica do que ele percebe na obra de Joyce: “dans l'équivoque généralisée d'une écriture que ne traduit plus une langue dans l'autre à partir de noyaux de sens communs, mais circule à travers toutes les langues à la fois” (DERRIDA, 1962, p.106)³⁴.

Aqui, quero propor que o melhor exemplo dessa circulação por todas as línguas de uma só vez se performatiza na proposição de *relever* como tradução francesa para *Aufhebung*. Escreve ele: “Ce mot dont l'appartenance au français ou à l'anglais n'est pas très assurée, ni décidable (...) voilà qu'il vient à une place *doublement* éminente et exposée.” (DERRIDA, 2004, p.565)³⁵ Gostaria de lembrar que foi a partir de uma dificuldade de tradução que Derrida admite de forma mais explícita sua dívida com Hegel. Na conferência em que apresenta o “a” da *différance*, Derrida retorna a “Hegel em Iena” para se deter num problema enfrentado pelo tradutor A. Koyré: como levar do alemão para o francês a expressão “differente Beziehung”. Esta palavra alemã – “differente” – tem raiz latina e é de uso pouco comum não apenas no alemão, mas também no vocabulário de Hegel, que dá preferência a termos como *verschieden*, *ungleich*, ou *Unterschied*, *Verschiedenheit* e suas variações quantitativas. Numa nota de tradução sobre o uso da expressão “differente Beziehung”, Koyré observa que “differente” é o termo usado por Hegel para designar um tipo de diferença de “sentido ativo”. É a partir deste achado de Koyré que Derrida liga o

32 [“Reduzir ou empobrecer metodicamente a língua empírica até a transparência atual de seus elementos unívocos e traduzíveis, a fim de recapturar em sua fonte pura uma historicidade ou uma tradicionalidade que nenhuma totalidade histórica não me entregará, de fato, ela mesma, e que sempre já pressupõe toda repetição de uma odisseia do tipo da de Joyce, como por toda filosofia da história – no sentido corrente – e por toda fenomenologia do espírito”, p. 70 ed. bras.].

33 [“Essa primeira hipótese, de uma língua unívoca e natural é, portanto, absurda e contraditória”, p.71 ed. bras.].

34 [“No equívoco generalizado de uma escrita que não traduz mais uma língua na outra a partir de núcleos de sentidos comuns, mas circula por todas as línguas de uma só vez”, p.70 ed. bras.].

35 [“Essa palavra cuja pertença ao francês ou ao inglês não está bem assegurada nem decidida (...) eis que ela chega a um lugar duplamente éminente e exposto”, p. 22, ed bras.]

que há de irreduzível na diferença de sentido ativo com a *différance*: “Ecrire ‘différant’ ou ‘différance’ (avec un *a*) pourrait déjà avoir l’utilité de rendre possible, sans autre note ou précision, la traduction de Hegel en ce point particulier qui est aussi un point absolument décisif de son discours” (DERRIDA, 1972, p.15)³⁶

O termo *différance* já havia sido usado por Derrida algumas vezes antes de ser apresentado na conferência “La *différance*” (1968), que começa com um anúncio: “Je parlerai, donc, d’une lettre” (DERRIDA, 1972, p.3)³⁷. Derrida explica que *différance* é resultado de um “feixe” vindo de diferentes caminhos: “le mot faisceau paraît plus propre à marquer que le rassemblement proposé à la structure d’une intrication, d’un tissage, d’un croisement que laissera repartir les différents fils et le différentes lignes de sens – ou de force – et tout comme il sera prêt à en nouer des autres” (DERRIDA, 1972, p.4)³⁸. Entre essas diferentes linhas de força está a recepção francesa de Hegel, da qual Derrida também faz parte. Para tentar fazer funcionar a ligação entre *différance* e *Aufhebung*, primeiro seria preciso lembrar que a *Aufhebung* hegeliana contém dois movimentos – a conservação e a superação, superação esta em que o novo elemento contém o que foi superado. Em cada etapa, a *Aufhebung* se estabiliza, mesmo que seja para ser superada em seguida. Estaria aqui a diferença “ínfima e radical” que Derrida se atribui em relação a Hegel, já que a *différance* aponta para um movimento em que conservação e superação se dão simultaneamente, sem que haja o momento da estabilização. No caminho de tornar a diferença uma diferenciação – aqui uma tradução possível para a diferença ativa que Derrida quer recuperar em Hegel a partir da tradução de Koyré –, Derrida estabelece

[un] rapport entre une *différance* qui retrouve son compte et une *différance* qui manque à retrouver son compte, la mise de la présence pure et sans perte se confondant avec celle de la perte absolue, de la mort. Par cette mise en rapport de l’économie restreinte et de l’économie générale on déplace et on réinscrit le projet même de la philosophie, sous l’espèce privilégiée du hégélianisme. On plie l’*Aufhebung* – la relève – à s’écrire autrement. Peut-être, tout simplement, à s’écrire. Mieux, à tenir compte de sa consommation d’écriture (DERRIDA, 1972, p.21)³⁹.

36 [“Escrever ‘différant’ ou ‘différance’ (com *a*) poderia já ter a utilidade de tornar possível, sem outra observação ou definição, a tradução de Hegel nesse ponto particular que é também um ponto absolutamente decisivo de seu discurso” (DERRIDA, 1991, p.46)].

37 [“Falarei, pois, de uma letra” (DERRIDA, 1991, p.33)].

38 [“A palavra “feixe parece mais apropriada a marcar a semelhança proposta com a estrutura de uma imbricação, de um tecido, um cruzamento que poderá ser repartido em diferentes fios e diferentes linhas de sentido – ou de força – assim como está próximo de enredar outros” (DERRIDA, 1991, p.34)].

39 [“(…) relação entre uma diferença que reencontra o seu proveito, e uma diferença que falha em encontrar o seu proveito, confundindo-se a posição de uma presença pura e sem perda com a da presença absoluta, da morte. Por esse relacionamento da economia restrita e da economia geral desloca-se

Nessa passagem, Derrida está reescrevendo a *Aufhebung* como *différance* e, mais, forçando essa consumação à escrita como parte de um projeto filosófico de confundir voz e presença. Em *Le puits et la pyramide* (DERRIDA, 1972, p. 81-127) – uma apresentação feita no seminário de Jean Hyppolite no Collège de France em 16 de janeiro de 1968, apenas 15 dias antes da conferência “La différence” na Société française de philosophie – , a *Aufhebung* ganha a tradução francesa proposta por ele: *relever* para o substantivo *Aufhebung*; *relever* para o verbo *aufheben*.

A proposição derridiana de traduzir *Aufhebung* por *relever* não foi consensual. Quando apareceu, pretendia substituir *sursumer*, neologismo criado por Yvon Gauthier por contraste a *subsumer*, usado na tradução francesa da *Crítica da razão pura*, de I. Kant⁴⁰. O tradutor francês do curso de Heidegger sobre a *Fenomenologia do espírito* propôs traduzir por *assomption*, negando as duas soluções anteriores.⁴¹ Derrida havia justificado sua escolha pelo verbo *relever* com “le double motif de l’élévation et du remplacement qui conserve ce qu’il nie ou détruit, gardant ce qu’il fait disparaître” (DERRIDA, 2004, p.573)⁴². No verbete dedicado a *Aufhebung* no *Vocabulaire européen des philosophies* (CASSIN, 2004, p.152-155)⁴³, o termo aparece marcado pela oscilação entre a positividade e a negatividade, oscilação que também se reflete nas dificuldades de tradução, ora acentuando o aspecto mais positivo, ora o mais negativo. *Relever*, seria, assim, a tentativa derridiana de oscilar nessa dupla in-junção – suspender, pela via da negatividade; destacar, pela via da positividade, tornando o termo oscilante, intrinsecamente irredutível a um único sentido.

Não é portanto irrelevante que eu pretenda concluir esse pequeno *raisonnement*⁴⁴ neste

e reinscreve-se o próprio projeto da filosofia, sob a espécie privilegiada do hegelianismo. Obrigamos a *Aufhebung* - a superação - a escrever-se de outro modo. Talvez, simplesmente, a escrever-se. Melhor, a ter em conta a sua consumação da escrita” (DERRIDA, 1991, p.53)].

40 Y. Gauthier, “Logique hégélienne et formalization”. p. 152, n. 5, citado por Emmanuel Martineu em M. Heidegger. La ‘phenomenologie de l’esprit’ de Hegel. Tradução Emmanuel Martineau. Paris : Gallimard, 1984, p.17.

41 M. Heidegger. La ‘phenomenologie de l’esprit’ de Hegel. Tradução Emmanuel Martineau. Paris : Gallimard, 1984.

42 [“O duplo motivo da elevação e da substituição que conserva o que é negado e destruído, guardando aquilo que faz desaparecer” (DERRIDA,2000, p.39)].

43 O verbete *Aufheben*; *Aufhebung* é de autoria de Philippe Büttgen (CASSIN, 2004, p. 152-155).

44 Gostaria de ecoar aqui a frase “Une raison doit se laisser raisonner”, com a qual Derrida recupera a ideia de rasura no texto “Le ‘monde’ des Lumières à venir”, cuja importância foi decisiva na minha pesquisa em direção às possíveis ligações entre Derrida e Benjamin (DERRIDA, 2003, p.17). [“Uma razão deve deixar-se razoar” (DERRIDA, 2009, p.277). Mais sobre esse debate em C. Rodrigues. “Derrida, um filósofo maltrapilho”. In. R. Haddock-Lobo, C. Rodrigues et alli (eds). Heranças de Derrida – da filosofia ao direito. Volume 1.

ponto em que a irredutibilidade de Hegel encontra com a irredutibilidade de Derrida. Sustentar sem superar esse jogo de oscilação é um dos caminhos pelos quais posso me aproximar da proposição do filósofo Peter Sloterdijk de nomear Derrida como *o Hegel do século XX*: “sua trajetória se definiu pelo cuidado vigilante de não se deixar fixar numa identidade determinada”⁴⁵. Incontornável como Hegel foi a seu tempo, Derrida tem na *différance* a maior proximidade e a maior distância com a *Aufhebung*. Derrida se fez filósofo como um tradutor que, como ele descreve e Anamaria Skinner destaca, “é um sujeito endividado, obrigado por um dever, um herdeiro”⁴⁶. A tarefa de Derrida tradutor de Hegel se dá como trabalho de luto que o século XX faz da perda da totalidade, este objeto desde sempre perdido, perdido na língua do outro, perdido em mais de uma língua.

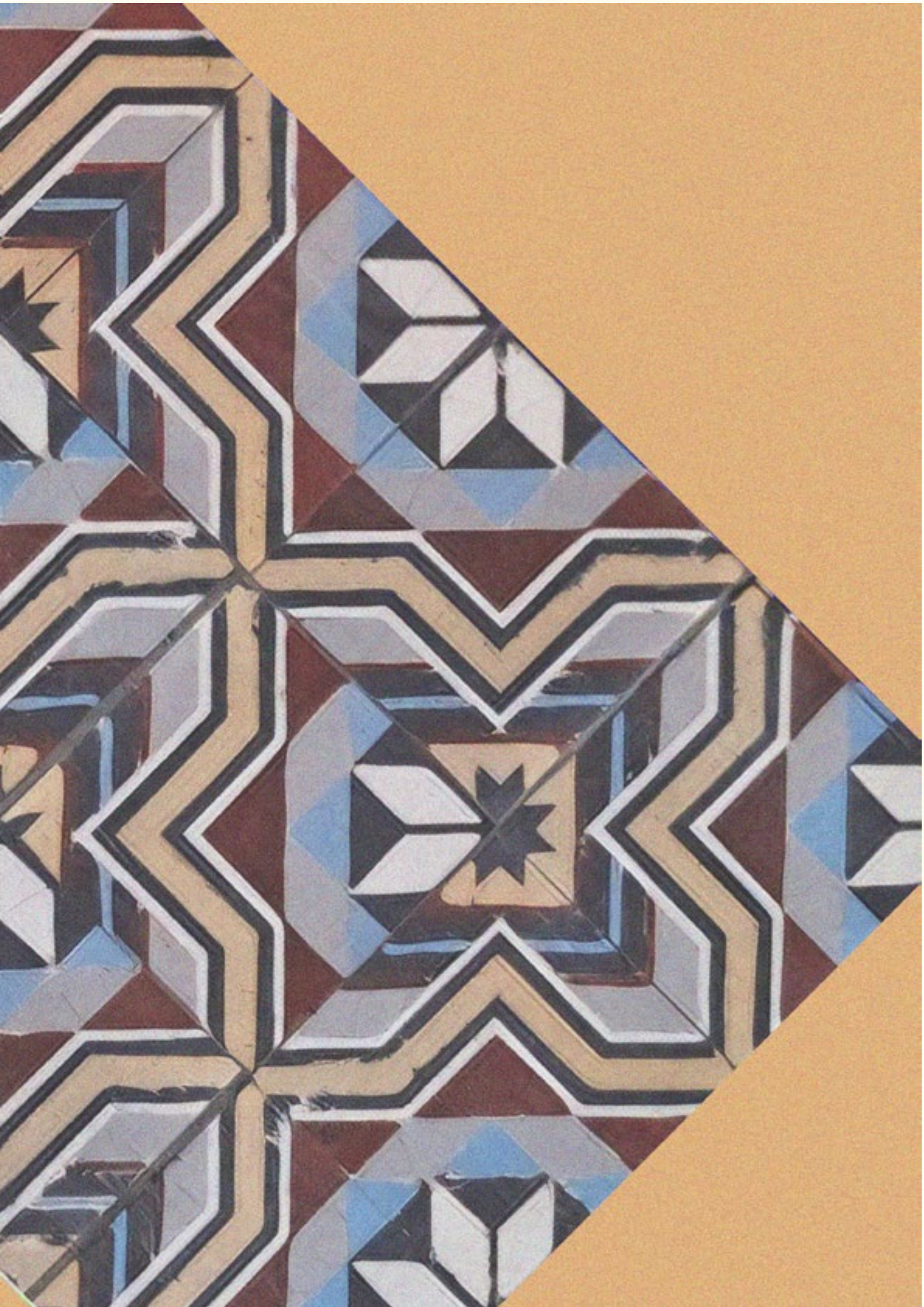
Bibliografia

- BENJAMIN, Walter. **Correspondence avec Gretel Adorno** (1930-1940). Paris: Gallimard, 2007.
- BERNARDO, Fernanda. **Derrida – o dom da différence**. Coimbra : Palimage, 2019.
- CASSIN, Barbara. **Jacques, le sophiste**. Paris: Epel, 2012.
- CASSIN, Barbara. **Jacques, o sofista**. Tradução Yolanda Vilela. Autêntica: Belo Horizonte, 2017.]
- CASSIN, Barbara. **Vocabulaire Européen des Philosophies**. Paris: Seuil, Le Robert: 2004.
- CORNELL, Drucilla; ROSENFELD, Michael, CARLSON, David (eds.). **Deconstruction and the possibility of justice**. Nova York, Londres: Routledge, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Des tours de Babel*. In. **Pshyché – l’invention de l’autre**. V. 1. Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Tradução Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- DERRIDA, Jacques. *Os fins do homem*. In: **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Les fins de l’homme*. In. **Marges de la philosophie**. Paris : Les éditions de minuit, 1972.]

45 P. Sloterdijk. Derrida, um egípcio. Tradução Evando Nascimento. São Paulo : Estação Liberdade, 2009. p. 11. [Derrida, un égyptien. Tradução do alemão Olivier Mannoni. Paris: Libella Maren Sell, 2006].

46 A. Skinner. “Arquivos da tradução”. In. E. Ferreira e P. Ottoni. Traduzir Derrida – políticas e desconstruções. Campinas, SP: 2006. p. 75.

- DERRIDA, Jacques. *La différance*. In: **Marges de la philosophie**, Paris: Les éditions de minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *A diferença*. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas (SP), Editora Papirus : 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?*. **Cahier de l'Herne**, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *O que é uma tradução "relevante"?* Tradução de Olivia Niemeyer Santos. **Revista Alfa**, 44, p.13-44, 2000.
- DERRIDA, Jacques. **Le monoliguisme de l'autre ou la prothèse d'origine**. Paris: Galillé, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou a protese de origem**. Tradução Fernanda Bernardo. Porto: Editora Campo da Letras, 2001. p. 13; Belo Horizonte : Editora Chão da Feira, 2016.
- DERRIDA, Jacques. Derrida. *Fidélité à plus d'un*. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut. In: **Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida**. Idiomes, Nationalités, Déconstructions. Paris/Casablanca: Cahiers Intersignes/ Éditions Toubkal (Casablanca), 1998.
- DERRIDA, Jacques. **Force de loi – le fondement mystique de l'autorité**. Galilée: Paris, 1994.
- DERRIDA, Jacques. **Força de lei – o fundamento místico da autoridade**. Tradução Leyla Perrone-Mosés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DERRIDA, Jacques. *Le puits et la pyramide*. In: **Marges de la philosophie**. Paris: Les éditions de minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *O poço e a pirâmide*. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas (SP), Editora Papirus: 1991.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. Introduction à L'Origine de la Géométrie. In. E. Husserl. **L'origine de la géométrie**. Tradução do alemão J. Derrida. Paris: PUF, 1962.
- DERRIDA, Jacques. **Vadios**. Tradução Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2009.
- DERRIDA, Jacques. **Voyous**. Paris: Galilée, 2003.
- FISHER, Mark. **Los fantasmas de mi vida – Escritos sobre depreión, hauntología y futuros perdidos**. Tradução de Fernando Bruno. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- FISHER, Mark. **Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures**. Winchester; Washington: Zero Books, 2014.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Labirinto de inscrições**. Editora Zouk, Porto Alegre, 2008.
- SISCAR, Marcos. **Jacques Derrida, o intraduzível**. Alfa, São Paulo, 44, 2000, pp. 59-69.
- REGO, Cláudia Moraes. **Traço, letra, escrita - Freud, Derrida, Lacan**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.



ENTRE PASSOS: JACQUES DERRIDA E HÉLÈNE CIXOUS

Danielle Magalhães^{1 2}

RESUMO

Em *Esporas: os estilos de Nietzsche*, Jacques Derrida discorre sobre a dança dos gêneros, como uma característica do feminino, a partir de um “passo de pomba” (*pas de colombe*). Essa formulação tem estreita afinidade ao modo como Hélène Cixous pensa o voo/roubo (*voler*) em *O riso da Medusa*. Embora Derrida refira-se a Nietzsche para falar de uma dança que só é possível à distância (*Dis-tanz*), sua proposição dessa dança como um “passo de pomba” aproxima-se muito da leitura que Cixous tece sobre a “diferença sexual” como um passo (*pas*) que dá passagem e, ao mesmo tempo, passa, retira-se (como a negação em francês, *pas*) para dar lugar a outra coisa. A proposta deste ensaio, então, é percorrer os passos, os compassos e os descompassos que cruzam os caminhos de leitura entre Derrida e Cixous.

PALAVRAS-CHAVE

Jacques Derrida; Esporas; Nietzsche; Hélène Cixous; gênero.

RÉSUMÉ

Dans *Éperons: les styles de Nietzsche*, Jacques Derrida parle de la danse des genres, comme une caractéristique du féminin, basée sur un *pas de colombe*. Cette formulation est étroitement liée à la façon dont Hélène Cixous pense le *voler* dans *Le Rire de la Méduse*. Bien que Derrida se réfère à Nietzsche pour parler d’une danse qui n’est possible qu’à distance (*Dis-tanz*), sa proposition de cette danse comme *pas de colombe* est très proche de la lecture que fait Cixous de la “différence sexuelle” comme un *pas* qui cède et, en même temps, passe, se retire pour laisser place à autre chose. Le but de cet essai est donc de parcourir les étapes et les écarts qui traversent les chemins de lecture entre Derrida et Cixous.

MOT-CLÉ

Jacques Derrida; Éperons; Nietzsche; Hélène Cixous; genre.

1 Doutora em Teoria Literária (UFRJ). Bolsista do Programa de Pós-Doutorado Nota 10 da FAPERJ (2020-2024), sob supervisão de Flavia Trocoli (UFRJ).

2 Este ensaio é um desdobramento do ensaio “*Enjambement*, um lance feminino: entre o ‘passo de prosa’ e o ‘passo de pomba’”, publicado na revista *Texto Poético* (Magalhães, 2023). Nele, estabeleci um diálogo entre Giorgio Agamben e Jacques Derrida. Neste, estabeleço um diálogo entre Jacques Derrida e Hélène Cixous. A escrita deste ensaio foi movida pela aula que ministrei no curso de extensão intitulado “Hélène Cixous, Jacques Derrida e suas leituras”, organizado por mim, Flavia Trocoli, Amanda Dib, Davi Andrade Pimentel, Francisco Camêlo, Francisco Renato de Souza, Marcelle Pacheco, Marlon Augusto Barbosa e Patrick Bange, em 2023.

“*Et pas de femmes?*”

(Hélène Cixous, *Contes de la différence sexuelle*)

Pas de colombe: passo de pomba, não há pomba

Em *Esporas: os estilos de Nietzsche*, Jacques Derrida (1978 [2013], p. 60) diz que, no quarto capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos – ou como se filosofa com o martelo* (1888 [2006]), intitulado “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula: história de um erro”, as únicas palavras sublinhadas por Nietzsche são “a ideia torna-se mulher” – “*sie wird Weib*, ‘ela [a ideia] torna-se mulher’”. O filósofo franco-argelino interpreta a formulação do filósofo alemão (“a ideia torna-se mulher”) a partir da premissa de que, se “a ideia torna-se mulher”, então, a ideia, “como forma da apresentação de si da verdade”, de acordo com a acepção platônica, não foi sempre mulher: antes, a ideia não era mulher, “a ideia era platônica” (Derrida, 2013, p. 62).

De acordo com Derrida (2013, pp. 60-61), Heidegger, ao comentar essa passagem de Nietzsche, passou por cima da mulher, analisando todos os elementos da frase menos o “devir-mulher da ideia”. Em outro gesto de leitura, Derrida fez do lugar de margem a que Heidegger conferiu o “devir-mulher da ideia” o ponto de enigma por onde ele deu uma volta a mais, um lance a mais, ou um golpe, como diz o capítulo “O golpe de dom” (*Le coup de don*). Primeiro, Derrida constatou: “no momento em que [a leitura de Heidegger] deixava de tratar da mulher na fabulação da verdade, ela não colocava a questão sexual ou, na melhor das hipóteses, a submetia à questão geral da verdade do ser” (Derrida, 2013, p. 79). Depois, o filósofo franco-magrebino levantou a hipótese de que Heidegger teria retirado a leitura de Nietzsche para fora (*la voler hors*) do círculo hermenêutico (Derrida, 2013, p. 91). Lembrando que *volar*, em francês, pode assumir os sentidos de “roubar” e de “voar”, é a partir desse jogo que Derrida diz que essa retirada aponta para um “campo imenso cuja medida só se dá, sem dúvida, a passo de pomba (*pas de colombe*)” (Derrida, 2013, p. 91). Na medida em que dá esse passo, a pomba deixa de ser pomba: jogando com a ambiguidade da formulação em francês, *pas de colombe*, em retirada, em voo, ela passa a ser outra coisa, em incessante deslocamento. Em sua retirada, ela porta tão somente a marca de uma ausência aberta à inscrição de outro traço.

Transformando a retirada da mulher em Heidegger, Derrida faz dessa retirada o “golpe de dom” da mulher, isto é, ali onde Heidegger suprimiu a mulher, Derrida confere a ela um “passo de pomba” que faz desse lugar roubado, retirado, um voo a partir do qual é possível um “golpe de dom”, um “dar-se”. Nesse passo de virada, “a mulher é mulher dando, *dando-se*, ao passo que o homem toma, possui, toma posse, ora que, ao contrário,

a mulher, dando-se, *dá-se-para*” (Derrida, 2013, p. 80). O grande lance nesse “*dá-se-para*” é que ele possui tanto o sentido erótico como o sentido de dom; um “dar para” cujo “dar-se-para” implica dar um passo para outra coisa, *tornar-se* outra coisa.

Sendo aquilo que transgride a identidade, no ato de “dar-se-para” e sair de si, a mulher, em um passo de pomba, voa em retirada, retira-se por um momento, instaurando, nesse passo, nesse voo, nesse “golpe de dom”, um transtorno, colocando em xeque a estrutura oposicional metafísica entre presença e ausência, essência e aparência, verdade e mentira, masculino e feminino, trans-tornando a identidade, o gênero, os lugares fixos e enrijecidos. No momento mesmo em que realiza o passo de pomba (*pas de colombe*), em que ela voa, em que se retira, não há pomba, *pas de colombe*.

Pas de deux: passo a dois, não há dois

Em *Esporas*, Derrida (2013, p. 29-30) lê um “estilo esporante” de Nietzsche como uma “operação à distância”, citando uma passagem do filósofo alemão em *A Gaia Ciência*, em que esse diz que o efeito das mulheres é “um efeito à distância (*de le faire sentir au loin, eine Wirkung in die Ferne*, uma operação à distância), uma *actio in distans*: o que requer, antes e acima de tudo – distância! (*dazu gehört aber, zuerst und vor allem – Distanz!*)”. Para falar dessa distância, Derrida se pergunta: “Sob qual passo se abre esta *Dis-tanz*?” (2013, p. 31). *Tanz*, em alemão, é “dança”. Nesse passo de dança, nesse passo de distância, “a mulher’ não é a identidade determinável”, mas “o corte do espaçamento, a distância mesma” (Derrida, 2013, p. 32). Em outras palavras, poderíamos dizer que, nesse *pas de deux*, não há dois, não há encaixe: só há passo a dois, só há dança, se houver distância.

Em *Coreografias* (1982 [2019]), uma conversa entre Christie V. McDonald e Jacques Derrida, o filósofo pergunta: “haveria dança se não trocássemos os sexos em número indeterminado, e a lei dos sexos com ritmos muito variados?” (Derrida, 2019, p. 9). Sendo a distância aquilo que comporta a dança, *Dis-tanz*, “[a] mulher (a verdade) não se deixa conquistar”, e “[i]sto que não se deixa conquistar é – *feminino*” (Derrida, 2013, p. 37). O que não se deixa conquistar, separado pela distância de um travessão, é o feminino – e não a feminilidade, porque, como diz Derrida, “a *feminilidade* da mulher, a *sexualidade* feminina e outros fetiches essencializantes são justamente o que se crê conquistar quando se permanece na tolice do filósofo dogmático, do artista impotente ou do sedutor sem experiência” (Derrida, 2013, p. 37, grifos do autor). Todos esses se acham um bom cavaleiro com a pretensão de dominar, de controlar, de impor um ritmo. Na abertura dessa distância, “a mulher aí se afasta de si mesma” (Derrida, 2013, p. 32), afasta-se do sentido garantido, da verdade, da identidade, do gênero, mudando de posição, trans-tornando os lugares fixos.

Maria Cristina Franco Ferraz termina o prefácio de *Esporas* mostrando uma estreita relação entre *jouer*, *jouir* e *joie*. Ferraz diz: “Demolindo a crença em uma suposta ‘totalidade do texto de Nietzsche’, Derrida conclui o livro convocando o riso que atravessa textos abertos, maliciosos, indecifráveis. Textos expostos sem teto ou para-raios” (Derrida, 2013, p. 17). Aqui, Maria Cristina Ferraz faz alusão ao trecho em que Derrida coloca entre aspas a “totalidade do texto de Nietzsche”, como um todo que está em suspenso, exposto aos relâmpagos ou a uma imensa gargalhada (Derrida, 2013, p. 102). Colocar sob o efeito do golpe do “estilo esporante”, do “passo de pomba”, ou do feminino, é colocar, a um só tempo, sob efeito de uma rajada de relâmpago ou de uma rajada de riso – *éclat de rire*.

Três anos antes da publicação de *Esporas*, Hélène Cixous, em *O riso da Medusa*, de 1975, disse: “Basta olhar a Medusa de frente para vê-la: ela não é mortal. Ela é bela, e ela ri” (2022, p. 62). Olhar a Medusa de frente e ver que ela é bela e ri significa que “é a nossa vez [das mulheres] de rir”, porque, a um só tempo, é a “nossa vez de escrever” (Cixous, 2022, p. 30), enfatizando o jogo que ela estabelece com o verbo “escrever” em francês ao grifar *éc-rire*, mostrando que há riso (*rire*) na escrita (*écrire*). Cixous diz: “É preciso que ela [a mulher] se escreva, porque é a invenção de uma escrita *nova, rebelde* que, quando chegar o momento da libertação, lhe permitirá realizar as rupturas e as transformações indispensáveis na história” (2022, p. 31, grifos da autora).

Não à toa, nas palavras dela, esse ato de escrita “marcará igualmente o momento da mulher *tomar a palavra*, e, assim, sua entrada estrondosa *na história*, que sempre se constituiu com base *no seu recalque*” (Cixous, 2022, p. 32, grifos da autora). *Tomar a palavra* se articula, na escritora franco-magrebina, com um roubo que é, ao mesmo tempo, um voo, haja vista que *voler* em francês pode ser tanto “voar” como “roubar”, como foi dito: “*Voar* é o gesto da mulher, voar na língua, fazê-la voar. Do voo, nós todas aprendemos a arte feita de profusas técnicas, faz muitos séculos que nós não temos a ela a não ser *roubando*” (Cixous, 2022, p. 67). O jogo que se faz na flutuação dos dois significados de *voler* é um gozo com a perturbação da ordem, dos lugares fixos: algo comum à mulher, ao pássaro e ao ladrão faz com que eles escapem, desfrutando do prazer de “perturbar a organização do espaço, de desorientá-lo” (Cixous, 2022, p. 67-68). Assim, Cixous goza da verdade, morre – apenas – de rir da verdade, pois sabe que ela é sempre furtiva.

A-que-passa

Há um segredo em *Esporas*. Talvez, o segredo da diferença sexual. No ensaio “Contos da diferença sexual” (1994), Cixous fabula sobre a diferença sexual. Como o título mesmo diz, o texto é um conto, e se faz em um gênero híbrido, como fábula, ensaio, autobiografia,

crítica, relato de sonhos, diálogo, em que a autora se coloca ela mesma como narradora e personagem, intercambiando os lugares de enunciação. Nessa fabulação, Cixous aborda a diferença sexual como uma fada ou uma deusa, a deusa da diferença sexual: “A deusa (que) passa. A-que-passa [*Celle-qui-passe*] é o seu nome” ([1994] 2018, p. 14). Essa deusa está ligada à invenção. Assim, Cixous performa, na escrita, essa invenção, diante do impasse da diferença sexual, levando a crer que só há como estar à altura da diferença sexual se for criando uma fábula dos gêneros em uma escrita ela mesma fabuladora. A diferença sexual, portanto, é um trânsito, uma passagem. “E eu, acaso a vejo ou acaso a invento, a ‘D.S.’ [Diferença Sexual]?” pergunta-se Cixous (2018, p. 13). Ela não pode ser vista, mas pode ser lida, inventada, não cessando de convocar a leitura. A diferença sexual é o que passa, o que dá passagem, e deve ser lida no movimento mesmo de passagem entre as palavras. Por isso, não está na ordem da anatomia, mas da invenção de uma escrita que se faz a cada vez.

O título do capítulo em que Nietzsche disse que “a ideia torna-se mulher” chama-se “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou uma fábula: história de um erro”, mostrando que “o mundo verdadeiro”, supostamente “alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso” (2006, s.p), deve ser abolido e não passa de uma fábula. Derrida realiza uma virada nessa formulação ao torcer a “história de um erro” de que Nietzsche fala, haja vista que há um complemento importante ao sintagma “ela [a ideia] se torna mulher”. O que vem em seguida é “torna-se cristã”, como atestam os parênteses do segundo tópico: “(Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher*, torna-se cristã...)” (Nietzsche, 2006, s.p).

Sobre o que Nietzsche definiu como o “Progresso da ideia” (2002, s.p), isto é, o fato de ela ter se tornado mulher, Derrida discorreu que esse momento, esse “segundo tempo” da ideia, é “o momento em que Platão não pode mais dizer ‘eu sou a verdade’”, é o momento em que o filósofo se separa da verdade como de si mesmo, “não a segue mais”³ senão como rastro (Derrida, 2013, p. 62). A leitura inventiva de Derrida à formulação de Nietzsche é de que a ideia torna-se mulher, logo, torna-se cristã, “porque [a mulher] é castrada e castra, ela finge a castração – sofrida infligida – para dominar o mestre de longe, para produzir o desejo e, num mesmo golpe (*coup*), que aqui é ‘a mesma coisa’, matá-lo” (Derrida, 2013, p. 63). Talvez não saibamos o que Nietzsche quis dizer, mas o que sabemos é que Derrida propôs uma leitura afirmativa ao dar uma volta a mais no sentido de

3 Como os tradutores Carla Rodrigues e Rafael Haddock-Lobo sublinharam, *je suis*, em francês, assume a ambivalência dos sentidos de “eu sou” e “eu sigo”: “eu, Platão, sou a verdade” e “eu, Platão, sigo a verdade” (Derrida, 2013, p. 62).

castração vinculado ao caráter cristão da ideia que Nietzsche associara à mulher. Se Nietzsche afirmou que esse desenvolvimento da história da ideia ao longo do tempo, passando por Platão e, depois, pela mulher, tinha sido a “história de um erro”, Derrida leu de modo propositivo esse “erro” da história, fazendo dessa “história de um erro” justamente o ponto de começo da história: “Então, começa a história, começam as histórias. Então, a distância – a mulher – separa a verdade – o filósofo –, e dá a ideia. Que se afasta, se torna transcendente, inacessível, sedutora, agita e mostra o caminho à distância, *in die Ferne*” (Derrida, 2013, p. 62).

Se a história da verdade é a história de um erro, quando a verdade ou a ideia se torna mulher, esse erro passa a ser afirmado positivamente e se torna o começo da história. A história se torna finalmente uma fábula, isso que é matéria de invenção e que, secularmente, também foi transmitido por mulheres, entre mulheres, em uma confabulação. A história de um erro instaura, portanto, o começo da errância, da distância, da suspensão da verdade, da invenção. Se Derrida deu um passo além de Nietzsche ao ler propositivamente o “dar-se-para” da mulher, Cixous deu um passo além de Nietzsche e de Derrida ao ler essa história do “dar-se-para” como “a história de um erro”, instaurando um outro começo para a história. A mulher é *doadora*, diz Cixous:

Eu teria muito a dizer sobre toda a problemática enganosa do dom. A mulher não é, evidentemente, aquela mulher sonhada por Nietzsche que só doa para. Quem pode pensar o dom como um dom que cobra, senão justamente o homem, que gostaria de tudo cobrar? Se existe algo “próprio” à mulher é paradoxalmente sua capacidade de se des-apropriar sem cálculo [...] (Cixous, 2022, p. 71).

Se Nietzsche errou ao pensar a mulher inserida em uma lógica da finalidade, de um meio para um fim, de uma “doação para”, Cixous subverte essa lógica ao retirar a mulher dos valores da economia da lógica masculina da mercadoria, da finalidade, da propriedade, do acúmulo, da substituição. Se ela, a mulher, não se captura, não se apreende, não se funda, não se funda, nem se faz fundo, se ela não chega, mas está sempre chegando, é porque ela, como a escrita, é movimento, passagem, outro lugar. “Neste outro lugar, ela doa”, diz Cixous (2022, p. 80). Como a diferença sexual, ela é o que passa, em incessante movimento. Se o movimento cessa, se ela deixa de passar, ela entra na economia da posse.

Cixous se deu conta de algo fundamental: a palavra, como a diferença sexual, não é natural, não está dada. Assim como o fogo de Prometeu, que não é natural aos humanos, a palavra precisa ser roubada. Ela é isso que passa de um para outro. Pega-se do outro, à sua revelia. Mas sem cobrança, sem troco, sem prestação de contas, porque ela passa transformando: “Ela dá ao viver, ao pensar, ao transformar” (Cixous, 2022, p. 80). Roubando

(*voler*) a palavra, que nunca esteve naturalmente dada, sobretudo às mulheres, elas fazem voar (*voler*) os ditos, desancorando os significados, furtando os sentidos. “Tomando a palavra”, elas transformam os sistemas de trocas fundados sobre o fundo masculino, ou como Cixous diz, sobre “a poupança masculina” (2022, p. 56). “No fim de um cálculo mais ou menos consciente, ela não acerta sua conta, mas suas diferenças” (Cixous, 2022, p. 81).

O que passa no passo de Derrida?

Como foi dito, talvez haja um segredo em *Esporas*: o segredo da diferença sexual. O que passa no passo de Derrida? O que fica em segredo, velado? O que ele deixa passar – que não pode ser visto, mas pode ser lido? *Esporas* é uma fábula sobre outra fábula. “Então, começa a história”, disse Derrida (2013, p. 62). “Tomar a palavra” marcará a “entrada estrondosa [da mulher] na história”, disse Cixous, “história que sempre se constituiu com base no seu recalque” (2022, p. 32, grifos da autora). Uma rajada de relâmpago atinge o guarda-chuva de Derrida. A chuva cai sobre sua cabeça. O segredo da diferença sexual, que convoca a leitura e a invenção, transborda o guarda-chuva, porque se Heidegger retirou para fora (*la voler hors*) a leitura de Nietzsche do círculo hermenêutico, recalando a mulher, suprimindo a mulher na fabulação da verdade, Derrida re-tirou (*la voler hors*) a leitura de Cixous desse passo de dança, ou melhor, ele tirou de Cixous a entrada da mulher na fabulação do riso, da gozação da verdade.

Esporas é um *mise en abyme* de fábulas em destinerrância: cavalos alados, Pégasos, fadas, deusas, formigas⁴ e pombas que voam e passam. No roubo, o voo, *pas de colombe*. *Esporas* é menos o compasso entre Derrida e Nietzsche e mais o *pas de deux* secreto que não se mostra à vista. *Esporas* é cavalgamento diante da impossibilidade da relação sexual (*pas de deux*). Secreta, em Derrida, Cixous convoca a ser lida. O riso transborda o segredo, que vaza, como gozo, como secreção.

No ensaio “Um bicho-da-seda de si”, de Derrida, publicado no livro *Voiles* (1998 [2001]),⁵ traduzido por Fernanda Bernardo como *Véus... à vela*, lemos que o segredo não é

4 “Formiga’s” é o ensaio de Derrida publicado na mesma edição portuguesa de *Idiomas da diferença sexual* (2018), em que também há o ensaio de Cixous, “Contos da diferença sexual”. Os elementos mencionados nesta frase (cavalos alados, Pégasos, fadas, deusas, formigas e pombas) remetem a *Esporas*, *O riso da Medusa*, “Contos da diferença sexual” e “Formiga’s”, como fios que se cruzam em uma tessitura fabular.

5 Em *Esporas*, Derrida também se utiliza de uma ambivalência presente no livro *Voiles* (1998): *voile*, em francês, pode significar tanto “véu”, se usada no masculino (*le voile*), como “vela”, se usada no feminino (*la voile*). Como os tradutores Carla Rodrigues e Rafael Haddock-Lobo sublinharam, “essa ambivalência intraduzível da palavra *voile* serve aos propósitos de Derrida: questionar as diferenças sexuais como mera dualidade, oposição binária e metafísica” (Derrida, 2013, p. 23).

algo oculto a ser revelado, não é o que está escondido por debaixo de um véu esperando para ser desvelado. O segredo é uma inscrição indecifrável marcada no tecido, na língua, na pele, que justamente secreta, como secreção, e jorra, transborda, apresentando-se enigmáticamente em seu transbordamento (Derrida, 2001, p. 75). O segredo é um corte por onde uma secreção transborda e esse corte (esporante) é a condição de uma aliança que não se faz pela unidade, mas pela diferença. Inscrita no corpo, essa secreção que *transborda* e que nem sempre se apresenta à visão, reivindica, no entanto, a todo momento, ser lida.

No roubo de Derrida, o voo de Cixous: *pas de colombe*. Cixous secrecitada. Mas a rajada de riso goza do passarinho: a Medusa ri da pomba. E assim ela voa sobre a cabeça de Derrida. E sobre nossas cabeças. Ela não quer a decapitação.⁶ Ela passa. E nos *trastorna*: como ler um ladrão que rouba de uma ladra? Elas por elas? Não há posse, há passo: “elxs [illes] passam” (Cixous, 2022, p. 68). “Sob qual passo se abre esta *Dis-tanz?*” (Derrida, 2013, p. 31). O que passa no passo de Derrida é o passo de Cixous – que veio antes – no passo de Jean Genet, com quem Derrida também fez um *pas de deux*, ou melhor, um *ménage à trois*, em *Glas*,⁷ em 1974, um ano antes de *O riso da Medusa*. Quem veio antes? Quem veio depois? O ovo ou a galinha? Não importa, resta-nos apenas uma vaga ideia, uma ideia que vagueia, passando por aí: *pas de colombe*. Eles se dão, dão-se: tiram, retiram, retiram-se do lugar, *tornam-se* outra coisa. Roubar o que já foi roubado: *tomar a palavra*. “Então, começa a história”, ele disse (Derrida, 2013, p. 62). “[...] que a mulher comece, em outro lugar, a história da vida”, disse ela (Cixous, 2022, p. 80).

Bibliografia

- CIXOUS, Hélène; DERRIDA, Jacques. **Voiles**. Paris: Galilée, 1998.
- CIXOUS, Hélène. **Contos da diferença sexual**. In: CIXOUS, Hélène; DERRIDA, Jacques. *Idiomas da diferença sexual*. Coimbra: Palimage, 2018, p. 11-47.
- CIXOUS, Hélène. *O riso da Medusa*. Tradução de Natália Guerellus e Raísa França Bastos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.
- DERRIDA, Jacques. **Clamor – Glas**. Tradução de Cristina de Peretti Peñaranda. Madri: laOficina, 2015.

6 Em *O riso da Medusa*, Cixous diz “cansei-me dessas decapitações”, dando um basta nessa “ladainha” da castração que precisou fazer da mulher algo temível (Cixous, 2022, p. 27).

7 Em *Glas* (1974 [2015]), Derrida coloca lado a lado uma leitura das obras de Hegel e a escrita autobiográfica de Jean Genet, escritor francês conhecido também por ser alguém que roubava com frequência.

- DERRIDA, Jacques. **Éperons: Les Styles de Nietzsche / Spurs: Nietzsche's Styles.** Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979. (French-English version).
- DERRIDA, Jacques. **Esporas: os estilos de Nietzsche.** Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU, 2013.
- DERRIDA, Jacques. **Formiga's.** In: CIXOUS, Hélène; DERRIDA, Jacques. Idiomas da diferença sexual. Coimbra: Palimage, 2018, p. 51-83.
- DERRIDA, Jacques. **Um bicho-da-seda de si.** In: CIXOUS, Hélène; DERRIDA, Jacques. Véus... à vela. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Quarteto Editora, 2001.
- GRENHA, Tatiana; RODRIGUES, Carla. **Coreografias: entrevista com Jacques Derrida.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 27, n. 1, e50638, 2019.
- MAGALHÃES, Danielle. Enjambement, um lance feminino: entre o “passo de prosa” e o “passo de pomba”. **Texto Poético**, v. 19, n. 38, p. 276-296, 2023. DOI: 10.25094/rtp.2023n38a885. Disponível em: <https://textopoetico.emnuvens.com.br/rtp/article/view/885>. Acesso em: 6 abr. 2024.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.



ESPECTROS DE JACQUES DERRIDA NO FILME “ORLANDO – MINHA BIOGRAFIA POLÍTICA” DE PAUL PRECIADO

Martha Bernardo¹

RESUMO

O artigo objetiva avaliar as possíveis ressonâncias do pensamento de Derrida no filme *Orlando – minha biografia política* de Preciado. Apesar de Derrida não dedicar nenhum livro à transgeneridade, as questões de gênero são importantes para compreender sua obra, particularmente o que o magrebino-francês denomina falocentrismo – a hegemonia do sujeito masculino e heteronormativo na história do Ocidente. Considerando o tema fundamental do filme de Preciado a questão da transgeneridade e as singularidades que ela envolve, nosso intuito é destacar as injunções entre os dois filósofos, buscando ressaltar a novidade que atravessa o filme de Preciado.

PALAVRAS-CHAVE

Preciado; Orlando; Derrida; Animal; Binarismo; Prótese

ABSTRACT

The article aims to evaluate the possible resonances of Derrida's thought in the film *Orlando – my political biography* by Preciado. Although Derrida does not dedicate any book to transgenerity, gender issues are important to understand his work, particularly what the French-Algerian calls phallogentrism – the hegemony of the masculine and heteronormative subject in the history of the West. Considering the fundamental theme of Preciado's film, the issue of transgenerity and the singularities it involves, our intention is to focus on the injunctions between the two philosophers, seeking to highlight the novelty that permeates Preciado's film.

KEYWORDS

Preciado; Orlando; Derrida; Animal; Binarism, Prosthesis

1 Graduada em Artes Cênicas (IFCE). Graduada em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestra em Filosofia pela Université Paris VIII. Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

O corpo é uma caixa de fundo falso que contém em si toda realidade, e que realidade!

Não posso começar esse texto sem apontar de que lugar falo, e porque falo de uma questão que, a princípio, não me concerne diretamente. Sou uma mulher hétero, cis e esse artigo é atravessado, de uma ponta a outra, pela questão trans. Longe de haver experienciado ou vivenciado esses modos de ser do corpo e da sexualidade, distante de uma encarnação dessas biografias – porque trataremos, sobretudo, de uma escrita da vida, desta e daquela vida em particular, mais que de uma suposta universalidade – considero que as questões suscitadas por Preciado, que envolvem, mas excedem em muito o universo trans, dialogam com meu próprio corpo, para além de qualquer definição deste como um objeto hétero ou cis, abrindo-o para a virtualidade dos possíveis.

Hétero e cis – o arbítrio e a arbitragem das regras do jogo atual de legitimação dos discursos, do que se convencionou denominar “lugar de fala” acabam, por vezes, mesmo se as consideramos importantes, impondo consigo uma certa clausura, como se a heterossexualidade, a cisgeneridade pudessem ser compreendidas como um bloco ou uma caixa onde tudo está dado e bem disposto. Meu propósito não é trazer essas categorias – muito menos a de transgeneridade – para abordá-las como um objeto transparente ao qual meu corpo se conforma passivamente. Muito ao contrário, o que me interessa são os pequenos devires nas muitas formas de sexualidade, que não se deixam meramente enquadrar segundo uma identidade ou rótulo. Lembro da busca de Derrida, da busca de uma afirmação por Derrida (em sua entrevista a Christie MacDonald, 1982), que pense a diferença sexual, imbuída instantaneamente de um caráter político, para além da oposição masculino x feminino. Não se trata, para ele, de apagar as diferenças em uma suposta unidade anterior à dissociação (como o teria feito Heidegger) e que muito naturalizaria a hegemonia do falocentrismo, mas de repensar as codagens sexuais além dos binarismos, inclusive aquele entre heterossexualidade e homossexualidade. É assim que, ao definir-me como cis e hétero por força das circunstâncias, faço questão de frisar o esburacamento a partir do qual considero essas denominações e a impossibilidade de compreender-me indiferentemente sob elas.

Com efeito, Preciado pensa um porvir pós-gênero da sexualidade, em que o binarismo masculino-feminino se recompusesse a partir dos imperativos da mútua contaminação, das trocas, dos hibridismos e dos contágios, disseminando-se em pluralidades, diferenças e singularidades não simplesmente agrupáveis segundo um identitarismo. *Orlando* é a explosão mesmo da identidade, de um marco em que viessem se subsumir todas as diferenças.

Quando leio Preciado, sinto que meu corpo é convocado para experimentações e

devires menores, que fazem dele o receptáculo de múltiplas afecções desejanças e que desenhem linhas de fuga revolucionárias e potentes em relação ao mundo das boas normas. Mas esse gesto, logo também dá lugar a uma atitude filosófica: produzir um movimento para além do falocentrismo. Por falocentrismo compreendo, seguindo Derrida, um devir histórico que institui o falo como significante transcendental privilegiado, a partir do qual se enuncia o significado. Esse significante aparece, principalmente através da contribuição da psicanálise, com a “voz do Pai”. Derrida opõe a essa perspectiva psicanalítica, considerada por ele metafísica e que pensa o falo a partir da ereção – como imposição de um poder soberano – a escritura, marcada pelo jogo da castração, deslocando as margens do falo como significante transcendental para o falo pensado como, por exemplo, o pênis circuncidado, esvaziado de si mesmo, *decapitado*. Esse passo enreda irremediavelmente a sexualidade no seu viés político. Pois a centralidade do falo não apenas colonizou a sexualidade, mas as nossas representações de mundo. Ele não é apenas o centro emanador do poder, mas aquilo em torno do qual a sociedade se organiza e que sufoca outras representações simbólicas do mundo. Nesse sentido, trata-se aqui do compartilhamento de um sofrimento e de uma luta, ou, para usar um termo derridiano, de uma promessa. Essa promessa envolve, se seguirmos *Psyché* (1987), a invenção de um outro desejo e de um outro mundo – dirá Derrida, do impossível mesmo. É nessa tarefa que localizo o discurso e a prática de Preciado. Por isso, considero que ele convém a todos – e não apenas às pessoas trans – que se pensam nesse lugar e querem contribuir para modificar esse estado de coisas. Não se trata, com isso, de fetichizar politicamente o movimento trans, como escreve Preciado em entrevista à *Trois Couleurs* (23/02/2023), mas, através dele, ecoando lutas seculares, redescobrir o sentido de comunidade e de um bem-viver juntos. Como lembra o filósofo em *Orlando*: “tornar-se trans é arriscar sua vida”. Por isso, o filme começa com Orlando colando lambes e conclamando outros Orlandos à rua: “Orlando, onde está você?” - dizem os cartazes.

Considerarei, então, que não seria impertinente propor uma articulação entre Preciado e Derrida, lá onde o tema da sexualidade e da política no primeiro se funde a uma ética e a uma política para além do falocentrismo no segundo, buscando fornecer algumas pistas que deem a pensar nessa injunção. Apenas como forma de situar essa correlação, lembro que Preciado realizou seu doutorado sob a orientação de Derrida.

Além do dualismo conceitual e do binarismo sexual

Enquanto o macaco Pedro Vermelho [personagem de Kafka no conto *Um relato para uma academia*] falava diante dos cientistas, dirijo-me hoje a vocês, acadêmicos da psicanálise,

da minha “jaula” de um homem trans. Eu, um corpo marcado pelo discurso médico e jurídico como “transexual”, caracterizado na maioria de seus diagnósticos psicanalíticos como sujeito de uma “metamorfose impossível”, situando-me, segundo a maioria de suas teorias, além da neurose, à beira ou mesmo na psicose, incapaz, segundo vocês, de resolver corretamente um complexo edípiano ou tendo sucumbido à inveja do pênis. Bem, é a partir dessa posição de doente mental na qual vocês me classificam, embora eu me dirija a vocês como o símio-humano de uma nova era. Eu sou o monstro que vos fala. O monstro que vocês construíram com seus discursos e suas práticas clínicas. Eu sou o monstro que se levanta do divã e fala, não como paciente, mas como cidadão, como seu monstruoso igual (Preciado, 2022, p.281)

O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento (Deleuze, 2009; p. 202-203)

Dois gestos estético-políticos parecem coincidir na tessitura da película *Orlando – minha biografia política*. O primeiro deles é o arrombamento do discurso hegemônico e binário da sexualidade, que atravessa todo o arsenal de meios mobilizados pela obra: o discurso, defendendo uma farmacoliberação, em que hormônios e injeções são apresentados de maneira sublime, pensando a psiquiatria menos como um conhecimento revelador de diagnósticos verdadeiros sobre as sexualidades desviantes, e mais como um discurso de enclausuramento dos corpos, questionando o lugar de uma certa medicina como detentora de um saber sobre os indivíduos, além deles próprios, e como normatizadora e reguladora de uma sexualidade dual, patologizando expressões da sexualidade não normativas. Preciado questiona o papel da medicina no reconhecimento jurídico das pessoas trans, que devem passar pelo consultório médico em muitas legislações, para ver reconhecidos os seus direitos a uma nova identidade. Questiona também a necessidade de uma avaliação médica para o processo de transição (hormônios, injeções, próteses, cirurgia), contra a qual os Orlandos exclamam “you’re not the docteur’s bitch!”. Ao ser perguntada pelo psiquiatria se seu corpo não é masculino, uma das várias pessoas que representam Orlando, responde que possui um “pênis feminino” produtor de um “esperma feminino”. Com essa frase, Orlando baralha já a dicotomia entre uma natureza propriamente masculina e feminina das coisas.

Também para Derrida, as dicotomias e dualismos são falsos, as oposições são uma

redução purificadora (que denota uma vontade daquele que as produz) do caráter heterogêneo que compõe as coisas, que devem ser compreendidas muito mais em seu aspecto de hibridismo e mestiçagem. Também para Derrida não é possível falar de um próprio, de uma natureza própria às coisas – elas estão enredadas em relações diferenciais, lançadas desde sempre no jogo da *différance*, e mesmo sua ipseidade não se constrói a partir de uma autofundação, mas de um contato com a alteridade. Dessa forma, não existem “o” masculino e “o” feminino em si, mas discursos que, ao longo da tradição, fixaram e cristalizaram o dinamismo de circulação entre possíveis, sufocando as diferenças entre esses dois polos ou mesmo sua negação.

Em uma cena do filme, Orlando – encarnado por um homem trans, quer provar sua masculinidade. Ele vai para uma loja de “atributos de masculinidade”. Quando chega, o vendedor lhe oferece uma espada, uma pistola, e uma chamativa espingarda, através das quais esse Orlando percebe que o que significa ser homem no mundo patriarcal é o direito de fazer uso da violência e a obrigação de fazê-lo. Já o personagem não masculino que adentra o mesmo recinto diz que vai só “dar uma olhadinha” e acaba levando uma raposa empalhada, como signo mesmo de uma natureza paralisada pelo exterior, mumificada.

A cristalização do sexo possui consequências dramáticas para as pessoas trans. Em determinado momento do filme, Jenny-Orlando vai se hospedar num hotel. O recepcionista, com sua identidade masculina bem regulada, pede seu documento de identificação, cuja foto não corresponde à mulher trans que se apresenta na hospedaria. O funcionário fica completamente aturdido, pergunta tacitamente se Orlando é homem ou mulher e, ao compreender que não é nem um nem outro, recusa-lhe o direito ao quarto. A questão, que atravessa o senso comum e as instituições, torna-se imediatamente jurídica: por que é tão difícil receber novos documentos, com o dito nome social e uma foto que corresponda à identidade sexual das pessoas trans?

As dificuldades, portanto, são muitas: a medicina, a lei, a família, o senso comum, as instituições. Por isso, a diferença sexual é imediatamente política. Ela envolve a desconstrução de toda uma arquitetura sociopolítica que vigora fortemente no mundo contemporâneo e invisibiliza, maltrata, age com violência e exclui aqueles e aquelas que não correspondem à sua lógica. É nesse sentido que compreendo esse gesto que denominei, seguindo Deleuze, de arrombamento: assim como em *Eu sou o monstro que vos fala* (2020), é todo esse desfile de corpos classificados como monstruosos ou doentes e, portanto, excluídos da comunidade política, que vêm reclamar seus direitos enquanto cidadãos e cidadãs. Elas e eles forçam um alargamento dessa comunidade ao que esta considera seu outro. Esse sentimento de exclusão gera uma solidariedade que se estende até os animais.

Nesse sentido, o segundo gesto que, para mim, preside *Orlando*, é a doçura. Pois *Orlando* é uma cinebiografia ou um conjunto de cinebiografias de pessoas trans e não apenas de Preciado. As histórias se confundem e se singularizam, ainda que apresentadas sob o signo da personagem de Virginia Woolf, *Orlando*, título do livro publicado em 1928. No romance de Woolf, Orlando é um jovem aristocrata – representação que Preciado contestará como colonialista e a qual oporá a ideia das pessoas trans transformadoras do mundo – que um belo dia acorda transformado em mulher. Preciado compreende esse livro como um grande marco literário na história das pessoas trans, e Orlando passa a ser o codinome em que se funde toda uma proliferação de diferenças, que se reúnem na recusa da heteronormatividade e do binarismo sexual.

Para o filósofo, a transição dos Orlandos não ocorre do dia para a noite. Ele distingue quatro etapas nesse processo: 1) A poesia; 2) O amor; 3) A crioulização; 4) A mudança de sexo. Com a poesia, tem-se o trânsito das significações, em que uma coisa pode ser designada por outra; 2) O amor se dá pela metamorfose possível das coisas; 3) A crioulização é o processo pelo qual Orlando se percebe como um “filho da viagem colonial e do seu estupro”, vendo nela uma colonização dos sexos e decidindo afirmar-se, falando em primeira pessoa “eu sou”. Vem então o sonho e a viagem. Durante o sonho, três deusas *drag queens* o visitam: a Deusa dos Hormônios, a Deusa do Gender Fucking e a Deusa da Insurreição. Elas agem em Orlando, tocando-lhe, pronunciando a conjuração encantatória “verdade, verdade, verdade”, sendo aí que ocorre a quarta parte do processo, em que Orlando se transforma em mulher, em uma metamorfose indolor e perfeita.

Esse mito de origem, essa teogonia que atravessaria um certo “ser” trans dos Orlandos infunde na narrativa uma componente completamente diversa do racionalismo que, muitas vezes, a psiquiatria, a psicologia e a medicina pretendem cobrar das pessoas trans como justificativa de suas escolhas. Esse saberes operam em duas vias: 1) ou afirmam que Orlando sempre foi mulher ou 2) insistem que Orlando continuaria, mesmo depois da transição, um homem. Mas Orlando sabe que não se trata disso: ele/ela mudou de gênero, de sexo, de sexualidade, após um tempo dito “sem gênero”, descrito por Preciado como um maravilhoso estado de não ser ainda um homem trans, mas também não ser mais uma mulher. É na transição que Preciado descobre que a masculinidade e a feminilidade são fixações políticas, às quais nos acostumamos por meio da repetição e da violência. E essa referência ao sonho, que citamos acima, não deve ser compreendida como aquela das pulsões inconscientes (*sommeil*), mas enquanto sonho (*rêve*) considerado como emergência ativa do desejo na memória, na imaginação, como força de transformação política. É nesse sentido que os homens trans, que perderam o privilégio da masculinidade (ao que acres-

centamos, principalmente da masculinidade hetero, branca, europeia, adulta etc), vendo as mulheres abdicarem de sua potência para “servir chá” aos homens, exclamam: “don’t be silly, girls!”

Tais narrativas de si baralham o verdadeiro e o ficcional, o realismo do documentário com as fantasias cenográficas e pessoais, deixando aflorar a figura do simulacro que, em Deleuze, citado no filme, não é simplesmente uma cópia, mas uma recusa do modelo e da cópia, uma diferença transgressiva que os questiona. Nesses relatos, onde aparecem não apenas pessoas trans adultas, mas também adolescentes e crianças, fala-se do processo de transição, principalmente das dificuldades legais de consegui-lo, dos impasses que se afiguram no decurso da descoberta da não-binaridade, pois o corpo se encontra frequentemente submetido à estereotipia do masculino e do feminino, das relações amorosas, da escolha de não assumir uma identidade masculina ou feminina, mas de afirmar-se como homem trans ou mulher trans, de forma a não esquecer e não apagar sua própria história, etc. Contra a ilusão cênica e a imersão numa realidade teatral, Preciado opta pela exposição de todo o aparato cinematográfico – luz, elementos cênicos, bastidores – interrompendo, por vezes, as narrativas, para produzir mudanças no cenário ou dar indicações precisas aos atores, que frequentemente falam diretamente para a câmera, num registro quase-documental. Uma meta-linguagem emerge em toda sua performatividade.

Cruzamentos e interseções: sexualidade e animalidade

Em uma cena do filme, um cão usa o rufo (marca da nobreza utilizada como elemento cênico que identifica os vários Orlandos e os religam ao *Orlando* literário de Woolf) e a ele é determinado um papel na película: ele é o cão de Orlando. Saindo de seu anonimato e invisibilidade, da condição de pura presença cênica ou mesmo de acessório, o cão vem compor esse universo como um *par*, alçado plenamente a ator e personagem do filme, revelando, a meu ver, essa invenção de um desejo-outro, que esgarça o fechamento dos comunitarismos em direção a tudo aquilo que permanece excluído e que exige um repensar da lei e do direito. Nas palavras de Derrida, de uma outra comunidade zooantropolítica, que não pense o animal nem a partir de uma continuidade biológica nem de uma diferença ontológica, mas como esse estrangeiro mais próximo, a partir do qual o que denominamos – não sem dificuldade – de humanidade pode, ela mesma, reinscrever seu nome.

Lembro, a título de passagem, do trecho de uma carta que Preciado escreve a Donna Haraway, e que ela cita em seu livro *Quando as espécies se encontram* (2007-2008), mostrando a coevolução entre as tecnologias de gênero e as instâncias bioculturais:

Produzidos no final do século XIX, buldogues franceses e lésbicas coevoluem, passando

de monstros marginais a criaturas de mídia e corpos de consumo pop e chique. Juntos, inventam uma maneira de sobreviver e criam uma estética de vida humano-animal (...). Essa é uma história de reconhecimento mútuo, de mutação, de viagens e de amor *queer*. A história do buldogue francês e da mulher *queer* trabalhadora estão ligadas às transformações provocadas pela Revolução Industrial e pela emergência das sexualidades modernas (...). Não demorou para que o chamado buldogue francês se tornasse a amada companhia das *belles de nuit*, sendo retratado por artistas como Toulouse-Lautrec e Degas, em bordéis e cafés parisienses. O rosto feio (do cão), de acordo com os padrões de beleza convencionais, ecoa a recusa lésbica ao cânone heterossexual da beleza feminina; seu corpo musculoso e forte e seu tamanho pequeno do *molosse* (molosso) o companheiro ideal da *flâneuse* urbana, da escritora nômade e da prostituta (...). No começo dos anos 1920, o buldogue francês havia se tornado um companheiro biocultural da mulher liberada na literatura, na pintura e nas mídias emergentes (Preciado apud Haraway, 2022; p.9-10).

Em sentido inverso, também Preciado, em um artigo publicado no *Libération*, em abril de 2014, intitulado *O amor no antropoceno* [*L'amour dans l'anthropocène*], adota o conceito de *espécies companheiras* de Haraway, que indica uma coevolução, um devir-com das espécies, o encontro transespécies reunindo a heterogênea variedade dos seres vivos, onde os indivíduos não são mais pensados a partir do par natureza/cultura, mas como biotecnologias em constante contato, contaminações, trocas e simbioses mútuas, havendo uma coprodução de naturezas e culturas e uma interpenetração entre corpos e tecnologias. Nesse sentido, os indivíduos não preexistem à relação e as espécies se comoldam numa coreografia inter e intra-relacional. Citando diversas vezes Derrida no livro que mencionamos, Haraway pensa então a relação entre as espécies como um jogo da diferença, noção cara ao desconstrutor. A ideia de espécies companheiras (e de amor entre espécies), mobilizada por Preciado no trecho que citarei a seguir, é o que infunde uma brecha à necropolítica constitutiva do devir antropocêntrico da história e que, para ele, é uma prova de que uma alternativa é possível rumo à decisão de um projeto democrático a nível mundial.

Philomène e eu somos filhos do antropoceno (...). Nós nos amamos. Pois, como nos diz Donna Haraway, o *Lupus canis* e o *Homo sapiens* se construíram, mutuamente, ao longo desses últimos 9000 anos, como “espécies companheiras”. O cão é o animal que atravessa a soleira da casa do homem não para ser comido, mas para comer entre nós (...). Tornamo-nos humanos como eles tornaram-se cães. Como isso pôde se produzir? Trata-se, sem dúvida, de um dos processos políticos mais extraordinários e mais singulares que nos foi dado compreender. Philomène e eu, nós nos amamos na brecha necropolítica. O amor canino, diz Haraway, “é uma aberração histórica e uma herança natureza cultura”. Talvez trate-se da única prova de que um projeto democrático planetário seja possível. Que o feminismo, que a descolonização, que a reconciliação com a qual Mandela sonhava... seja possível².

2 “Philomène et moi sommes des enfants de l'anthropocène. (...) nous nous aimons. Car, comme nous le dit Donna Haraway, le *Lupus canis* et l'*Homo sapiens* se sont construits, mutuellement, tout au long de

Essa correlação da questão de gênero e da questão animal também está presente em *É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito*, em Derrida. Para o desconstrutor, é o próprio falocentrismo que se ergue a partir do sacrifício animal, da consideração de que a morte do outro-animal não é um crime (não devendo ser devidamente regulada segundo imperativos outros que o sofrimento e a crueldade) e de sua assustadora banalização (referida por ele como um holocausto animal). O sujeito viril – sujeito dominante – seria aquele que, em lugar das trocas e, mesmo, da doação, institui uma devoração voraz do outro:

A força viril do macho adulto, pai, marido ou filho (...) pertence ao esquema que domina o conceito de sujeito. Este não se pretende apenas mestre e proprietário da natureza. Nas nossas culturas, ele aceita o sacrifício e come a carne. (...) Pergunto: em nossos países, quem teria alguma chance de vir a ser um chefe de Estado e de aceder então “ao comando” declarando-se publicamente, e portanto exemplarmente, vegetariano? O chefe deve ser comedor de carne (em vista de ser, noutro lugar, ele mesmo “simbolicamente” (...) comido). Para não falar nada do celibato, da homossexualidade e mesmo da feminilidade (que, por enquanto, não é admirada no poder do que quer que seja, sobretudo do Estado, mas apenas raramente se ela se deixar traduzir em um esquema viril e heroico. (Derrida, 2014; p.179)

Derrida opõe a esse estado de coisas, a emergência de outras formas de subjetividade não-dominantes, por exemplo, dos animais (considerados não menos sujeitos que os humanos), das mulheres e dos e das homossexuais. A desconstrução do sujeito – não apenas como sujeito filosófico, mas como sujeito historicamente dominante – passa, então, por uma invenção necessária do humano no humano, que se definiu justamente (como *homo sapiens sapiens*, como homem político, como homem racional, como à semelhança de Deus) pela diferença hierárquica em relação aos animais.

Também Preciado escreve em *O feminismo não é um humanismo*, texto publicado originalmente no jornal *Libération*, em setembro de 2014, e traduzido para o português por Charles Feitosa no jornal *O povo*: “o feminismo é um animalismo. Dito de outro modo, o animalismo é um feminismo dilatado e não antropocêntrico”. Nota-se em Derrida e Preciado uma convergência entre a questão do gênero e a questão da animalidade, ambas tornadas facetas de uma mesma luta contra o tecnopatriarcado neoliberal. Ainda nessa

ces dernières 9 000 années, comme des «espèces compagnes». Le chien est l’animal qui franchit le seuil de la maison de l’homme non pour être mangé, mais pour manger avec nous. (...) Nous sommes devenus humains au fur et à mesure qu’ils sont devenus chiens. Comment cela a-t-il pu se produire ? Il s’agit sans doute d’un des processus politiques le plus extraordinaire et le plus singulier qu’il nous soit donné à comprendre. Philomène et moi, nous nous aimons dans la brèche nécropolitique. L’amour canin, dit Haraway, «est une aberration historique et un héritage nature culture». Peut-être s’agit-il de l’unique preuve de ce qu’un projet démocratique planétaire est possible. Que le féminisme, que la décolonisation, que la réconciliation à laquelle Mandela rêvait... sont possibles.”

mesma entrevista, Preciado justifica essa injunção entre feminismo e animalismo como produção de um novo sujeito político:

O Renascimento, o Iluminismo, o milagre da revolução industrial repousam, portanto, sobre a redução de escravos e mulheres à condição de animais e sobre a redução dos três (escravos, mulheres e animais) à condição de máquinas (re-) produtivas. Se o animal foi um dia concebido e tratado como máquina, a máquina se torna pouco a pouco um tecnoanimal vivo entre os animais tecnovivos. A máquina e o animal (migrantes, corpos farmacopornográficos, filhos da ovelha Dolly, cérebros eletrodigitais) se constituem como novos sujeitos políticos do animalismo por vir.

Em Derrida, é o próprio ato de instituição da ipseidade humana a partir da diferença animal que inaugura uma comunidade política antropocentrada, na qual se proliferam progressivamente, toda uma outra série de hierarquias, de onde a importância da questão animal para produzir uma viragem no carnofalocentrismo. É também no sonho de um outro porvir, que transtorne a relação atual entre humanos e animais que Derrida escreve a seguinte passagem, em *O animal que logo sou*:

Breve, sonhei inventar uma gramática e uma música inauditas para fazer uma cena que não seja nem humana, nem divina, nem animal, visando denunciar todos os discursos sobre o dito animal, todas as lógicas ou axiomáticas antropto-teomórficas ou antropto-teocêntricas, a filosofia, a religião, a política, o direito, a ética, visando reconhecer os estratagemas, as armadilhas, as máquinas de guerra, as manobras de defesa ou de ataque, as operações de caça, de predação ou de sedução, por vezes, de exterminação, em uma impiedosa luta de espécies supostas. Como se eu sonhasse, eu, com um animal que não queira mal ao animal (Derrida, 2004; p.93)³.

Também na via de pensar esse outro não-humano, para além dos animais, Preciado propõe uma injunção com as plantas, enlace vital e erótico, que se expressa não apenas na floresta que ambienta a primeira cena do filme, mas em um entrelaçamento sensual de Orlando-Oscar com uma árvore. Comentando essa cena de *Orlando*, o filósofo escreve, em uma entrevista para *Trois Couleur*, de fevereiro de 2023, o seguinte:

Quando reli o livro [*Orlando*] para adaptá-lo, dei-me conta que ele começava por uma cena ecossexual – mesmo se esta é uma noção que foi inventada mais tarde por Annie Sprinkle e Beth Stevens, para designar essa capacidade de estar numa relação erótica, sensual, com

3 “Bref, je rêvais d’inventer une grammaire et une musiques inoïes pour faire une scène qui ne soit ni humaine, ni divine, ni animale, en vue de dénoncer tous les discours sur ledit animal, toutes les logiques ou axiomatiques anthropto-théomorphiques ou anthropto-théocentriques, la philosophie, la religion, la politique, le droit, l’éthique, en vue d’y reconnaître des stratagèmes, des ruses et des machines de guerre, des manoeuvre de défense ou d’attaque, des opérations de chasse, de prédation ou de séduction, voire d’extermination dans une impitoyable lutte des espèces supposées. Comme si je rêvais, moi, d’un animal qui ne veuille pas de mal à l’animal” (*Ibidem*; p.93).

todo ser vivo, e não simplesmente com os humanos nas relações heterossexuais. Foi uma surpresa, eu tinha esquecido completamente. O livro começa por uma cena onde Orlando faz amor com uma árvore. Perguntei-me como filmar isso e, ao mesmo tempo, eu sabia que não queria fazer cenas tradicionalmente pornográficas, porque os personagens trans são representados seja nos filmes de terror, seja de maneira exótico-pornográfica. Eu queria que as pessoas no filme sejam representadas exatamente como elas o desejassem. Não impor códigos particulares. Foi Oscar quem decidiu como fazer amor com a árvore depois de ter lido a cena⁴.

Essa ideia de um eco-amor, de um amor com a Terra e seus habitantes, que pode assumir formas sensuais ou eróticas é, em Preciado, harmoniosamente solidária à construção de uma outra comunidade. Já Derrida defende uma hospitalidade incondicional em relação ao outro e ao absolutamente outro – humano, animal, planta, espectro etc. - apontando para uma outra comunidade porvir. No artigo *Aprendiendo del vírus*, publicado no *El país*, em 28/03/2020, em que faz críticas contundentes ao modo de gestão das sociedades por diversos governos durante a pandemia, Preciado escreve:

Contrariamente ao que se poderia imaginar, a nossa saúde não virá da imposição de fronteiras ou da separação, mas de uma nova compreensão da comunidade junto com todos os seres vivos, de um novo equilíbrio com outros seres vivos do planeta. Precisamos de um parlamento dos corpos planetário, um parlamento não definido em termos de políticas de identidade nem de nacionalidades, um parlamento de corpos vivos (vulneráveis) que habitam o planeta Terra. (...) Curar-nos a nós mesmos como sociedade significaria inventar uma nova comunidade para além das políticas de identidade e de fronteira com as quais temos produzido a soberania até agora, mas também para além da redução da vida à sua biovigilância cibernética.

Apesar de sua formação filosófica, não é, portanto, a filosofia que funda o discurso cinematográfico de Preciado e sim uma *ação contra a violência* – é essa contingência do encontro com o outro, de que fala Deleuze, mas também Derrida, que força a pensar, que funda ela mesma o ato e a paixão do pensamento. Trata-se de desconstruir uma imagem do pensamento e forçar a emergência de uma outra imagem. Acredito que a próxima passagem,

4 “Quand j’ai relu le livre pour l’adapter, je me suis rendu compte que ça commençait par une scène écossexuelle – même si c’est une notion qui a été inventée plus tard par Annie Sprinkle et Beth Stevens, pour désigner cette capacité à être dans un rapport érotique, sensuel, avec tout être vivant, et pas simplement avec les humains dans des relations hétérosexuelles. C’était une surprise, j’avais totalement oublié. Le livre commence par une scène où Orlando fait l’amour avec un arbre. Je me suis demandé comment filmer ça, et en même temps je savais que je ne voulais pas faire de scènes traditionnellement pornographiques, parce que les personnes trans sont représentées soit dans des films d’horreur, soit de manière exotico-pornographique. Je voulais que les personnes dans le film soient représentées exactement comme elles le souhaitaient. Ne pas imposer de codes particuliers. C’est Oscar qui a décidé comment faire l’amour avec l’arbre après avoir lu la scène”.

na entrevista para o *Libération* em um artigo que mencionei acima (setembro/2014), escrita anos antes do filme, muito se conforma à perspectiva que o cão em *Orlando*, assume como imagem do porvir de uma outra comunidade ético-política:

A mudança necessária é tão profunda que se costuma dizer que ela é impossível. Tão profunda que se costuma dizer que ela é inimaginável. Mas o impossível está por vir. E o inimaginável nos é devido. O que era o mais impossível e inimaginável, a escravidão ou o fim da escravidão? O tempo de animalismo é o do impossível e o do inimaginável. Este é o nosso tempo: o único que nos resta.

A prótese versus o par natureza/cultura

Arquitetos e historiadores do design me ajudaram a ver os corpos e as sexualidades como efeitos específicos de técnicas construtivas e visuais, como enquadramento, colagem, reprodução, imitação, montagem, padronização, segmentação, distribuição espacial, recorte, reconstrução, transparência, opacidade e assim por diante. Se a arquitetura é uma tecnologia política para fabricar o espaço social, então os corpos também podem ser entendidos em termos arquitetônicos. Foi assim que comecei a ver os dildos e as técnicas médicas de reconstrução trans e intersexual como tecnologias de projeto, próteses e bioarquiteturas que poderiam se inscrever numa história mais abrangente da modificação tecnológica em nossos corpos materiais e em nossa percepção do tempo, do espaço e da realidade (Preciado, 2022; p.12)

Já em *Manifesto contrassexual*, de 2022, Preciado apresenta essa concepção de corpo, não a partir da natureza, mas da prótese. A prótese geralmente é pensada como um dispositivo que permite substituir um membro a outro. Por meio dela, Preciado buscará desnaturalizar o que ele denomina de biopênis e biovagina.

Em Derrida, esse pensamento da prótese aparece, por exemplo, em *O monolinguismo do outro: ou a prótese de origem*. Contra a ideia de uma origem purificada – no caso da língua, mas que se expande a toda ideia de origem em geral – Derrida antepõe a ideia de prótese: toda origem é já protética, ela acolhe o outro em si. Não existe, portanto, uma língua pura, mas a língua é sempre fruto de processos de colonização que lhe antecedem e que substituem – ao mesmo tempo que acolhem – uma língua à outra: a língua é uma prótese. Da mesma forma, poder-se-ia pensar, a origem biológica não é dada pelo sexo, mas por uma certa prática performativa da sexualidade. Já em *Espectros de Marx*, Derrida se refere ao protético como o sintético, o tecnológico (Derrida, 1993; p.28-108). O pensamento desconstrutivo da prótese se pensa contra a ontologia, como um pensamento da alteridade radical, que acolhe o outro em si, e que implica, portanto, uma re-politização (*idem*; p.126), para o que concorre a emergência de um outro corpo protético (Derrida, 1992; p.203).

Essa reflexão estaria presente em Derrida desde sua leitura do paleoantropólogo Le-

roi-Gouhan, no sentido de afirmar uma necessidade biológica dos organismos em acoplar-se a suportes técnicos, que desempenham o papel de órgãos artificiais. As diferentes etnias suspenderiam as leis biológicas diferenciando-se a partir das próteses – já presentes em toda sorte de seres vivos e que funcionam como uma interrupção das leis genético-biológicas. Essa suspensão, no entanto, não vem de fora, mas pertence ao campo das possibilidades genéticas ou biológicas (Alombert, 2023, p.51). Assim é que, nas sociedades humanas, o advento da escrita e outras técnicas funcionam como próteses da memória e da atividade psíquica.

Preciado parece manter-se justamente nessa linha de raciocínio quando escreve:

Complementos, dildos, implantes, drogas, hormônios etc.: outras tantas próteses, outras tantas zonas de produção do gênero. A prótese é o acontecimento da incorporação. Historicamente é o único modo de “ser corpo” em nossas sociedades pós-industriais. A prótese não é abstrata, não existe senão aqui e agora, para este corpo e neste contexto. Eu ainda não vi nada, mas sei que, no século XXI, todos os gêneros serão protéticos (...). Conscientes ou não (...), estamos todos à espera da transprodução protética de nossos corpos: de um novo modem, de um marca-passos, de um transplante de medula, de novos coquetéis antivirais, de um êxtase melhor, de um hormônio que faça crescer o clitóris e não o pelo, da pílula para homens, de um Viagra para donas de casa (Preciado, 2022, p.206-207)

Mesmo que *Orlando* não coloque tanta ênfase na dildônica (e sim na farmacoliberação), prática que Preciado defenderá no *Manifesto*, este, no filme, pensa o corpo trans (assim como o corpo cis, embora de maneira naturalizada) como uma construção entre o natural e o tecnológico, onde a prótese é tratada tanto em termos farmacológicos (hormônios, por exemplo) como em termos cirúrgicos (a mastectomia, por exemplo), concorrendo para a fabricação de um novo corpo pensado como obra de arte. É assim que o *Manifesto* propõe-se como uma força de desnaturalização do binarismo sexual, posição que Preciado não dissocia das práticas coloniais: “Este manifesto é a resposta raivosa e impertinente à castração heterocolonial da radical multiplicidade e das formas de produção do desejo e prazer do ser vivo” (Preciado, 2022; p.14).

Num trecho que parece evocar *O monolinguismo do outro*, de Derrida, que indicamos acima, Preciado escreve no *Manifesto contrassexual*:

As sexualidades são como as línguas: sistemas complexos de comunicação e reprodução da vida, construtos históricos com genealogias e inscrições bioculturais em comum. E, tal como as línguas, podem ser apreendidas. É possível falar várias línguas. Como ocorre muitas vezes no monolinguismo, é-nos imposta na infância uma sexualidade, que assume o caráter de um desejo naturalizado. Somos formados no monolinguismo sexual. Ele é a língua que não conseguimos perceber como artefato social (...). (Preciado, 2022; p.17)

É justamente por conta do caráter intrinsecamente protético do corpo, que o poder pode utilizar-se dessa correlação. Com efeito, para Preciado, a sociedade atual é digital (e não mais orgânica), a economia desmaterializa-se e passamos de uma forma de controle disciplinar para uma forma de controle microprotética e midiático-cibernética. Trata-se do que ele denomina de gestão e produção do corpo e da subjetividade sexual *farmacopornográfica*. Nessa nova configuração política, a subjetividade não é mais regulada unicamente pelas instituições disciplinares (a escola, a fábrica, o quartel, o hospital), mas ainda por um conjunto de tecnologias biomoleculares, microprotéticas, digitais e de comunicação. Em *Aprendendo com o vírus* ele escreve:

No âmbito da sexualidade, a modificação farmacológica da consciência e do comportamento, a globalização da pílula anticoncepcional para todas as “mulheres”, assim como a produção das triterapias, das terapias preventivas da aids ou o Viagra são alguns dos índices da gestão biotecnológica. A extensão planetária da internet, a generalização do uso de tecnologias informáticas móveis, o uso da inteligência artificial e de algoritmos na análise de big data, a troca de informações a grande velocidade e o desenvolvimento de dispositivos globais de vigilância informática por satélite são índices desta nova gestão semiótico-técnico-digital. Se as chamei de pornográficas foi porque, em primeiro lugar, estas técnicas de biovigilância se introduzem dentro do corpo, atravessam a pele, nos penetram; e, em segundo lugar, porque os dispositivos de biocontrole já não funcionam por meio da repressão da sexualidade (masturbatória ou não), mas pela incitação ao consumo e à produção constante de um prazer regulado e quantificável. Quanto mais consumimos e mais saudáveis estamos, melhor somos controlados.

Para mim, a questão em Preciado, não será, portanto, a da diferença entre a prótese boa e má, pergunta ainda demasiado moral, mas quais próteses fomentam a liberação e o desejo dos indivíduos para além dos imperativos de consumo e regulação do regime da farmacopornografia. Em uma palavra, que tomamos de Derrida, a prótese parece estar ligada (como a seu imperativo ético) a uma *survie*, palavra que podemos traduzir por sobrevivência, mas também por excesso de vida. E essa conjunção entre sobrevivência e excesso de vida atravessa todas as biografias de *Orlando*, sem exceção, onde a questão da prótese é, muitas vezes, politicamente negada ou se enreda numa burocracia digna d’*O Castelo* de Kafka. A questão que se coloca é: se estamos em uma sociedade onde o protético se generaliza por que às pessoas trans é negada ou dificultada uma tal possibilidade? Por que a diferença trans é, por assim dizer, *maldita*?

Em *Testo junkie*, Preciado sublinha que a prótese não é uma oposição à essência, visto que a diferença desfaz essa última, transformando a prótese em trânsito, em efeito e não em origem. Ele utiliza uma imagem extraída da botânica – o enxerto, bem como da atividade técnica – os instrumentos, as ferramentas, para pensar a aplicação da prótese. Mas,

porque, como disse, o ser protético seria negado às pessoas trans? Preciado responde: ora, todas as próteses a que se tem acesso no mundo contemporâneo são inseparáveis de uma prática de poder falocêntrica. A via que ele indica é, então, fazer da prótese o objeto de uma descontextualização contrassexual. Contra essa concepção masculinista da prótese, que pensa a prótese como uma falta (questão que a dildônica enfrentará no *Manifesto*), Preciado afirma que tal pretensão, por vezes compartilhada pela teologia e pela psicanálise, é metafísica.

Afirmam-nos que o mundo está em ordem porque as mulheres não têm pênis, porque os homens não têm útero e seios, porque nem os homens nem as mulheres possuem o ‘falo transcendental’ – ou o megadildo. Afirmam-nos que os animais não têm alma, e que as máquinas cibernéticas carecem da carne e da vontade que as conexões elétricas vêm a compensar com um excesso de informação... Não carecemos de nada. Deleuze e Guattari já disseram isso. Não carecemos de pênis, nem de seios. O corpo já é um território pelo qual se cruzam órgãos múltiplos e identidades diversas. Precisamos é de vontade, o resto nós temos de sobra.

Vontade política, portanto, contra o discurso metafísico da falta. Também Derrida em *Dialanguages* (1983, p.152) defende o deslocamento do discurso da falta pela afirmação do desejo:

Falo raramente de perda, como falo raramente de falta, por que são palavras que pertencem a um código de negatividade, que não é, que não queria que fosse o meu. Não acredito que o desejo tenha uma relação essencial à falta. Creio que o desejo é afirmação (...)⁵.

Os pontos que gostaria de frisar entre Derrida e Preciado são, portanto, os seguintes: 1) compreensão da prótese inscrita no biológico, o que promove uma dissolução do dualismo natureza-cultura, e compreende o biológico em conjunto com o tecnológico; 2) afirmação da prótese e do corpo protético, para além da ontologia (particularmente aquela de fundo biológico); 3) potência política da prótese ou uma repolitização da questão da prótese a partir de uma superação do discurso falocentrista metafísico da falta, pela afirmação de um desejo irreduzível à axiomática dominante, para o que acredito que a noção de *survie* seja um operador pertinente.

Assim, em *Orlando* aparece a ideia de que uma pessoa que *transiciona* é alguém que quer seguir seu caminho, não por um ódio aos seus órgãos genitais ou uma recusa deles, mas por fazer de sua biografia uma metamorfose de si, um se deixar transformar pelo tempo, um tornar-se outros, uma recodificação que, diz o narrador da película, é de forma, mas

5 “Je parle rarement de perte, comme je parle rarement de manque, parce que ce sont des mots qui appartiennent à un code de négativité, qui n’est pas, dont je ne voudrais pas qu’il soit le mien. Je ne crois pas que le désir ait un rapport essentiel au manque. Je crois que le désir est affirmation (...)”

não de “essência”. Trata-se de uma abertura do corpo fechado em um regime heteronormativo, cisnormativo e binário, de uma metamorfose da subjetividade e não apenas do sexo.

A construção da herança e da memória

Um traço marcante de *Orlando* é, ao mesmo tempo, apresentar-se como uma re-ativação da memória das pessoas trans e como um arquivo, como história viva de uma comunidade virtual, unida não por uma nova ontologia, mas através, entre outros, de uma ética e de uma literatura. Em uma das cenas do filme, Orlando, que virou objeto de fofoca na corte e do assédio digital depois de sua mudança de sexo, decide retirar-se para o campo. Lá, ele desce às tumbas, uma descida que ele nomeia como um adentrar em uma cripta (lembramos desse quase-conceito forjado por Derrida), tomado por uma profunda melancolia, que se transforma, por vezes, em estado depressivo. Nesse momento, ele se depara, sobretudo, com a solidão, com a impossibilidade de partilhar suas afecções. Na cripta, rodeado de caveiras que se empilham crescentemente umas sobre as outras, Orlando passeia pelo Império da Morte. É nesse momento que ele se reconhece duplamente: primeiro, ele passa a se considerar como herdeiro de uma história apagada; segundo, ele passa a se questionar: quem vai contar nossa história, quer dizer, a história dos Orlandos? Acontece que é no fundo das catacumbas que ele encontra um outro Orlando, e percebe que não está mais só. Essa empatia o conduz a dizer: “Eu te esperava”.

Que dizer do arquivo trans, quer dizer, do *Orlando* enquanto película? Derrida escreve, em *Espectros de Marx* (1993), sobre o caráter transgeracional e transindividual dos arquivos, que são complexos pois envolvem uma linguagem, uma cultura e a transmissão da experiência das gerações anteriores, que se apresentam como um segredo a decifrar. Como explica Alombert, o arquivo técnico só se conserva sob a condição de excluir e selecionar, ele filtra, tria, segundo um certo princípio de seletividade, uma seleção artificial que comanda a seleção da memória cultural e simbólica, segundo critérios políticos e de responsabilidade. Nesse sentido escreve Derrida: “Não há poder político sem controle do arquivo, senão da memória. A democratização efetiva se mede sempre por esse critério essencial: a participação e o o acesso aos arquivos, a sua constituição, à sua interpretação” (Derrida, 1995; p. 15). Trata-se de uma política dos arquivos, enquanto política da memória, e de um direito aos arquivos, que se engaja não apenas no presente vivo, mas em um respeito pelos mortos, o que implica uma ética espectral e uma *survie*, um retorno dos mortos, como escreve Alombert.

A trans-ancestralidade mostra não apenas o apagamento das diferenças que, por ela,

se presentificam no espaço público, mas também as dificuldades que permeiam historicamente suas práticas. Não apenas: as pessoas trans trazidas à tela corporificam a questão política que se revela com a sexualidade – são irreverentes, polêmicas, transgressoras. Elas assombram o presente.

Já em *Eu sou o monstro que vos fala*, Preciado faz menção à memória do corpo, à memória individual como um não-apagamento dos rastros que a constituem:

Aqueles que ignoram meu status trans me tratam com as prerrogativas e deferências com que os homens brancos são tratados na sociedade patriarcal e colonial. Eu provavelmente poderia aproveitar esses estúpidos favores, mas para fazer isso eu teria que ter (tarefa impossível!) perdido minha memória. Não só as memórias da minha vida passada como mulher não foram apagadas, como permanecem vivas na minha mente para que, ao contrário do que a medicina ou a psiquiatria acreditam e defendem, eu não tenha deixado completamente de ser Beatriz e me tornado apenas Paul. Meu corpo vivo, eu não diria meu inconsciente ou minha consciência, mas meu corpo vivo, que abrange tudo em sua constante mutação e múltiplas evoluções (...). Os traços que a vida passada deixou em minha memória tornaram-se cada vez mais complexos e conectados, formando uma massa de forças vivas, de modo que é impossível dizer que há apenas seis anos atrás eu era *simplesmente* uma mulher e agora me tornei *simplesmente* um homem. Prefiro minha nova condição de monstro à de homem ou mulher, porque essa condição é como um pé que avança no vazio, apontando o caminho para outro mundo. (Preciado, 2021; p.296)

Essa memória individual é também memória coletiva. No filme *Orlando*, além das narrativas pessoais, ela ganha uma dimensão histórica nas figuras de Christine Jorgessen (primeira pessoa a realizar abertamente uma cirurgia de redesignação sexual e ativista do nascente movimento trans), Marsha P. Johnson (figura proeminente da Revolta de Stonewall, em 1969, marcada por protestos espontâneos considerados chave para a liberação gay nos Estados Unidos) e Cocinelle (primeira a realizar, de conhecimento público, uma cirurgia de reconstituição de gênero na França e ativista da causa transgênero, a partir dos anos 70), constituindo uma espécie de vanguarda do movimento trans, da qual os vários Orlandos que se sucedem na película são herdeiros. Essas pessoas questionam, por exemplo, a facilidade das cirurgias estéticas e a dificuldade das vaginoplastias e reivindicam direitos para as pessoas trans. Outras, denunciam suas prisões e a hipocrisia e o sofrimento de terem sido estupradas na cadeia por homens cis e heteros.

Também para Derrida, os mortos não fazem parte exclusivamente do passado, eles, por assim dizer, estão entre nós, modificando nossa forma de pensar o presente e o futuro: são espectros, apresentando-se ao modo lusco-fusco de uma ausência/presença. O grande mal, para o desconstrutor, seria o apagamento da memória, que nos impeça de re-

tornar aos arquivos, produzindo uma abertura da história para seus outros marginalizados, invisibilizados, ostracizados. Esse movimento da memória resgata, nos acontecimentos passados, não o mesmo, ou o que seria a coisa em si, a verdade de um fato. Isso por dois motivos: o primeiro deles, é que o passado é um espectro, ele não se dá na forma ontológica do ser; joga sempre com o não-ser – é um rastro e, portanto, não pode ser apropriado como tal: ele escapa, foge a toda tentativa de redução apropriante. Em outras palavras, a memória é uma ex-apropriação, ou seja, uma tentativa de apropriação, ao mesmo tempo, bem-sucedida e fracassada. O segundo ponto é que é essa mesma ex-apropriação que abre para o movimento inventivo que constitui a memória. Ela é também *destinerrância*, abre novas trilhas, em que o sentido ou a verdade não estão pré-determinados, contribuindo para a invenção do humano, do mundo, de novos desejos. Para Derrida, nós somos herdeiros enlutados em permanente des-re-apropriação do passado-presente em nome de um outro porvir. São esses *espectros trans* que marcam, em Preciado, uma certa pertença – não ontológica, mas ético-política, emancipatória – das pessoas trans que trazem suas histórias, em que se reencontra, evidentemente, ecos desse passado. Nesse sentido, Derrida escreve em *Espectros de Marx*:

Aprender a viver *com* os fantasmas, no encontro, na companhia ou no corporativismo, no comércio sem comércio dos fantasmas. A viver de outro modo, e melhor. Não melhor, mais justamente. Mas *com* eles. Não há *estar-com* o outro, não há *socius* sem este *com* que nos proporciona o *estar-com* em geral mais enigmático do que nunca. E este estar-com os espectros seria também, não somente, mas também, uma *política* da memória, da herança e das gerações. (Derrida, 1993, p.15)⁶.

Esse passado está em consonância com a construção de um outro porvir em *Orlando*. Na cena final, Virginie Despentes, que interpreta uma juíza progressista, entrega os documentos de identificação das pessoas ali presentes, com seus novos nomes sociais. A construção da utopia em *Orlando* vai de par com a função do cinema pensada por Preciado, como uma tecnologia de produção de sonhos coletivos e *Orlando* se engaja nessa via, de nos fazer sonhar com o reconhecimento das diferenças, de nos conduzir ao que parece impossível, tornado realidade ainda que na materialidade da película, que nos trabalha. Essa cena nos faz recordar da “comunidade por vir” de Derrida.

6 “Apprendre à vivre *avec* les fantômes, dans l’entretien, la compagnie ou le compagnonnage, dans le commerce sans commerce des fantômes. À vivre autrement, et mieux. Non pas mieux, plusjustement. Mais *avec* eux. Pas *d’être-avec* l’autre, pas de *socius* sans cet *avec-là* qui nous rend *l’être-avec* en général plus énigmatique que jamais. Et cet être-avec les spectres serait aussi, non seulement mais aussi une *politique* de la mémoire, de l’héritage et des générations” (DERRIDA, 1993, p.15).

“Vem!”

“Vem” é uma palavra que Derrida usa por vezes para se referir à abertura que precede e imanta a chegada do outro como absolutamente outro. No contexto de uma verdadeira revolução da ideia de gênero posta em marcha no filme, Orlando encara a câmera e diz “vem! Vem!”. Trata-se de uma curta poesia: “Viens! Viens! Je suis malade à mourir du moi présent. J’en veux un autre!” (Vem! Vem! Estou mortalmente doente do meu eu presente. Quero um outro!) A vinda imprevisível do acontecimento, e desse acontecimento que é o outro, é sempre precedida, em Derrida, por essa abertura afirmativa do “vem”. Trata-se de um “arqui-ven”, intransitivo, que se dirige não se sabe para quem ou se alguém irá respondê-lo. Ele se dirige a algo de indeterminado. Ele marca o desejo do acontecimento. Como fazer para que o acontecimento não degenera no seu contrário? A resposta de Derrida será justamente a responsabilidade, a afirmação de que interpretar o que vem exige uma responsabilidade incondicional e, particularmente, a responsabilidade na invenção, pensada justamente através da efetivação da justiça.

No filme *Orlando*, esse desejo é também expresso no sonho. No livro de Virginia Woolf, Orlando sonha por séculos. Preciado, por sua vez, antes e durante o processo de transição encontra no sonho a potência de um porvir onde tal transição se efetive. Esse processo é muitas vezes defendido pelos Orlandos como um sonho que se transforma em realidade: o nascimento de um novo corpo. Esse “vem” é diferente do primeiro: é aquele da decisão, da ultrapassagem do momento do indecível, e da solidão que acarreta tal decisão, em que o encontro com o outro se transforma na maior das alegrias. Esse “vem!” é dirigido ao outro, que se dá no presente. Ele é uma injunção, um chamado, um jogo, uma ordem, uma operação.

Esse “vem!” apocalíptico, que marca o fim de um mundo, abre o espaço da história para o messianismo, que nada mais tem a ver com o messias ou com as religiões. Trata-se de um messianismo ateu constituindo-se numa abertura da História aos seus outros, papel que, na película, os vários Orlando vêm encarnar, principalmente na figura das crianças, que prepararam esse acontecimento de uma sociedade pós-gênero.

Jenny-Orlando, que teve seu passaporte recusado pelo funcionário do hotel, dirige-se ao prédio da justiça (em que figura uma bandeira da França, do Estado-nação soberano) para reclamar seus direitos. Qual a dificuldade de modificação dos documentos de identidade?

Tem então lugar um quadro em que um livro – que representa uma biografia, a de Preciado – é colocado numa mesa de cirurgia, com todos os aparatos técnicos: bolsa de sangue, pinça, gaze, bisturi, linha e agulha – imagem que muito lembra a cena em que o

homem é colocado na mesa de cirurgia para refazer sua anatomia, em *Para acabar com o julgamento de Deus*, de Antonin Artaud. O médico faz uma incisão em que retira do livro a passagem “violence was all”, bem como outras imagens antes da transição. A cirurgia consiste em costurar imagens pós-transição de Preciado, sendo uma operação não apenas sobre seu corpo, mas também sobre sua história.

A cena seguinte apresenta a Juíza no prédio da justiça que afirma que face ao afundamento do regime patriarcal, e pelos poderes concedidos a ela por Virginia Woolf e a literatura, decreta a abolição da designação da diferença sexual no nascimento e sua inscrição jurídica e administrativa. Implementa, em relação aos presentes, uma cidadania planetária e não-binária, entregando, em seguida, os passaportes refeitos aos respectivos Orlandos.

Outra questão que não poderei desenvolver aqui, diz respeito à relação entre a afirmação do nome próprio em *Orlando* e a ideia de uma política do nome próprio em *Otobiographies*, de Derrida. O nome próprio é a assinatura, uma marca, que carrega consigo uma história única e uma impressão singular do mundo. O nome próprio não é simplesmente aquele do registro em cartório, mas nasce sempre de uma invenção e do que se cria através dele. O exemplo de Derrida é Nietzsche, cujo nome próprio resguarda uma multiplicidade de máscaras que baralham a própria ideia do próprio, particularmente em *Ecce Homo*, e cujo idioma, incomparável em filosofia, é um grande instrumento de desconstrução da metafísica ocidental, em especial, de seus binarismos e oposições simplificadoras.

Orlando, com seu baile de máscaras e sua festa de nomes e corpos fornece, a meu ver, a economia da vigília-véspera de ultrapassagem da normatividade sexual.

Bibliografia

- ALOMBERT, Anne. **Penser l'humain et la technique. Simondon et Derrida après la métaphysique**. Lyon: ENS Éditions, 2023.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. R. Machado e L. Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- DERRIDA, Jacques. **Le monolinguisme de l'autre: ou la prothèse d'origine**. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **O monolinguisismo do outro ou a prótese de origem**. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Mal d'archive**. Paris: Galilée, 1995.
- DERRIDA, Jacques. **Psychè – invention de l'autre (volume 1)**. Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx**. Paris: Galilée, 1993.
-

- DERRIDA, Jacques. **L’animal qui donc je suis**. Paris: Galilée, 2006.
- PRECIADO, Paul Beatriz. **Orlando – minha biografia política (filme)**. 2023.
- PRECIADO, Paul Beatriz. **Eu sou o monstro que vos fala**. Tradução Sara Wagner York. Cadernos PET filosofia, Curitiba, v.22, n.1, 2021 (2022), pp. 278-331.
- PRECIADO, Paul Beatriz. **Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- PRECIADO, Paul Beatriz. **Testo Junkie. Sexo, drogas e política na era farmacopornográfica**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- PRECIADO, Paul Beatriz. Paul B. Preciado: « **Les Orlandos ont toujours été là mais avant, iels étaient endormis, iels ne pouvaient pas exister**». Entrevista à *Trois Couleurs*, 23/02/2023. Disponível em: <https://www.troiscouleurs.fr/article/entretien-paul-b-preciado> (último acesso: 22/02/2024)
- PRECIADO, Paul Beatriz. **Le féminisme n’est pas un humanismo (artigo)**. In: *Libération*, 26/09/2014. Disponível em: https://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309/. Tradução brasileira de Charles Feitosa, disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/11/26/o-feminismo-nao-e-um-humanismo-beatriz-preciado/> (último acesso: 22/02/2024).
- PRECIADO, Paul Beatriz. **Amour dans l’anthropocène (artigo)**. In: *Libération*, 11/04/2014. Disponível em: <https://www.halles.be/fr/st/803-paul-b-preciado-je-l-affirme-je-connais-l-amour-canin> (último acesso: 20/02/2023)
- PRECIADO, Paul Beatriz. **Aprendiendo del virus (artigo)**. In: El país, 28/03/2020. Disponível em https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html. Último acesso: 22/02/2024



EXPROPRIAÇÃO DO FEMININO: UMA NOVA MANEIRA DE HABITAR

Mariana Di Stella Piazzolla¹

RESUMO

A partir das críticas de teóricas feministas à representação da mulher ou às tarefas que elas desempenham nas sociedades atuais, este artigo propõe analisar a aporia derridiana do assombramento do feminino com base na ética levinasiana. Para isso, em contraposição às mulheres empíricas, ao feminino é atribuído o estatuto de *ser*, cuja atividade passiva expropriadora revela condições de transbordar a subordinação apresentada pela anterioridade da mulher na casa, aquela que oferece acolhimento ao proprietário, bem como sua redução na relação erótica. No entanto, ao tornar o proprietário um hóspede em sua morada, o feminino propõe uma nova maneira de habitar.

PALAVRAS-CHAVE

Jacques Derrida; Emmanuel Levinas; Mulher-feminino; Reprodução social; Crítica feminista; Expropriação

ABSTRACT

In consonance with feminist theories criticism regarding the way that woman is represented or the tasks they perform in current societies, this article is meant to analyze Derrida's aporia of the *ghost* of the feminine based on Levinas' formulation of Ethics. In counterpoint to empirical women, the feminine receives the status of *being*, whose passive expropriating activity reveals the conditions to overwhelm the subordination presented by the woman's precedence at home, the one who offers welcome to the owner, as well as her reduction in the erotic relationship. However, the feminine proposes a new way of inhabiting by making the owner a guest in his own house.

KEYWORDS

Jacques Derrida; Emmanuel Levinas; Woman-feminine; Social Reproduction; Feminist criticism; Expropriation

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Introdução

Considerando o diagnóstico de Cinzia Arruza (2015) de que as forças capitalistas não deixam mais de tocar a todas e todos neste planeta – porque ainda que um modo de produção de um determinado local permaneça em seu lugar, ele está sempre sofrendo tensões para se integrar no sistema capitalista mundial – (Arruza, 2015, p. 417); é possível reconhecer que, independentemente da posição que a mulher ocupar em cada sociedade, ou comunidade, a função-trabalho² que historicamente exerceu n^oa *assim chamada acumulação primitiva do capital*³, e que foi se consolidando ao longo do tempo, acabou por exercer grande influência sobre todos os povos.

Ainda que essa posição possa ser partilhada por todas, isso não quer dizer que as mulheres ao serem exploradas e oprimidas dentro do capitalismo sofram suas consequências da mesma maneira: “A empregada doméstica [função majoritariamente exercida por mulheres negras no Brasil] tem sofrido um processo de reforço quando à internalização da diferença, da ‘inferioridade’, da subordinação. No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa, de acordo com o sistema de dupla jornada” (González, 1979, p. 15, interpolação minha). Justamente por isso, ao adotar uma vertente que trabalha com a noção de mulher como função-trabalho, toda e qualquer discussão acerca dessas atividades já leva em consideração as marcações de raça, gênero, geográfica etc., pois “as trabalhadoras não são entes abstratos, as trabalhadoras são seres humanos, o que significa que possuem corpos que são concretos” (Arruza/Bhattacharya, 2020, p. 43, tradução minha).

Por isso, a despeito das diferenças entre as mulheres em todo o mundo, gostaria de reforçar que o protesto em relação à restrição das atividades realizadas por elas no âmbito privado é uma pauta que permanece desde que surgiram as primeiras reivindicações por “acesso à educação e ao trabalho, cidadania plena e o direito de participar da política” (Arruza, 2019, p. 60), durante o que se cunhou chamar de *primeira onda do feminismo*⁴. Datada

2 Silvia Federici, por exemplo, diz que historicamente “a feminilidade foi construída como uma função-trabalho, que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico” (Federici, 2017, p. 31).

3 Por “a assim chamada acumulação primitiva” (ou originária) do capital estamos pensando no processo histórico descrito por Marx no capítulo 24 do Livro I de *O capital* (Marx, 2013).

4 A luta feminista geralmente é compreendida por ondas, momento nos quais o auge de algumas pautas ganharam maior força para conquistas por direitos. Martha Weinman Lear, em 1968, denominou o momento histórico em que vivia de “segunda onda”, reconhecendo na luta por direito ao voto, no final do século XIX, uma primeira onda feminista. A metáfora rendeu ainda uma terceira onda, reivindicada por Rebecca Walker e, ainda, há quem já fale em uma quarta, ao considerar os novos meios tecnológicos como nova forma de organização feminista. No entanto, essa abordagem por ondas, geralmente, trata

da virada do século XVIII para o XIX, as denúncias diziam respeito às condições a elas relegadas, seja porque as profissões que acabavam exercendo ainda estavam atreladas às qualidades e atribuições que lhe são incumbidas na casa, seja porque, em tempos de crise, são as primeiras a sofrerem com o desemprego.

Não à toa, a primeira greve internacional de mulheres chamada para o 8 de março de 2017⁵, organizada por intelectuais racializadas e brancas que atuam nas instituições do norte das Américas, inspirada na coalização argentina *Ni Una Menos*, teve como principal ação a paralisação das atividades domésticas, do cuidado e sexuais. Esse processo histórico de confinamento da mulher ao trabalho da casa, que chamaremos doravante de um trabalho que participa da reprodução social da força de trabalho⁶ – das novas gerações de trabalhadores e da manutenção da classe trabalhadora já existente –, deve-se, historicamente, segundo Silvia Federici (2017), à divisão sexual do trabalho que se instaura no momento de transição de uma economia de subsistência para uma economia sustentada nas trocas:

No novo regime monetário, somente a produção-para-o-mercado estava definida como atividade criadora de valor, enquanto a reprodução do trabalhador começou a ser considerada como algo sem valor do ponto de vista econômico e, inclusive, deixou de ser considerada um trabalho. O trabalho reprodutivo continuou sendo pago — embora em valores inferiores — quando era realizado para os senhores ou fora do lar. No entanto, a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como “trabalho de mulheres” (Federici, 2017, p. 145).

de uma perspectiva que oferece maior destaque para os feitos de mulheres de classe média nos Estados Unidos, Inglaterra e França, principalmente as duas primeiras; ignorando muitas vezes outras vozes – de mulheres racializadas e operárias – além de outras regiões e continentes (cf. Zerbel, 2021).

5 São elas: Angela Davis, Cinzia Arruza, Keeanga-Yamahtta Taylor, Linda Martín Alcoff, Nancy Fraser, Tithi Bhattacharya e Rasmea Yousef Odeh.

6 Segundo Cinzia Arruza (2015), a teoria da reprodução social defendida por marxistas feministas trata a atividade de regeneração da trabalhadora e do trabalhador e a manutenção e regeneração de suas famílias como uma atividade de reprodução social, isto é, a reprodução de toda uma sociedade – baseado na indivisível relação que Marx sinaliza n’*O Capital* (2013) entre produção e reprodução social, sendo que a reprodução se constitui como condição da produção. Para especificar a reprodução social que se dirige à geração de novos trabalhadores, bem como, à manutenção cotidiana de suas vidas e de suas famílias, tais como o preparo da comida e limpeza da casa, a educação de crianças e jovens, o cuidado com idosos, sexualidade etc., podemos considerar este trabalho como aquele que participa da reprodução da força de trabalho.

Nesse sentido, o evento histórico da *caça às bruxas*⁷ tornou-se determinante⁸ para que essa divisão ocorresse por meio da repressão a qualquer rebelião ou subjetividade que se colocasse contra o novo modo de produção que se estabelecia. Mas a sobrevivência desse evento, principalmente em países africanos, nas décadas 1980 e 1990, fez Federici (2017, p. 417) concluir que a recorrência do episódio consistiria num sintoma de atualização do que se conhece como processo de *acumulação primitiva*, isto é, da “privatização da terra e de outros recursos comunais, o empobrecimento massivo, o saque e o fomento de divisões de comunidades”.

Assim, se o capitalismo depende da dupla função-trabalho da reprodução, confere-se a estas atividades a própria representação do que é *ser* mulher na modernidade, quando se forjou a figura da dona de casa⁹. Este estereótipo, ao qual se contrapõem muitas lutas feministas, guarda traços da representação da mulher nas *Escrituras*, já que certas interpretações dos livros que as compõem configuraram o que entendemos hoje por cultura ocidental. Em um diálogo com Jacques Derrida (2019, p. 6), por exemplo, Christie McDonald indica duas possibilidades dessa associação presentes em passagens bíblicas mas, que, ao contrário da exposição até aqui, poderiam, dependendo de como se lê, serem consideradas excludentes: a esposa e a mãe.

A representação da mulher como esposa aparece em *Gênesis*, 2:23 (“Então o homem exclamou: ‘Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, porque foi tirada do homem!’”, BÍBLIA, 2013) e, como mãe, em *Jó*, 14:1 (“O homem, nascido da mulher, tem a vida curta e cheio de tormentos”, BÍBLIA, 2013). Sendo assim, essa dissociação das funções sociais poderia ser interpretada como advinda de um possível desvio da posteridade da mulher – aquela que nasce da costela de Adão – para uma anterioridade – aquela que dá a vida ao homem –, cuja correspondência temporal caracterizaria o *deslocamento derridiano*.

Derrida, entretanto, coloca em dúvida tal dissociação, prontamente consentida por

7 Grosso modo, a caça às bruxas designa, historicamente, a perseguição às mulheres acusadas de feitiçaria. Estas foram levadas a julgamentos em tribunais eclesiásticos e civis especialmente entre os séculos XVI a XVIII.

8 “No caso das mulheres europeias, foi a caça às bruxas que exerceu o papel principal na construção de sua nova função social e na degradação de sua identidade social” (Federici, 2017, p. 203).

9 Federici (2017, p. 188) afirma que até o século XIX a figura da dona de casa, que surge da discriminação que as mulheres sofrem para realizar o trabalho remunerado, não havia sido concretizado ainda em tempo integral. “Foi somente no século XIX – como resposta ao primeiro ciclo intenso de lutas contra o trabalho industrial – que a ‘família moderna’, centrada no trabalho reprodutivo, em tempo integral e não remunerado da dona de casa, se generalizou entre a classe trabalhadora, primeiro na Inglaterra e, mais tarde, nos Estados Unidos” (Federici, 2017, pp. 195-196).

McDonald, em virtude da possibilidade de uma justaposição entre as atividades exercidas tanto pela esposa, quanto pela mãe. Além disso, o deslocamento, para Derrida, que envolve um desvio espaço-temporal, não coincide com a simples assunção do lugar da mãe ao invés da esposa – o que poderia, inclusive, levar à sacralização da maternidade. Ao contrário, a anterioridade da mãe continuaria o *falocentrismo*¹⁰, revestido de um certo feminismo (Derrida, 2019, p. 6). Isto porque apenas a escolha por um dos lugares de enquadramento da mulher para torná-lo superior ao que antes estava subjugado consistiria num movimento no qual a mesma lógica persistiria. Quando Derrida valoriza, por meio da *desconstrução*, algumas das qualidades do que é cultural e socialmente atribuído à mulher, ele evita apenas a inversão que consagraria o que antes fora exposto como inferior, cuja oposição ao homem ensejaria somente a busca por atributos que lhe faltam para complementar a relação simétrica.

A sugestão derridiana vai ao encontro de uma desmesura recíproca, na esteira de Levinas, que passa a largo do empenho por conquistas das qualificações que faltam à mulher para se tornar uma igual perante o homem. Se, realmente, é preciso uma anterioridade para que o deslocamento ocorra – e, por isso, a tentativa de McDonald em exemplificar a anterioridade da mãe teria a sua validade –, ele é possível quando concomitante à concepção da relação intersubjetiva dissimétrica herdada, seguindo o filósofo franco-lituano na ideia de que “graças a Deus’ que eu sou outrem para os outros” (Levinas, 2011, p. 172). Considerando que, na ética levinasiana, na qual a mulher aparece, na casa e na relação erótica,

10 Derrida (cf. 1973, p. 20, nota 1; 1981, p. 49, nota 47; 2007b, p. 524-528) insere esse termo no contexto de um comentário à interpretação lacaniana de Freud no que diz respeito à posição transcendental que o falo ocupa em suas obras, sendo sobrevalorizado pela sua ausência no corpo da mãe, contribuindo, assim, para determinar uma teoria sexual que se baseia na prioridade do falo em simbolizar o pênis. Essa prioridade se dá, no entanto, articulada com uma estrutura fonemática da linguagem, por isso, Derrida avalia que no mesmo momento em que o falo, enquanto significante, ganha preponderância em relação ao significado na leitura lacaniana; isso não inverte a relação hierárquica da linguagem, na qual o sentido possui um peso maior, pois o significante é associado à voz – o que levará aos desdobramentos da sua cumplicidade com o logocentrismo – e assim “a excelência da voz anula o reviramento” (DERRIDA, 2007b, p. 526). Com isso, ele antevê as consequências freudianas no próprio texto de Lacan: uma dialética falocêntrica na qual a mulher representa o Outro absoluto. Importante frisar que essa discussão não se restringe à psicanálise. A preocupação em relação ao outro como alteridade radical, para que esta não seja sempre incluída e ajustada, aparece em toda sua obra desde seus primeiros textos comentando, por exemplo, a necessidade de uma escrita científica que contamina a origem da idealidade em *L’Origine de la Geometrie*, de Husserl (1962). No caso que nos interessa, como veremos adiante, a mulher aparece como outro na ética levinasiana, cujo estatuto é mais abrangente do que uma discussão que se restringiria à consciência.

desprovida de relação intersubjetiva de obrigação para com o Outro¹¹, este com quem se estabelece uma relação de substituição insubstituível (Levinas, 2011, p. 142), a subjetividade hospitaleira que recebe o Outro em casa também é passível de se revelar Outrem para os outros; então é compreensível que a relação dissimétrica no momento da recepção também valha para esta subjetividade, quando no encontro com sua alteridade radical o outro deve abrir as portas e janelas de sua casa. Sabendo que a mulher oferece antes um acolhimento ao proprietário, um acolhimento anterior ao do sujeito a Outrem (Levinas, 1980, 138), na mesma morada, e sem adentrar mais profundamente na sua posição nessa ética¹², importa aqui essa dissimetria dupla, bilateralmente desmesurada, que será também levada à anterioridade da mulher: “certa dissimetria é sem dúvida a lei da diferença sexual e da relação à alteridade em geral” (Derrida, 2019, p. 9).

O fato de que essa dissimetria é bilateralmente desmesurada impossibilita que se busque uma simetria na relação, havendo sempre um descompasso. Nesse momento, o deslocamento deve ir além de uma simples inversão do que aparece como inferior, ele deforma o próprio conceito. O novo conceito de mulher que daí advém, portanto, não se encontra somente na mãe que já integrava o regime da subordinação. Por isso, ao ser questionado por McDonald, se as figuras que utiliza nas suas próprias obras afim de feminizar a filosofia, tais como o hímen e a invaginação, não permaneceriam ainda vinculados ao corpo da mulher; Derrida (2019, p. 8) explicita que o contexto nas quais estão inseridas já não aludem mais à empiricidade desse corpo. A deformação do conceito passaria por uma expropriação¹³, que engendra um corpo abstrato. Aqui há uma tensão entre a corporeidade concreta, pela qual perpassam os marcadores sociais, e a corporeidade abstrata, que surge

11 “Outrem [a mulher] que acolhe na intimidade não é o *vós* do rosto que se revela numa dimensão de altura – mas precisamente o *tu* da familiaridade: linguagem sem ensino, linguagem silenciosa, entendimento sem palavras, expressão no segredo” (Levinas, 1980, p. 138, interpolação minha).

12 Para tanto cf. Piazzolla, 2021.

13 Utilizo aqui expropriação como tradução do termo *expropriation* empregado por Derrida em *Espectros de Marx* (1993). Ali, quando ele comenta o processo espectralógico, ele diferencia do processo da espiritualização, ou seja, da produção de ideia, o processo em que a expropriação vem adicionar-se à ideia e incorporar esse espírito num corpo abstrato que não é o do corpo vivo: “A produção do fantasma, a constituição do efeito de *fantasma*, não se trata aqui unicamente de uma espiritualização (...) uma vez essa autonomização efetuada, com a expropriação ou a alienação correspondentes (...) o momento fantasmal *sobrevém-lhe*, acrescenta-lhe uma dimensão suplementar (...) uma expropriação a mais. A saber, um corpo! Uma carne (Leib)! Pois, não há fantasma, não há jamais um devir-espectro do espírito sem, ao menos, uma aparência de carne, num espaço de visibilidade invisível, como des-aparecer de uma aparição. Para que haja fantasma é preciso um retorno ao corpo, mas um corpo mais abstrato do que nunca” (Derrida, 1994a, p. 170).

no processo espectralógico, fantasmal, quando a expropriação vem adicionar um corpo ao espírito. Um corpo abstrato, inclusive, sobre o qual, como veremos no caso da mulher, incide uma hesitação sobre seu estatuto de pessoa.

O sacrifício da mulher

A leitura aporética derridiana no que concerne às mulheres – referindo-se a elas empiricamente – e ao feminino – considerado como *ser* (Derrida, 2008, p. 60-61) –, a partir das obras de Levinas, guiará o debate que se desenvolverá ao longo deste artigo¹⁴. Ao deslocar a mulher, o feminino vale-se da vantagem de se libertar de uma visão *androcêntrica*, muito atrelada ainda aos limites biológicos, ou destinos biológicos – termo tão bem utilizado por Beauvoir (2009, p. 11) para defender que a natureza dada não define o sexo de ninguém. No entanto, longe de se reivindicar apenas um ser que busca se autonomizar, o feminino transborda e, na contaminação de um *ser* que não se alça ao ideal, conserva a relação com a mulher, donde a historicidade desta interdita qualquer negação de sua subordinação. Mas se o feminino, então, não ignora totalmente as marcações sexuais, seria possível prescindir da capacidade reprodutiva de determinados seres humanos¹⁵, afora os critérios em usos para nomear “homem” ou “mulher”? E se mantiver esse lugar de reprodução, o feminino enquanto mulher continuaria preso ao biológico, a ponto de, ao não participar da relação intersubjetiva, não sendo *nem ente, nem ser*, ter seu caráter de personalidade destituído?

Em tempo: defendo que a mulher – e não o feminino –, na obra *Totalidade e Infinito* de Emmanuel Levinas, acolhe o proprietário da casa, um *ente/ser-da-posse* que transcende em *ser-para-Outrem*, suportando o movimento do *recolhimento* de si, sem ela mesma participar da relação intersubjetiva. Como ela é revelada cronologicamente depois, mas aparece como precedente na casa, considero sua anterioridade temporal um sustentáculo que se situa no inverso da abertura a Outrem, ou seja, do recolhimento do proprietário em casa, portanto,

14 Outras leituras sobre a mulher ou o feminino são realizadas por Derrida a partir de seus comentários a outros autores e autoras, dentre eles, Nietzsche (Derrida, 2013), Heidegger (Derrida, 1983) ou o diálogo com Hélène Cixous (Derrida, 1994b). Entretanto, elas não serão contempladas tendo em vista que se busca trabalhar sobre uma leitura derridiana da aporia proposta ao levar em consideração a posição que a mulher ocupa na ética levinasiana, entendendo que essa perspectiva nos oferece uma outra interpretação sobre o assombramento do feminino, resultando na ampliação do debate com outras correntes teóricas feministas, além das conhecidas e desenvolvidas por Judith Butler e Drucilla Cornell, por exemplo. Em outros termos, para os limites desse trabalho, nos restringiremos ao diálogo entre Derrida e Lévinas.

15 A reprodução das novas gerações ainda estaria condicionada historicamente à mulher, em termos biológicos, o que não parece ocorrer da mesma forma com outras atividades da reprodução da força de trabalho, tal como a educação e o cuidado das crianças, conforme apontado anteriormente.

situando-se no limiar entre *ente* e *ser*¹⁶.

Retornando às indagações, elas contestam se “quem” dispõe da capacidade de reproduzir o ser mantiver um papel específico e na sua relação dissimétrica perder qualificações em determinados modos de produção de vida, assinalando privilégios para os que as possuem, não teria, talvez, seu estatuto restrito à animalidade. Lê-se em *Coreografias* o questionamento de Derrida (2019, p. 8) acerca da necessidade da vagina constituir uma representação da maternidade: “inclusive na representação comum, por que a vagina teria que ser somente maternal?”. Ainda que deixe de designar uma atividade reprodutora exclusiva da mulher, abrindo para outras formas de representação – embora Derrida (2019, p. 8) desacredite do devir de um novo conceito dentro desse modelo – com qual finalidade se sublinharia esse aspecto, por exemplo, quando ele propõe a *invaginação* como um “traço da primeira linha, a ‘borderline’ se vocês quiserem, [que se] divide, ao mesmo tempo em que se mantém a mesma e, no entanto, atravessa o corpus que ela margeia” (DERRIDA, 2019, p. 267, interpolação minha)? Indagação que vai ao encontro da crítica de Gayatri Spivak (1997, p. 60), cujo incômodo sugere a diferença do corpo da mulher como um limite da desconstrução.

Em *Displacement and discourse of woman*, Spivak destaca os mesmos termos antes frisados por McDonald – a *invaginação* e o *hímen* –, para devolver a Derrida um feminino circunscrito à reprodução. A autora considera vã a interrogação do filósofo sobre a redução da vagina ao maternal, uma vez que a associação se efetivaria em consequência da assunção por um feminino com estatuto de *ser*. A crítica imputa, desse modo, a falta de comprometimento com a história social uma vez que a categoria filosófica ganha preponderância (Spivak, 1997, p. 61). Ao tratar do feminino como *ser*, a teórica indiana avalia que, ao manter as características concernentes à sua inferioridade, a desconstrução se apropria do corpo da mulher, estabelecendo um limite que ela entende ter sido posto pelo próprio filósofo.

A proposta da autora, no entanto, tende ao deslocamento da diferença sexual que se articula conjuntamente à diferença histórica (Spivak, 1997, p. 61). Sendo assim, a maneira como entendo a crítica apresentada é: não apenas a figura da vagina deveria deixar de ser maternal, mas no que se refere à sua empiricidade, a própria reprodução deve ter outro papel histórico que não o do trabalho que participa da reprodução da força de trabalho, sustentáculo de uma ética, como veremos adiante. Fazendo, assim, possível o impossível da vagina, ao deixar de ser apelo reprodutivo. Afinal, o acontecimento já não seria a impossível possibilidade do impossível?¹⁷ Teóricas feministas simpáticas à desconstrução

16 Cf. Piazzolla, 2021.

17 Cf. Derrida, 2012.

gostariam de ter respondido afirmativamente essa questão, esperando o acontecimento da diferença histórica¹⁸.

O deslocamento prometido por Spivak (1997, p. 67) *mover-se-ia do hímen ao clitóris*, desatrelando-se da reprodução ao prazer. Assim, a marcação sexual da mulher vinculada à fecundação já seria deslocada tanto quanto o ser feminino. Para isso, levando em conta a filosofia de Derrida, entendo que é preciso não apenas uma inversão da inferioridade da mulher em relação ao homem mas, ao mesmo tempo, um deslocamento da mulher em relação ao feminino, como também, simultaneamente, um assombramento do feminino sobre a reprodução por um acontecimento presente na diferença histórico-cronológica: arrisco dizer que a expropriação da paternidade proprietária ofertaria um outro modo de produção de vida quando o filho deixasse de ser a continuidade do pai, e a mãe, sua mera reprodutora; tal como compreendo a crítica de Derrida, em *Adeus a Lévinas* (2008), às funções parentais apresentadas na quarta seção *Para além do Rosto de Totalidade e Infinito* de Levinas (1980, p. 228-265).

Sem discutir a diferença histórica, mas revendo a noção ontológica de fecundação para além da atividade reprodutiva, Luce Irigaray (1993) demanda um feminino levado a outro “lugar”, talvez começando a dar as primeiras pistas sobre como interromper a propriedade do filho dentro dessa abordagem. Dessa forma, seria possível levar a cabo a proposta levinasiana de superação dos protótipos biológicos empregados nas funções-trabalho desempenhadas pela mulher e pelo proprietário, bem como da amante e do amante. Pois, se Levinas (1980, p. 258) afirmou que a “biologia nos fornece os protótipos de todas estas relações”, reiterou, em seguida, que “tais relações libertam-se de sua limitação biológica”. Para isso, alega Irigaray (1993, p. 188), seria necessário recuar no objetivo final da relação erótica convergida para a fecundação – isso conduziria em direção ao desprendimento das relações amorosas restritas a casais heterossexuais, confluindo, talvez, para a sexualidade inumerável insinuada por Derrida (2019), isto é, para “além da oposição feminino/masculino, como também mais além da bissexualidade, da homossexualidade ou da heterossexualidade, que resultam no mesmo” (Derrida, 2019, p. 9).

Portanto, antes de associar o ato de fecundar à reprodução dos seres, apresenta-se uma perspectiva de auto-criação dos amantes por meio do toque (Irigaray, 1993, p. 187). Nessa interpretação, o toque responsabiliza-se pela fecundação, não de uma criança, mas dos próprios progenitores sem o necessário sacrifício de um dos amantes, tal como na versão levinasiana da *Fenomenologia do Eros*. Nesta, a mulher é reenviada à infância, à fragilidade

18 Isso não quer dizer que não exista uma aliança entre a desconstrução e o feminismo, tal como mostra Carla Rodrigues (2010).

no limite do não-ser; à vulnerabilidade, à irresponsabilidade, à animalidade, retida entre o passado e futuro, sem nunca chegar a transcender, tal como o amante. Este último transcende e, nesse momento, o nascimento do ser é descrito como se não houvesse escolha e fosse apenas uma questão da mulher cumprir seu destino biológico. A fecundação toma o seu lugar reprodutivo e Luce Irigaray, inclusive, lê nesse ato um estupro:

Não levando em consideração seus próprios limites, o amante masculino penetra na carne que consome e consoma sem dar atenção ao gesto de sacrifício. Ele “comunga” sem o benefício de ritos ou palavras. Ele está absorvido em nada – a menos que fosse seu Outro? Sem transição detectável. Sem um vestígio deste estupro. Se não fosse pelo cansaço e sofrimento da mulher amada, reduzida à infância, entregue a si mesma ou à selvageria animal.

Confundindo um e outro, dobrando-os à mesma lógica, o amante masculino ignora a estranheza irreduzível de um e de outro. Entre um e outro. Ele se aproxima do outro para reduzi-lo àquilo que ainda não é humano em si mesmo. Prazer sensual que não ocorre no reino do humano e não será sua criação (1993, p. 210, tradução minha).

A animalidade e inumanidade da mulher acaba justificando a violência da redutibilidade do outro. E essas qualificações não são identificadas apenas aos conteúdos não racionais, como o lugar da sensibilidade, da infância que não atingiu a idade da razão, mas à substituição que ocorre em rituais de oferenda. Irigaray emprega o enredo do sacrifício para explicar essa relação possível da mulher-oferenda como objeto, ocupando o lugar mais comum destinado aos corpos dos animais, uma vez que a morte do ser vivo elevaria o sacrificante “ao estado de graça” (Mauss/Hubert, 2013, p. 217).

Sabe-se que o sacrificante entra em contato com Deus, afinal ele “comunga” por meio do animal oferecido, no caso, a mulher (ou quaisquer outros seres que assumirem essa função-trabalho e que carregam consigo as marcações sociais), que após sua “morte” deixa o lugar do profano para se vincular ao sagrado, estabelecendo a ligação entre o consagrador e o divino, conforme o modo como sacrifício é relatado por Mauss e Hubert (2013, p. 40-43). Isto é, de alguma forma, a mulher-feminino tocara deus, e Irigaray (1993, p. 196-197) sabe disso, pois reconhece que a virgindade, a inviolabilidade, a fecundidade do devir seriam atributos femininos que a ligariam ao divino. Segundo Mauss e Hubert, a vítima sempre se diviniza no ritual, embora para Irigaray (1993, p. 197), apenas quando o homem não a reduz (penetra, controla, utiliza etc.) é que ele a convoca para Deus, momento no qual ambos poderiam transcender. Entretanto, desde sua perspectiva, Levinas acaba por reduzi-la, fazendo a mulher ocupar o lugar da intermediação. Lugar, que poderia ser justificado pela incapacidade da expropriação da mulher em se tornar feminino. E esse é

um ponto importante na leitura aporética de Derrida, porque, aí, ele separa os termos que numa versão androcêntrica são compreendidos como sinônimos: a mulher e o feminino.

Mas antes de acompanhar a leitura de Derrida, que em seguida será apresentada, gostaria de salientar que acredito que essa interpretação de Irigaray não suscita a perda do instante da mulher com o divino, dado que Mauss e Hubert alertam para a sacralização da vítima em inúmeros rituais praticados:

Começa-se por consagrá-la [a vítima]. Depois faz-se que as energias nela suscitadas e concentradas por essa consagração escapem, umas em direção aos seres do mundo sagrado, outras em direção aos seres do mundo profano. A série de estados pelos quais passa a vítima poderia então ser figurada por uma curva que se eleva a um grau máximo de religiosidade, no qual permanece só um instante, e daí torna a descer progressivamente (2013, p. 52).

Portanto, a despeito de ser vítima e oferenda, tendo sua mortalidade decretada ao ser impedida de transcender, ainda assim, a mulher tocaria o divino, mesmo que por um instante, por exemplo, ao ser fecundada para dar vida ao Infinito, momento no qual, então, se prepara para retornar ao mundo profano, regressar a si. E se até esse momento o animal foi substituído pela mulher, deve-se, a partir de agora, evocar uma de suas figuras históricas associada à oferta em sacrifício, tal como no início desse artigo caracterizamos aquelas que tentaram romper com seu confinamento às atividades reprodutivas, figuras que também são encontradas na *Fenomenologia do Eros*, para explicar sua nudez erótica como uma “significação às avessas (...) claridade transformada em ardor e noite, uma expressão que deixa de exprimir-se” (Levinas, 1980, p. 241). São os risos das bruxas que dão o tom dessa linguagem silenciosa, sem palavras, misteriosa, associado à mulher-feminino: “Nisso consiste a própria lascívia da nudez erótica – o riso que se difunde nas reuniões shakespearianas de bruxas, cheios de subentendidos, para além da decência [decence] das palavras (...)” (Levinas, 1980, p. 241-242).

Para ilustrar, cito uma marcante reunião entre três bruxas na caverna, em *MacBeth*, de Shakespeare (1978), que habita nosso imaginário até hoje: de frente a um caldeirão, elas recitam e introduzem vários elementos exóticos, componentes da receita da sopa fervilhante que cozinham, tais como pêlos brandos de morcego, três escamas de dragão, bucho de tubarão, cicuta à noite colhida, ramo de teixo tirado em noite muito escura, etc. Neste momento, uma delas pre-sente a chegada do rei ao sentir uma coceira no seu dedão. Com efeito, o rei adentra o espaço para ter suas questões respondidas, ao passo que as respostas devem ser ouvidas sem ele mesmo precisar as proferir, pois elas já sabem o que ele pensa. A orientação era apenas escutar, embora, ao final, ele insista em formular sua questão:

certificar se a pre-visão que fizeram quando ainda ocupava o cargo de General do rei, que vinha se realizando no desdobramento do enredo, incluindo sua coroação, teria sua efetividade até o fim: perderia ele sua dinastia para o filho do colega que mandou assassinar? A resposta ele visualiza no caldeirão: os rostos dos futuros reis confirmam a pre-visão. As bruxas percebem que isso o afeta e dançam, na tentativa de o alegrar, até desaparecerem.

A caverna como o lugar sombrio e escuro, a relação das bruxas com certos animais e ervas, o dedo que coça como uma explicação “sem fundo racional”, a linguagem que não precisa ser falada e apenas escutada pois é possível acessá-la sem palavras, a adivinhação do futuro, a dança, são algumas das caracterizações atribuídas à mulheres que, entre os séculos XV e XVIII, foram alvo de violências acompanhadas de suas mortes em praça pública – decapitadas, enforcadas, queimadas etc. – em nome da purificação das almas cristãs que deveriam se voltar para Cristo:

Nesta época [a partir do século XV] de revoltas populares, epidemias, crise feudal incipiente, tiveram lugar os primeiros julgamentos das bruxas (no sul da França, na Alemanha, na Suíça e na Itália) (...) e o desenvolvimento da doutrina sobre a bruxaria, na qual a feitiçaria foi declarada como uma forma de heresia e como crime máximo contra Deus, contra a natureza e contra o Estado (Federici, 2017, p. 296, interpolação minha).

A cada morte de uma bruxa, os cristãos acessavam Deus ao verem, encerrarem e, finalmente, libertarem o espírito da vítima afetado pelo suposto pacto com demônios que essas mulheres teriam firmado, “provado” pelas qualificações adquiridas e confessadas sob extrema violência. É verdade que o sacrifício operado na transição do chamado mundo medieval ao dito moderno não gozava do cuidado de purificação da vítima, anterior à sua consagração, para anunciar sua sacralidade. Ela poderia ser adquirida no momento em que seus corpos seriam despidos da suposta contaminação diabólica. Profanadas, deveriam chegar no instante “do grau máximo de religiosidade”, agora sim, com suas mortes empíricas, tal qual a dos animais, para que suas condições mortais fossem recebidas em nome da infinitude do cristão devoto. A animalidade dedicada a elas vai além da simples relação de “boa vizinhança” com os gênios malignos, podendo seus próprios corpos serem possuídos pela besta e assumirem a transfiguração de um gato como, por exemplo, foi retratado em *O Martelo das feiticeiras* (2004), tradução para o *Malleus Maleficarum*, manual jurídico escrito pelos inquisidores Herinrich Kraemer e James Sprenger, no século XV, para ser utilizado nos tribunais que levaram à condenação de milhares por feitiçaria, principalmente mulheres:

Ora, cabe agora perguntar se os demônios lhe apareceram naquelas formas criaturais sem a presença das bruxas ou se elas estiveram de fato presentes, convertidas, por algum

encanto, na forma daqueles animais. Cabe ressaltar que, embora os demônios possam ter agido dos dois modos, há de presumir-se que, nesse caso, tenham optado pelo segundo deles. Pois ao atacarem o homem em forma de gatos, podiam, repentinamente, por algum movimento local através do ar, transportar as mulheres de volta para suas casas quando a vítima revidasse ao seu ataque (como gatos). Ninguém duvida que isso seja possível pelo mútuo pacto firmado entre ambos (2004, p. 261).

Esta conexão entre mulheres e gatos foi consumada no contexto de violência de um lenhador contra três moradoras de uma comunidade, que ficaram acamadas, sem conseguir se mover. Em consequência, o lenhador foi preso, mas em sua audiência, suplicava por conhecer as razões da perda de sua liberdade. Eis que lhe contam o motivo. Diante dessa situação, ele disse desconhecer tal ato, pois nunca havia batido em mulher alguma, embora reconhecesse que, naquele dia, havia enfrentado três criaturas em forma de gato. O ataque que sofreu foi considerado obra de Satanás e a violência que praticou, apenas uma defesa. Esta alegação o libertou. Nesse caso, a narrativa n’*O Martelo das feiticeiras* justifica a forma de gatos tomada por mulheres bruxas dominadas pelos demônios, como se relatou acima, para encobrir atos de violência contra mulheres, se assim se pode ler essa anacronia.

Ficam assim estabelecidas certas características que, na história corrente, foram atribuídas às mulheres e que perpassam por todas essas questões expostas: da vítima do sacrifício à sensibilidade “não racional”, da infantilidade ao corpo possuído pela besta. É sobre essa base que a “linguagem silenciosa”, a “nudez erótica”, a “expressão que deixa de exprimir-se”, a “significação às avessas” são vinculadas à mulher na filosofia de Lévinas (1980). Fatores pelos quais é possível compreender porque Irigaray não consegue conferir a ela nenhuma humanidade. Para pensar seu estatuto em *Totalidade e Infinito*, é preciso ter em vista que humano é *ente* que frui, que se abriga em *casa* para proteger suas *mercadorias*, sendo que o *trabalho* faz adiar a *fruição*, prevalecendo, nesse momento, o *ser-da-posse*. Quando se recolhe em casa, encontra alguém que, apesar de não ser proprietária, configura a *primeira habitante*. Como morar significa, para Levinas (1980, p. 25), manter-se no mundo ou existir separadamente de Outrem, para ser considerada humana, a mulher (ou o feminino, como às vezes o termo é substituído pelo autor) necessitaria, a princípio, somente habitar. Porém, Irigaray (1993, p. 212) a concebe apropriada pelo amante, no âmbito da *Fenomenologia do Eros*, na sua redutibilidade tornada objeto e, assim, o amor não teria lugar em nenhuma morada, já que a união entre a mulher e o homem, que resultaria no nascimento mútuo e transcendência de ambos, não se efetiva. A fecundação ocorre pela reprodução do ser: o filho sempre se torna o duplo da paternidade (Irigay, 1993, p. 202).

Considerações finais: uma nova maneira de habitar

Se por um lado, na sub-seção *A morada* de *Totalidade e Infinito*, Levinas nega que as “idas e vindas silenciosas do ser feminino” (1980, p. 139) constituem o mistério da presença animal e felina, mais à frente, em outra sub-seção intitulada *Fenomenologia do Eros*, ele se refere à mulher não apenas como a amada regressada à condição da infância sem responsabilidade, como também a uma animalidade irresponsável que *abandona seu estatuto de pessoa*, de *ente*, ou seja, de acordo com minha interpretação, ao não possuir o estatuto *nem* de ser-da-posse, *nem* de ser-para-Outrem, confirmaria sua animalidade. No âmbito do *Eros*, ela estaria despossuída de humanidade.

Entretanto, se a mulher não é proprietária, tal como o homem, como percebe Irigaray, uma outra leitura não deixa de admitir que ela também habita a casa quando oferece a hospitalidade ao proprietário-hóspede do próprio lar. Desse modo, surge uma “nova maneira de habitar”, que Derrida, ao contrário de Irigaray, reiterará:

Nada [há] de animal nela, apesar dos sinais que a descrição parece deixar derivar para esta sugestão. Simplesmente esta linguagem é “silenciosa” e, se há hospitalidade ou “terra de asilo” é justamente porque a habitação ultrapassa a animalidade. Porque se o em-si da habitação é “em-si como numa terra de asilo”, isso significa que o habitante aí permanece ao mesmo tempo um exilado e um refugiado, um hóspede e não um proprietário. Humanismo desta “alteridade feminina”, humanismo da outra mulher, do outro (como) mulher. Se a mulher, no seu silêncio de seu “ser feminino” não é um homem, ela permanece humana (Derrida, 2008, p. 55, interpolação minha).

Se ela se afasta do ser e do ente, abandonando seu estatuto de pessoa, para atingir a condição de possibilidade da existência destes; enquanto avesso, ela não poderia se produzir como tal, mas, nesta distância, pode interromper a ontologia enquanto propriedade de si por meio do amparo dessa “nova maneira de habitar” que, por sua vez, expropriaria o sujeito. Até então, essa passagem era lida ontologicamente em virtude da impossibilidade da mulher transcender e, por isso, ser obrigada a permanecer na identidade do regresso a si, já que a fecundidade, ao final, ficou a cargo da paternidade; e a passividade da gestante, a cargo da mulher. Para Derrida, mesmo ela não sendo proprietária, ela provoca, na passividade de quem acolhe, uma outra habitação. Como habitar é se manter no mundo, esse outro jeito de permanecer expropriado de si, vulnerável, é ainda, mais que tudo, humano.

Na distância do afastamento, o feminino pode habitar entre *ser* e *não-ser*, não se afirmando apenas em uma de suas extremidades, tal qual o *indecidível* derridiano, ou seja, a constante exclusão que um duplo valor enseja. Oscilando entre um polo e outro, os in-

decidíveis habitam as oposições filosóficas sem nunca precisarem passar pela *Aufhebung*¹⁹ (Derrida, 2001, p. 101). A filósofa Carla Rodrigues também depõe sobre a indecidibilidade da mulher por vias de um Derrida leitor de Nietzsche, mas que subscrevo para a leitura que realizei da mulher-feminino por vias de um Derrida leitor de Levinas:

Esse terreno movediço em que ele [Derrida] coloca a mulher, o terreno do indecidível, seria o mesmo solo em que estaria a “verdade” não como base livre a qual estaria construído o edifício da metafísica, mas como turfa, espécie de argila de consistência macia, formada quase totalmente por matéria orgânica (Rodrigues, 2008, p. 110, interpolação minha).

Por isso, a animalidade da mulher, no que a liga à figura da bruxa e da possibilidade de ser ofertada, não precisa ser desmerecida quando afirmada sua humanidade. Como feiticeira, ela tanto ofereceria suporte à elevação ética da subjetividade masculina, como também a retiraria de sua própria identidade. Esta constitui o que entendo por uma leitura aporética da mulher e feminino, tal como Derrida propôs na sua interpretação de Levinas – este último, como se nota, nunca pensou a posição da mulher como uma aporia –, proporcionando, sobretudo, uma nova abordagem para as atuais questões ético-político-sociais a respeito das opressões das mulheres, levantadas, especialmente, por teóricas feministas.

Nesse sentido, o deslocamento derridiano não apenas inverte o que antes era considerado inferior, mas assume que a incapacidade de ser proprietária, no sentido acima exposto pelo próprio autor, não resume a mulher à animalidade, tampouco à sua função-trabalho. O acolhimento oferecido pela mulher na casa nada mais seria do que uma atividade reprodutiva, mas essa leitura é apenas uma das leituras possíveis da ética levinasiana. Derrida oferece um feminino como expropriação da subjetividade, já não mais apenas um corpo concreto, como assumido por teóricas feministas da teoria da reprodução social, mas como um corpo abstrato habitado pelo espectro, pelo outro. O feminino como aquele responsável por retirar a identidade do sujeito, fazendo-o sair de si para receber Outrem, fazendo da sua experiência um exílio ao mesmo tempo em que abre espaço na sua morada, faz do hospedeiro um hóspede, pois “ele recebe a hospitalidade que ele oferece *na* sua própria casa, ele a recebe de sua própria casa – que no fundo não lhe pertence” (Derrida, 2008, p. 58).

19 Tomamos aqui a explicação de Rubens Enderle (2013, pp. 13-14) para o termo: “A tradução do verbo *aufheben* impôs alguns cuidados, pois ele possui três sentidos principais 1) levantar sustentar, erguer; 2) suprimir, anular, destruir, revogar, cancelar, suspender, superar; 3) conservar, poupar, preservar”. Quando Derrida (2001, p. 101) faz a menção ao termo em *Posições*, é justamente para se colocar à margem da filosofia de Hegel, para dizer uma outra contradição que se situa no inconsciente da oposição filosófica hegeliana.

A nova maneira de habitar passa por essa transformação do hospedeiro se tornar um hóspede em sua própria casa. Para isso, a mulher não poderia mais assumir o acolhimento do proprietário, no qual intermeia sua transcendência, realiza as atividades reprodutivas e é ofertada em sacrifício. Associações que, inclusive, Derrida (2003, p. 131-132) retoma desde “nosso” livro fundamental. Em *Gênesis*, 19 (Bíblia, 2013) por exemplo, narra-se a história dos homens de Sodoma que questionam Ló sobre os hóspedes que abriga em sua casa. Para protegê-los da “penetração” da qual estavam ameaçados, ele entrega suas duas filhas virgens. Essa hospitalidade condicional deixa à vista a conexão que antes o filósofo tinha investido entre a diferença sexual e a alteridade em geral. Entretanto, essa abordagem, como dissemos, não trata da nova maneira de habitar, apesar de nela estar implicada.

O alerta de Derrida (2008, p. 61) “a hospitalidade precede a propriedade, e isso não será sem consequências”, nos dá pistas dessa habitação por vir. A expropriação do sujeito é anterior à própria constituição do sujeito. Ainda analisando a filosofia levinasiana, Derrida afirma: “o Feminino nomeia então aquilo que permite transcender ao mesmo tempo, num só movimento, o eu e o mundo da luz” (Derrida, 2008, p. 56). Por meio desta sombra, o feminino vem, então, assombrar o sujeito, vulnerabilizando-o, tornando-o, enfim, mais humano do que todo humano, principalmente quando o trabalho de reprodução da força de trabalho, já considerado no valor do produtivo²⁰, faz de cada um de nós “tempo de trabalho personificado”, ampliando o que Marx (2013, p. 317) definiu para o trabalhador e a trabalhadora que vende a sua força de trabalho. O que seria, então, da divisão sexual do trabalho num mundo de subjetividades exiladas?

Bibliografia

- ARRUZA, Cinzia. Considerações sobre o gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. Revista **Outubro**, n. 23, p. 33-58. 2015.
- ARRUZA, Cinzia. **Ligações perigosas: casamentos e divórcios entre marxismo e feminismo**. São Paulo: Usina, 2019.
- ARRUZA, Cinzia. BHATTACHARYA, Tithi. Teoría de la Reproducción Social: Elementos fundamentales para un feminismo marxista. **Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda**, v. 16, ano. VIII, p. 37-69, mar./ago. 2020.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2013.

20 “(...) o valor da força de trabalho, isto é, da parte da jornada de trabalho necessária para a reprodução ou conservação da força de trabalho (...)” (Marx, 2013, p. 375).

- DERRIDA, Jacques. Tímpano. In: **Margens da Filosofia**. Porto: RÉ S Editora, 1973.
- DERRIDA, Jacques. **Dissemination**. University Of Chicago, 1981.
- DERRIDA, Jacques. **Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique**. In: Les Cahiers de l'Herne: Martin Heidegger. Paris: Editions de l'Herne, 1983.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.
- DERRIDA, Jacques. Fourmis. In: NÉGRON, Mara (org.). **Léctures de la différence sexuelle**. Paris: Des femmes - Antoinette Fouque, 1994b.
- DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.
- DERRIDA, Jacques. **O cartão postal: de Sócrates a Freud e além**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.
- DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva: 2008.
- DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. **Revista Cerrados**, Brasília, v. 21, n. 33, p. 231-251. 2012.
- DERRIDA, Jacques. **Esporas: os estilos de Nietzsche**. Rio de Janeiro: NAU, 2013.
- DERRIDA, Jacques. Coreografias - entrevista com Christie V. McDonald. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 1, p. 1-12. 2019.
- ENDERLE, Rubens. Nota de tradução. In: **O Capital: crítica da economia política**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. Cultura, Etnicidade e Trabalho: Efeitos Lingüísticos e Políticos da Exploração da Mulher. In: **Nacional da Latin American Studies Association**, 8º Encontro, Pittsburgh, 1979.
- HUSSERL, Edmund. **L'Origine de la Geometrie**. Paris: Presses Universitaires de France 1962.
- IRIGARAY, Luce. The Fecundity of the Caress: a reading of Levinas, Totality and Infinity, "Fenomenology of Eros". In: **An a ethics of sexual difference**. New York: Cornell University Press, 1993.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Lisboa: Centro de Filosofia da Faculdade de Lisboa, 2011.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MAUSS, Marcel e HUBERT, Henry. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

- PIAZZOLLA, Mariana Di Stella. O silêncio necessário para o recolhimento: a mulher no limiar entre ser e não-ser. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 39, v. 2, p. 118-129. 2021.
- RODRIGUES, Carla. Mulher, Verdade e Indecidibilidade. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). **Espectro de Derrida**. Rio de Janeiro: NAU, Editora PUC-Rio, 2008.
- RODRIGUES, Carla. Diferença sexual, direitos e identidade: um debate a partir do pensamento da desconstrução. **Cadernos Pagu**, n. 34, p. 209-233, Jan-Jun. 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Displacement and discourse of woman. In: HOLLAND, Nanci J. **Feminist Interpretations of Jacques Derrida**. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1997.
- SHAKESPEARE, William. Macbeth, in **Shakespeare: Tragédias - Romeu e Julieta, Macbeth e Otelo**. São Paulo: Nova Cultural, 1978.
- ZERBEL, Ilze. **Ondas do Feminino**. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, Campinas, v. 7, n. 2, p. 10-31, 2021. Disponível em: [<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ondas-do-feminismo/>]. Acesso em: 02 Jul. 2021.

LINGUAGENS DE RESISTÊNCIA X METAFÍSICA DA PRESENÇA

Davi Santos da Silva¹

RESUMO

Este trabalho reflete sobre como as linguagens de resistência utilizadas pela comunidade LGBTQIA+ podem auxiliar no processo de desconstrução da metafísica da presença. Pensando em linguagem, abordamos o processo de desconstrução, enfatizando que em termos derridianos a linguagem ultrapassa o pensamento binário significante/significado e expande esse pensamento dualístico, especificando que a linguagem de resistência utilizada pela comunidade LGBTQIA+ é uma luta construída cotidianamente contra os regimes heteronormativos, sendo assim um ato de resistência dessa comunidade abjeta e marginalizada. Com metodologia de caráter qualitativo, esse artigo apresenta um recorte de uma pesquisa de dissertação, no qual apresento uma parte teórica que se embasa em Jacques Derrida (2019), Paul Preciado (2019), Judith Butler (2021), Michel Foucault (1985), Anderson Ferrari (2015) e Richard Miskolci (2021).

PALAVRAS-CHAVE

Linguagens; Linguagens de Resistência; LGBTQIA+; Metafísica da Presença.

ABSTRACT

This work reflects on how the languages of resistance used by the LGBTQIA+ community can assist in the process of deconstructing the metaphysics of presence. Thinking about language, we approach the process of deconstruction, emphasizing that in Derridian terms, language goes beyond the binary signifier/signified thought and expands this dualistic thought, specifying that the language of resistance used by the LGBTQIA+ community is a struggle built daily against heteronormative regimes, thus being an act of resistance of this abject and marginalized community. With a qualitative methodology, this article presents an excerpt from a dissertation research, in which I present a theoretical part that is based on Jacques Derrida (2019), Paul Preciado (2019), Judith Butler (2021), Michel Foucault (1985), Anderson Ferrari (2015) and Richard Miskolci (2021).

KEYWORDS

Languages; Resistance Languages; LGBTQIA+; Metaphysics of Presence.

¹ Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC - UESB). Desenvolve estudos em etnias, gênero e diversidade sexual no contexto das relações étnicas

(DES)² INICIANDO...

As linguagens de resistência são ferramentas poderosas utilizadas pela comunidade LGBTQIA+³ para desafiar e (des)construir conceitos sociais e culturais, incluindo a metafísica da presença. Essas linguagens geralmente se manifestam de várias formas, como arte, música, literatura, performance e ativismo político. Uma das maneiras pelas quais as linguagens de resistência podem auxiliar no processo de desconstrução da metafísica da presença é através da subversão de normas e padrões estabelecidos. Ao desafiar as noções tradicionais de identidade, gênero e sexualidade, a comunidade LGBTQIA + lança luz sobre as limitações dessas construções sociais e abre espaço para uma compreensão mais ampla e inclusiva da diversidade humana.

Além disso, as linguagens de resistência também oferecem uma plataforma para contar histórias e experiências que muitas vezes são marginalizadas e silenciadas pela sociedade dominante. Ao dar voz a essas narrativas, a comunidade LGBTQIA + não apenas desafia a hegemonia cultural, mas também promove a empatia e a compreensão entre as pessoas. Através da expressão artística e do ativismo político, a comunidade LGBTQIA + pode criar espaços seguros e inclusivos onde os indivíduos podem se reconhecer e se conectar reciprocamente, construindo laços de solidariedade e resistência. Essas linguagens oferecem uma maneira poderosa de desafiar as estruturas de poder existentes e promover a igualdade e a justiça social.

As linguagens de resistência utilizadas pela comunidade LGBTQIA + desempenham um papel crucial no processo de desconstrução da metafísica da presença, ao desafiar as normas e construções sociais condicionais, dar voz a experiências marginalizadas e promover a inclusão e a diversidade. Essas linguagens não apenas resistem à opressão, mas também oferecem uma visão transformadora do mundo, onde a acessibilidade, a compreensão e o respeito mútuo são observados e elevados.

Este trabalho visa evidenciar como as linguagens de resistência utilizadas pela comunidade LGBTQIA + podem auxiliar no processo de desconstrução da metafísica da presença. Pensando em linguagem abordamos o processo de desconstrução, enfatizando que, em termos derridianos, a linguagem ultrapassa o pensamento binário significante/significado e desconstrói esse pensamento dualístico, especificando que a linguagem de resistência utilizada pela comunidade LGBTQIA+ é uma luta construída cotidianamente contra os regimes heteronormativos, sendo assim um ato de resistência dessa comunidade

2 Utilizo o Des, pensando no início da palavra desconstrução, a partir das considerações derridianas.

3 Utilizo a sigla LGBTQIA+ para abordar identidades coletivas e a evolução de movimentos dissidentes de gênero (FACCHINI, 2005).

abjeta e marginalizada.

Com metodologia de caráter qualitativo exemplificamos a descrição das teorias realizadas na construção da dissertação *Catu e Lei do Gênero: Linguagens de Resistência*, abordando como as linguagens de resistência utilizadas pela comunidade LGBTQIA+, auxiliam no processo de desconstrução da metafísica da presença e constituem táticas de resistência que é um processo de negociação com a lei do gênero (DERRIDA, 2019).

O escrito foi dividido em três seções. A primeira com o título: *Jacques Derrida e a desconstrução da metafísica da presença*, mostra como Derrida questiona essa noção de presença como fundamento último da razão e da verdade; a segunda seção, *linguagens de resistência x metafísica da presença* evidencia as diversas linguagens de resistência utilizadas pela comunidade LGBTQIA+ e como elas desafiam a metafísica da presença e luta contra os conceitos tradicionais de gênero e negocia com a lei do gênero. Em *(des) considerações finais* apresento algumas inconclusões sobre as questões abordadas durante a contextualização da escrita.

Jacques Derrida e a desconstrução da metafísica da presença

A metafísica da presença é um conceito filosófico que aborda a natureza da existência e da realidade através da ideia de presença. É uma reflexão sobre como a presença de um ser ou objeto no mundo influencia sua essência e seu significado. A questão fundamental é como a existência de algo afeta sua própria existência e o ambiente ao seu redor. Neste contexto, a presença não se limita à simples existência física de algo, mas envolve também sua influência e impacto no mundo. A metafísica da presença questiona como a presença de um objeto ou ser transcende sua mera materialidade e se relaciona com outros seres e o ambiente em que está inserido (Derrida, 1973).

Um dos aspectos essenciais da metafísica da presença é a noção de que a presença de algo no mundo não é estática, mas dinâmica e em constante transformação. Além disso, a metafísica também aborda a questão da modernidade e da integridade da presença de um ser ou objeto. A presença autêntica é aquela que reflete a verdadeira essência do ser, sem tentativa de dissimulação ou manipulação. A integridade da presença está relacionada à coerência entre a presença manifestada e a essência intrínseca do ser ou objeto.

A partir da abordagem derridiana, podemos analisar a importância da temática da presença no pensamento filosófico. Conforme o autor, a tradição filosófica se baseia fortemente no conceito de presença, entendido como a ideia de que a verdade está associada à noção de algo estar presente atualmente. Isso significa que a verdade é definida pela existência ou pela conexão imediata com a realidade presente. No entanto, Derrida (1973) questiona essa noção de presença como fundamento último da razão e da verdade. Ele

argumenta que essa visão limita a compreensão do mundo e do conhecimento, pois exclui a possibilidade de lidar com as ausências, as diferenças e as ambiguidades que fazem parte da experiência humana. Para Derrida, a metafísica da presença impõe uma posição que privilegia o presente em detrimento do passado, do futuro e do porvir, assim como valoriza a ideia de um sentido único e estável em oposição à multiplicidade de interpretações e interpretações possíveis.

Ele propõe uma abordagem mais ampla e inclusiva, que considere as lacunas e as contradições que podem desafiar nossas concepções tradicionais de verdade. Nesse sentido, Derrida apresenta o conceito de diferença e a desconstrução como métodos para problematizar as oposições binárias e as polaridades fixas que sustentam a metafísica da presença. Sendo assim, sugere que devemos considerar e valorizar as margens que geralmente são negligenciadas pelo pensamento dominante.

A crítica de Derrida à metafísica da presença nos convida a repensar nossas suposições sobre a verdade, a realidade e o conhecimento. Ele nos desafia a considerar a complexidade e a instabilidade do mundo, bem como a abraçar a diversidade de perspectivas e interpretações que enriquecem nossa experiência humana. Nesse sentido, há um questionamento das noções tradicionais de presença e as novas formas de compreensão e significado.

O argumento de que o significado só pode existir em outras palavras e conceitos, e a diferença entre eles é fundamental para a produção de significado. Ao ver a linguagem como um meio de representar a realidade de forma transparente, Derrida enfatizou a natureza interativa e diferida da linguagem, mostrando como o significado está em constante processo de evolução e transformação. Ao desconstruir a metafísica da presença, Derrida desafia a ideia de que a verdade ou a realidade podem ser plenamente presentes, ou acessíveis ao pensamento humano. Em vez disso, ele destaca a importância da ausência, da diferença e da relação na produção de significado. Derrida explica que a desconstrução não é um método, pois o método fixa as modalidades possíveis de desconstrução, que são sempre “mais de uma”, mostrando as complexidades e contradições do pensamento filosófico, cultural e linguístico.

Pensando em linguagem, para Foucault (1999), o sujeito é formado nas relações de poder como um efeito do discurso, não sendo uma entidade preexistente, mas um efeito das interações discursivas e das práticas de poder na sociedade. Ele destaca o papel central do discurso na produção do sujeito, conferindo-lhe um poder disciplinador ao moldar identidades e comportamentos. Sua abordagem enfatiza a análise das relações de poder e das estratégias discursivas para compreender como os sujeitos são constituídos e como as formas de dominação são perpetuadas.

Consoante o entendimento das linguagens e das dinâmicas de construção de identidades, a noção de identidade vai além de uma visão simplista que se concentra apenas na individualidade, como ser homossexual, transexual, etc. A identidade é formada nas interações sociais, influenciada por padrões de inclusão e exclusão. Dessa forma, as identidades LGBTQIA + são moldadas por uma variedade de fatores, não apenas por um único elemento. A linguagem é central nesse processo, refletindo e influenciando as formas como as identidades são percebidas e vivenciadas pela sociedade (Silva, 2000).

A linguagem desempenha um papel fundamental para a população LGBTQIA +, dada a diversidade e complexidade de suas experiências. É importante entender que as identidades LGBTQIA + são diversas e únicas, variando na expressão e na vivência, uma vez que cada indivíduo tem sua própria experiência de gênero e sexualidade.

A linguagem utilizada para representar as identidades LGBTQIA + é dinâmica e reflete a constante luta dessa comunidade por visibilidade e aceitação social. Termos como LGBTQIA +, por exemplo, foram cunhados para abarcar uma ampla gama de identidades de gênero e orientações sexuais, em um esforço para promover uma maior inclusão. Além disso, a linguagem desempenha um papel significativo como forma de resistência e empoderamento para os indivíduos LGBTQIA +. Mediante expressões artísticas, como literatura, teatro, música e cinema, essa comunidade tem encontrado meios de reivindicar suas identidades e confrontar a discriminação e o preconceito. Um exemplo disso, são as ações da escritora e ativista Jota Mombaça que evidencia a resistência através de suas publicações e performances, bem como esta pesquisa que é um ato de resistência para dismantlar um sistema opressor.

É preciso reconhecer, no entanto, que a linguagem também pode ser utilizada como uma ferramenta de exclusão e violência contra a população LGBTQIA +. Termos pejorativos, piadas e estereótipos perpetuam frequentemente a discriminação e contribuem para a marginalização dessas pessoas. Assim, um esforço contínuo é necessário para educar a sociedade e promover uma linguagem mais inclusiva e respeitosa.

A resistência às questões de gênero e sexualidade vem geralmente acompanhada da violência e discriminação, voltadas, em geral, às minorias, ciclo do qual as resistências surgem previsivelmente, pois,

a resistência se dá, necessariamente, onde há poder, porque ela é inseparável das relações de poder; assim, tanto a resistência funda as relações de poder, quanto ela é, às vezes o seu resultado dessas relações; enquanto as relações de poder estão em todo lugar, a resistência é a possibilidade de criar espaços de luta e de agenciar possibilidades de transformação em toda parte (Revel, 2005, p. 74).

O entendimento desse conceito é fundamental para promover mudanças sociais e desafiar as estruturas de poder existentes. Jacques Derrida (2019, p. 253), com certo ar de ironia, questionou-se sobre a correlação, ou seja, a indissociabilidade entre poder e resistência, basta ver: “E se houvesse, alojada no próprio coração da lei, uma lei de impureza ou um princípio de contaminação? E se a condição de possibilidade da lei fosse o a priori de uma contra-lei, um axioma de impossibilidade que enlouqueceria o sentido, a ordem e a razão?” Ora, a resistência pode se manifestar de várias maneiras, como através de movimentos sociais, protestos, greves e ações individuais ou coletivas. É uma prática criativa e estratégica que surge em resposta à insatisfação com as relações de poder estabelecidas (Foucault, 1976). Ao criar espaços de luta, visa combater as opressões e desigualdades presentes na sociedade, dando voz às pessoas marginalizadas. Além disso, ela estimula a reflexão sobre as normas vigentes e encoraja a busca por alternativas além do que é imposto pelos sistemas dominantes. No entanto, muitas vezes, aqueles que se colocam contrários ao sistema enfrentam repressão, ameaças e violência. Mesmo diante dessas adversidades, a resistência continua sendo necessária e fundamental.

Ainda na análise de linguagem e suas relações com poder e resistência, para Anderson Ferrari:

É a linguagem e a cultura que parecem designar destinos diferentes para homens e mulheres e, nessas definições, criam as diferenças que vão servir para fixar as sexualidades. Não parece possível pensar em masculinidade e feminilidade no singular, assim como não é possível também esse mesmo tipo de raciocínio para a homossexualidade. Masculinidades e feminilidades são distribuídas em combinações variadas nos corpos e práticas de homens e mulheres, de forma que parece pertinente pensar em uma sexualidade para cada indivíduo, impossibilitando agrupar as diferenças em identidades a não ser à custa de pequenas diferenças individuais que interessam a cada grupo (Ferrari, 2015, p.11).

A linguagem e a cultura desempenham um papel fundamental na construção das identidades de gênero e na formação das diferentes sexualidades presentes na sociedade. Ao designar destinos diferentes para homens e mulheres, bem como ao criar definições que reforçam essas diferenças, esses elementos contribuem para a fixação e reforço dos padrões normativos de masculinidades e feminilidades. No entanto, é importante ressaltar que não é possível pensar em masculinidade e feminilidade de forma singular, assim como também é inviável adotar o mesmo raciocínio para a homossexualidade. Isso se deve ao fato de que as masculinidades e feminilidades são distribuídas de maneira variada nos corpos e práticas, resultando em uma ampla gama de combinações possíveis. Sendo assim, torna-se pertinente conceber a existência de uma sexualidade única para cada indivíduo, impossibilitando a categorização das diferenças em identidades fixas, a não ser à custa de

ignorar as pequenas diferenças individuais de interesse de cada grupo.

Essa noção de que as identidades de gênero e as sexualidades são fluidas e complexas desafia as visões binárias tradicionais, que tendem a restringir a diversidade humana a categorias rígidas e inflexíveis. Ao invés disso, reconhecer a multiplicidade das experiências de gênero e sexualidade permite uma abordagem mais inclusiva e respeitosa, capaz de acomodar a complexidade da diversidade humana. É fundamental que a sociedade busque questionar os padrões normativos que perpetuam desigualdades de gênero e discriminação, a fim de promover uma maior aceitação e respeito pela diversidade sexual e de gênero. Por meio da desconstrução de estereótipos, é possível abrir espaço para uma vivência plena e autêntica das identidades de gênero e das sexualidades, criando uma sociedade mais justa e igualitária para todes.

Derrida (1973) questiona a ideia de uma estrutura linguística estável e hierárquica, indicando que a linguagem é caracterizada pela diferença e pela ausência de um centro ou fundamento último. Para ele, a desconstrução é um processo contínuo e interminável de análise textual, que revela as contradições e lacunas presentes em qualquer discurso. Além disso, enfatiza a importância da desconstrução na crítica das características e oposições binárias presentes na linguagem, tais como presença/ausência, interior/exterior, verdade/mentira, processo que a auxilia as minorias no processo de desidentificação das ações regulatórias da diferença sexual (Butler, 2001), abrindo o leque de possibilidades de resistências frente às investidas de poder da sociedade.

Linguagens de resistência x metafísica da presença

A linguagem de resistência é uma expressão que se manifesta por meio das diversas manifestações do indivíduo e está intimamente ligada às estratégias de relações de poder na tentativa de assegurar a liberdade aparente (sexual, linguística, corporal, artística, etc.) de todos os indivíduos, sendo, portanto, um processo de iterabilidade.

A reflexão sobre a linguagem nos leva a questionar: somos seres moldados pela linguagem? Nossa identidade é formada pela linguagem? Ou somos controlados pela linguagem? Segundo Ivan Capelatto, em palestra proferida através do canal Café Filosófico no Youtube, intitulada “A crise dos Gêneros” (2009), sob uma perspectiva lacaniana, a linguagem nos domina, pois é regida por regras, normas e leis, sendo que nos tornamos sujeitos a partir do momento em que somos confrontados pelo outro, uma vez que a linguagem antecede nossa existência. Nesse processo de adaptação, somos divididos, gerando conflitos e desafios nos quais a linguagem desempenha um papel central. Esse descompasso resulta no surgimento do estranho, que retorna ao processo de forma contínua.

Na fase de descompasso, a resistência surge constantemente nas bordas da borda, da margem de um descompasso, no sentido linguístico que pensamos ter controle. A linguagem de resistência surge, portanto, nessas margens, sobras e bordas, através dos excluídos, os que foram retirados no descarrilamento, tornando-se a borda, o erro, o resto, o que saiu da linha e descarrilou, mas que retorna com linguagens de resistências para lutar nesse processo cíclico de poder e resistência.

O processo de resistência por meio da linguagem pode ser ilustrado pela história da colonização estadunidense, na qual os negros e os povos indígenas foram forçados a adotar uma nova língua, cultura e formas de expressão corporal.

O processo de ressignificação é um dos movimentos da linguagem de resistência. Assim como houve com os negros escravizados no decorrer da história, a ressignificação ocorre na contemporaneidade por meio da ressignificação de palavras injuriosas, produzindo outras linguagens capazes de combater as diversas opressões desse sistema de poder que opera na sociedade patriarcal e heteronormativa, basta ver a construção de novas terminologias como o *portugay*⁴ e *pretoguês*, que nos colocam à frente de lutas emblemáticas cuja linguagem é pensada como uma tecnologia de poder.

O *pretoguês*, termo cunhado por Lélia Gonzalez (1998), representa uma forma de linguagem de resistência adotada pela população negra, englobando não apenas a fala, mas também expressões culturais como danças. Essa forma de resistência surgiu como uma resposta ao processo de colonização imposto pelo colonizador. A autora explica:

Aquilo que chamo de “*pretoguês*” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil [...], é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o *l* ou o *r*, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente na totalidade (e isto sem falar nos dialetos ‘crioulos’ do Caribe) (Gonzalez, 1988, p. 70).

A africanização do português falado no Brasil é resultado do significativo número de africanos escravizados trazidos para o país durante a colonização. Esses africanos trouxeram consigo suas tradições culturais, incluindo suas línguas, que exerceram uma influência duradoura no português brasileiro. Características de pronúncia, entonação e ritmo das línguas africanas foram incorporadas ao português falado no Brasil, resultando em uma mistura linguística única e distintiva do português europeu. Essa influência é particularmente evidente nas regiões do Caribe, onde a presença e influência das línguas africanas foram especialmente marcantes. A incorporação de termos e expressões africanas à língua

4 Conforme Silva (2022), o *portugay* compõe todas as linguagens que a comunidade LGBTQIA+ utiliza, na tentativa de uma inclusão, independentemente de orientação sexual e identidade de gênero.

foi descartada e desvalorizada por aqueles que detinham o poder, considerando-os como pequenos acréscimos e de menor importância. No entanto, essa influência teve um impacto significativo na evolução do português brasileiro, contribuindo para sua identidade singular e rica herança cultural.

A presença linguística dos africanos escravizados não apenas enriqueceu o português falado no Brasil, mas também foi uma poderosa ferramenta para reivindicar a herança africana e afirmar a autonomia das comunidades marginalizadas. Isso exemplifica a resiliência e a criatividade dessas comunidades ao utilizar a linguagem como meio de resistência e preservação cultural. A linguagem associada aos negros colonizados ofereceu uma via de resistência contra as opressões que enfrentaram.

É importante notar que a linguagem pode ser utilizada de maneiras diversas e até mesmo prejudiciais, podendo se transformar em discurso de ódio se não questionar a lógica binária e contribuir para a construção e desconstrução dos sujeitos. Para Butler:

O problema do discurso injurioso levanta a questão sobre quais são as palavras que ferem, quais as representações que ofendem, sugerindo que nos concentremos nessas partes da linguagem que são enunciadas, enunciáveis e explícitas. Ainda assim, a injúria linguística parece resultar não apenas das palavras utilizadas para se dirigir a alguém, mas também do próprio modo de endereçamento, um modo — uma disposição ou um posicionamento convencional — que interpela e constitui o sujeito (Butler, 2021.p.12).

Butler (2021) propõe que a linguagem e o discurso têm o poder de posicionar os indivíduos de maneiras específicas, influenciando e moldando suas identidades. Isso significa que não apenas as palavras que usamos, mas também como as usamos podem causar danos linguísticos. Portanto, é importante ir além dos aspectos explícitos e diretamente enunciados da linguagem e considerar as maneiras mais complexas pelas quais ela é utilizada.

Mesmo com toda distinção da linguagem, podemos afirmar que as pessoas LGBTQIA + conseguem consistentemente ressignificá-la, em um processo que incluem e constroem, brigando cara a cara com o sistema opressor. Assim, pensar essa resistência como um confronto às formas de poder sociais e históricas implica se opor aos binarismos homem/mulher cisgêneros, Deus/Diabo, bem/mal, em específico essa dicotomia homem/mulher estamos nos referindo a cisgeneridade, que em si produz um binarismo na sociedade, enfatizando as dicotomias binárias.

A lógica do binarismo sexual e a diferença entre homossexualidade e heterossexualidade são efeito da submissão da potência do corpo a um processo de industrialização da reprodução sexual. Nossos corpos são reconhecidos apenas como potenciais produtores de óvulos ou espermatozoides, conduzidos a uma cadeia familiar-fordista, na qual estão

destinados a reproduzir-se (Preciado, 2022, p. 22).

Essa lógica, imposta historicamente, está profundamente enraizada em nossa sociedade; conecta o corpo e sua identidade sexual ao trabalho, criando uma economia reprodutiva e criando o “outro”, aquele que não se enquadra na organização social. Contrapondo a essa estrutura opressora, a comunidade LGBTQIA +, por exemplo, demonstra que não existe uma única maneira de expressar a sexualidade ou a identidade de gênero.

As travestis, as monas, as viadas, as bichas, a bicharada, todas e todes precisam resistir e serem ouvidas, pois a utilização de suas resistências deve ser colocada em um local não de submissão, mas de visibilidade. A comunidade LGBTQIA+, contudo, contempla identidades para além da feminilidade, seja nas masculinidades, seja das não-binaridades, apesar do uso do artigo “a”, podemos pensar também em transmasculinidades, tendo em vista a comum e equívoca universalização das transfeminilidades ou das cisgeneridades homossexuais, frequentemente pertencentes à branquitude, dentro dos movimentos LGBTQIA +. Em uma das diversas paradas LGBTQIA + presenciamos o seguinte diálogo: “E aí, viado, pegou meu acué?”; “Calma, mana, deixa aquendar a neca que pego”. Isso nos mostra a diversidade presente na linguagem LGBTQIA +, sendo uma das diversas linguagens de resistência da comunidade.

O uso de termos como “acué”, “mana” e “neca” pode não ser familiar para quem está fora da comunidade, mas eles têm um significado e servem como uma forma de comunicação e expressão identitária na cultura LGBTQIA +, evidenciando que está em constante evolução e adaptação para refletir as experiências e identidades dos membros de sua comunidade. É uma linguagem determinante, potente e específica, permitindo que os indivíduos se expressem de forma autêntica e encontrem um sentimento de pertencimento.

Em “Memórias de plantação”, Kilomba (2019) nos lembra que a língua, por mais poética que possa ser, possui também função política de criar, fixar e manter relações de poder e violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. Sendo assim, podemos exemplificar o lugar dos LGBTQIA +, minorias citadas como precursoras de movimentos de luta e resistência para se opor a um sistema, mesmo fazendo parte dele e das ações cíclicas que os envolvem. Ao marginalizar essa população por meio de discursos e estereótipos, eles foram colocados em locais subalternizados, considerados anormais e desumanos.

Por meio das linguagens de resistência, às minorias, às margens, criam e realizam uma lógica de subversão às normas impostas, no intuito de escapar do binarismo, da dicotomia homem/mulher cisgêneros. Por isso, defendo que as linguagens de resistência estão em

um campo linguístico e corporal. É um ramo da linguística (cuier) *queer*, cujo objetivo é investigar como os indivíduos não normativos negociam suas identidades dentro dos constrangimentos discursivos da heteronormatividade ao repeti-la ou desafiá-la em suas performances corporais e linguísticas (BORBA, 2015) para corroborar em análises que envolvem as produções de linguagem, com sua amplitude, e incorporar estudos da sociolinguística, antropologia linguística e análise do discurso.

A linguística (cuier) *queer*, em constante diálogo com teorias sociais, culturais e linguísticas, postula que as identidades não são fixas ou essenciais, mas sim moldadas pelo ambiente social e cultural. Os pesquisadores da linguística (cuier) *queer* exploram estratégias diversas, como linguagem ambígua, jogos de palavras e trocadilhos, para compreender como as identidades não normativas são moldadas e desafiadas no discurso cotidiano. Por meio da análise de performances corporais e linguísticas, eles investigam as estratégias de resistência adotadas por esses indivíduos, bem como eles confrontam ou reforçam as normas e expectativas sociais.

Derrida argumenta que a linguagem é a estrutura central na desconstrução da metafísica da presença — a ideia de que o significado ou a essência das coisas é imediatamente acessível. Para Derrida, a linguagem não reflete a realidade diretamente; ela é composta de signos que sempre remetem a outros signos, num processo que ele chama de diferença. Esta análise revela que o significado nunca está plenamente presente, mas sempre adiado. A crítica de Derrida à metafísica clássica se foca na ideia de que esta busca por uma base ou origem última das coisas é uma tentativa falha de buscar a presença plena. Derrida propõe, então, uma nova compreensão do ser como algo que não é fixo, mas sim constantemente produzido e alterado através da linguagem. Essa visão desestabiliza a ideia de uma realidade objetiva e imutável, sugerindo uma fluidez no ser e no conhecimento.

A desconstrução da linguagem tem profundos efeitos sobre nossa percepção da realidade e da presença. Ao compreender que o significado é sempre adiado, começamos a ver a realidade não como algo absoluto, mas como algo influenciado pela interação de textos, interpretações e contextos. Este entendimento permite uma abertura para múltiplas interpretações e significados, contrariamente à busca por uma única verdade ou significado.

A desconstrução da linguagem e da metafísica da presença em Derrida propõe uma ruptura radical com as estruturas tradicionais de pensamento, sugerindo que o significado e a compreensão são sempre incompletos, em fluxo, e dependentes de contextos e interpretações. Este pensamento tem influenciado profundamente não só a filosofia, mas também a literatura, a crítica, a teoria cultural e outras áreas do conhecimento.

Assim, as linguagens de resistência que desafiam a lógica binária e lutam diariamente contra a metafísica da presença, sendo assim temos o Pajubá que é reconhecido como uma linguagem que desempenha um papel significativo na construção da identidade da comunidade LGBTQIA +. Originada entre travestis, ela se expandiu para outros grupos, sofrendo transformações e incorporando novas palavras ao longo do tempo. Essa adaptação criativa foi uma resposta de resistência em um dado momento da história, tornando o Pajubá uma linguagem emblemática de resistência para essa comunidade.

O Pajubá transcende sua função meramente vocabular, assumindo um papel de performatividade que desafia e transcende os padrões binários de gênero colonial, fomentando o reconhecimento e acolhimento de identidades que não se enquadram nas convenções tradicionais de gênero e sexualidade. Ao adotar essa linguagem e suas performatividades, a comunidade LGBTQIA + afirma sua existência e busca a transformação das estruturas sociais excludentes e marginalizadoras. Essa prática desafia as normas estabelecidas, promovendo a diversidade de identidades de gênero e contribuindo para a construção de uma sociedade mais inclusiva, justa e respeitosa (BUTLER, 2021).

As linguagens pajubeiras (outra terminologia para o Pajubá) subvertem a heteronormatividade, considerando a fala, as manifestações corporais, como risos, jeitos, trejeitos e roupas, com uma linguagem apimentada e uma completa “fechação”. Essa subversão e gongação das normas não se restringe à heteronorma e às normas de gênero, mas envolve, ainda, normas gramaticais e de comunicação da Língua Portuguesa como língua de prestígio, que ocupam centralidade e nos colocam à margem. É, portanto, nessa margem que surge o Pajubá, nas ações de resistência das minorias, especialmente de travestis e transexuais, que logo se espalharam pelo mundo LGBTQIA +.

Além do Pajubá, temos a linguagem inclusiva que é um conjunto de recursos linguísticos que busca abranger e representar diversas minorias. Inicialmente conhecida como linguagem neutra, essa abordagem adiciona letras às desinências de gênero para refletir sua neutralidade. É, também, frequentemente associada a não binaridade de gênero e ao apoio à comunidade LGBTQIA +.

A consideração de linguagem neutra foi definida por toda a sociedade marginalizada e abjeta, neste caso a comunidade LGBTQIA +, na amplitude da comunidade que não se resume a dissidências sexuais, como também gênero, e, dentro das dissidências de gênero, há mais para além das transfeminilidades e das não-binaridades, assim no intuito de corroborar com o gênero neutro, pois é sabido que a língua(gem) não é neutra e carrega consigo diversos padrões e normas, aspectos presentes especialmente na Língua Portuguesa. Daí que surgem os movimentos para criar e demarcar a existência de outras possibilidades

de fala e escrita, com intuito de mostrar que a Língua Portuguesa determina o masculino como linguagem geral e exclui alternativas de gênero.

A linguagem de resistência extrapola o uso do pajubá e da linguagem inclusiva; se inscreve em gestos, ações, palavras, roupas, performances realizadas com intuito de desconstruir limitações heteronormativas, discursos que impõem posições de sujeito naturalizadas. Essa linguagem é, sobretudo, uma forma de luta constante pela sobrevivência. A nossa resistência maior é existir dia a dia, tendo que (sobre) viver com anseios, LGBTfobia, sem oportunidades no mercado de trabalho, etc.

Monteiro (2009) argumenta que a resistência se manifesta em uma variedade de objetos, como adereços, roupas, utensílios e ações corporais, sendo essenciais para os movimentos sociais das minorias. Através das vestimentas e dos gestos corporais, podemos observar as várias formas de resistência enfrentadas pelas minorias em suas relações de poder, onde ocorre um processo de assujeitamento. No livro “Não vão nos matar agora” (2021), Jota Mombaça analisa como o uso de vestimentas se torna uma forma de expressar suas lutas. É evidente que, mesmo sem intenção, as roupas usadas pelos dissidentes podem atrair violência para seus corpos, por serem vistas como símbolos de diferença, luta e resistência.

Diante das diversas linguagens de resistência, e dialogando com Jacques Derrida e sua prática da desconstrução, são ações fundamentais para desafiar as estruturas de poder, as tradições de significado e as noções tradicionais de verdade e presença na filosofia. Sua abordagem crítica e inovadora continua a influenciar não apenas a filosofia, mas também a teoria literária, a estética e outras áreas do pensamento contemporâneo. E acima de tudo, nesta abordagem auxilia a desconstruir as ações regulatórias de gênero, que nos enquadram em regimes regulatórios e normatizadores.

(des) considerações finais

Jacques Derrida foi um filósofo francês conhecido por sua abordagem inovadora da filosofia, especialmente em relação à desconstrução da metafísica da presença. Derrida questionou a ideia tradicional de que a filosofia deveria se concentrar na busca pela verdade ou na presença plena de ser. Em vez disso, ele argumentou que o pensamento filosófico favorece frequentemente a noção de presença em detrimento da ausência, criando assim uma posição na qual o presente é valorizado em relação ao ausente. A desconstrução de Derrida é uma técnica filosófica que visa expor e desafiar as oposições binárias e as afirmações de significado que estão muitas vezes presentes na filosofia tradicional. Ao desestabilizar essas oposições, Derrida destaca a complexidade e a indeterminação do significado,

mostrando que os conceitos que consideramos fundamentais são, na verdade, construções arbitrárias e contingentes.

As linguagens de resistência e a metafísica da presença são dois conceitos que refletem diferentes abordagens em relação à comunicação e à expressão. Enquanto as linguagens de resistência se caracterizam por serem formas de comunicação que desafiam as normas e estruturas formuladas, a metafísica da presença tem em vista explorar a importância do momento presente e da interação na interação humana.

As linguagens de resistência podem se manifestar de diversas maneiras, como a arte de rua, o grafite, a música de protesto, entre outras formas de expressão que buscam questionar e confrontar injustiças e desigualdades, desafiando as estruturas de poder e questionando as normas sociais, entrando em confronto direto com a metafísica da presença, sendo assim, esses questionamentos abalam as estruturas convencionais e questionam o *status quo*.

As reflexões sobre a questão da diferença foram fundamentadas em Derrida (1973), particularmente em seu livro “Gramatologia”, e nas discussões acerca da “Lei do gênero” (DERRIDA, 2019), cujas contribuições são fundamentais para os estudos da linguagem, para os estudos étnicos, de gênero e (cuier) queer, revisitando questionamentos importantes que desafiam as estruturas dominantes que nos enquadram em sistemas regulatórios de gênero, mas que precisamos de ações efetivas que visam nos desidentificar destas ações regulatórias.

Contraopondo-se à metafísica, baseada numa organização binária do mundo, o filósofo me levou a perceber que nenhum nome ou identidade é estático, ou imutável. Em outras palavras, nomes e identidades não possuem significados absolutos, mas são construídos e modificados ao longo do tempo. Com seus arquiconceitos, “différance” e “rastro”, desafiou o pensamento binário (significante/significado, homem/mulher cisgêneros, sensível/inteligível), indo contra a lógica de retorno a uma origem plena, um ponto fixo de onde se emanaria o significado. Derrida colaborou para pensar na impossibilidade de separação dos gêneros, sejam eles literários, sexuais.

Com Derrida e sua desconstrução não há oposição possível, senão derivas, aporias e complexidade do pensamento que se desdobra em paradoxos. Isso não tem a ver com um diletantismo, mas com uma ética como abertura à alteridade.

Como já discutido, Derrida trouxe reflexões profundas acerca da estrutura da linguagem, da desconstrução, entre muitos temas direcionados à diferença. Suas ideias desafiaram e desafiam continuamente conceitos estabelecidos, provocando debates em diversas áreas do conhecimento. No contexto de devires minoritários, especificamente o comunitarismo,

Derrida alertou para o perigo da exclusão e da supremacia de uma minoria. O comunitarismo, movimento que valoriza a identidade do grupo sobre o individual, pode, em uma interpretação extremada, entrar em conflito direto com a teoria de Derrida sobre a diferença. O filósofo destaca a importância do “outro”, da alteridade, como fundamental para a instância do “eu”, numa relação de diferença que se encontra sempre em devir, nunca estática ou completamente definível. Assim, qualquer forma de comunitarismo que ignora interdependência dinâmica e busque estabelecer uma identidade fixa, uma supremacia de grupo, acaba por promover a exclusão, paradoxalmente, desvalorizar a rica singularidade humana.

Na sociedade de hoje em dia, há grupos que lutam para manter suas diferenças culturais, linguísticas e religiosas. Isso pode causar problemas para as pessoas que não se encaixam nessas regras. O perigo reside na potencial transformação desses grupos em espaços que não apenas rejeitam a diferença, mas também podem demarcar forma de supremacia sobre outras minorias ou mesmo sobre a sociedade mais ampla.

Derrida ensina que a verdadeira inclusão, respeito pela diferença requerem uma constante reflexão sobre como nossas ações afetam o “outro”. Isso implica reconhecer e valorizar a alteridade e singularidade nos próprios movimentos minoritários, evitando assim a armadilha do comunitarismo fechado sobre si. A complexidade da identidade individual coletiva deve ser vista como um conjunto de diferenças em constante interação, nunca completamente resolvida ou acabada.

A reflexão de Derrida sobre os devires minoritários e as críticas ao comunitarismo esclarece o perigo iminente de uma homogeneização que exclui nos aprisiona, em vez de liberar. Sendo assim, precisamos reavaliar constantemente nossas práticas e discursos, para promover uma sociedade que verdadeiramente valorize a multiplicidade e singularidade. Assim, entendendo e incorporando as lições de Derrida, podemos trabalhar para evitar os perigos do comunitarismo, caminhando em direção a uma convivência mais inclusiva para todos, no qual a crítica à metafísica da presença e uma variedades de linguagens de resistência fazem parte de um processo inclusivo.

Bibliografia

A CRISE dos gêneros: Ivan Capelatto. [S. l.:s. n.], 2019. 1 vídeo (52:55). Publicado pelo Café Filosófico CPFL. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hBJhnp0fKNQ>. Acesso em: 21 mar. 2022.

- BORBA, Rodrigo. Linguística. **Linguística queer: uma perspectiva pós-identitária para os estudos da linguagem**. Disponível em: editor, +7+-+linguística+queer+entrelinhas+2015(1)+VF%20(2).pdf. Acesso em 15. março. 2022.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 1. ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CERTEAU, M. (1984). **The practice of everyday life**. University of California Press, Berkeley.
- DERRIDA, Jacques. A lei do gênero. Tradução: Nicole Alvarenga Marcello e Carla Rodrigues. **TEL Tempo, Espaço e Linguagem**, v. 10, n. 2, p. 250–281, 2019.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- FACCHINI, Regina. Movimento homossexual no Brasil: recompondo um histórico. **Cadernos Arquivo Edgard Leuenroth (UNICAMP)**, Campinas, v. 10, n. 18/19, p. 79-123, 2003.
- FERRARI, Anderson. A “bicha banheirão” e o homossexual militante: grupos gays, educação e a construção do sujeito homossexual. **29ª Reunião anual da ANPED**: Caxambu, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade. Vol. I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade. Vol. II: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. 3. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora / UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto, 2017 (Série Cadernos da Diversidade, vol. 6).
- MOMBAÇA, Jota. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência**. Publicação comissionada pela Fundação Bienal de São Paulo em ocasião da 32ª Bienal de São Paulo – Incerteza Viva, 2016.
- MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MOMBAÇA, Jota. **Pode um cu mestiço falar?**. 2015 Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>. Acesso em 20 maio. 2022.
- MONTEIRO, Luciana Fogaça. **Rompendo o silêncio: homofobia e heterossexismo nas trajetórias de vida de mulheres**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Psicologia. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/17831>. Acesso em: 10. Dezembro.2022.
- MONTEIRO, Hugo. **Língua, linguagem e poder: opressões na palavra**. Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/07/13/lingua-linguagem-e-poder-opressoes-na-palavra/>. Acesso em: 20. Dezembro.2022.

- REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais** /Tomaz Tadeu da Silva (org.), Stuart Hall, Kathryn Woodward. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- VIP, A; LIBI, F. **Aurélia, a dicionária da línguaafiada**. São Paulo: Editora do Bispo, 2006.



A VERDADE E A IM-POSSIBILIDADE DE CONTAR/DESENHAR O ACONTECIMENTO

Marinazia Cordeiro Pinto¹

RESUMO

A partir, principalmente, de ‘Memórias de Cego’ de Jacques Derrida, discorreremos, nesse artigo, sobre as implicações, para a noção de verdade, da im-possibilidade de contar um acontecimento. O desenho, a escrita ou qualquer outra forma de escritura, acontece no momento do engeuecimento. A linguagem não é uma forma de acessar um real, passível de ser representado. Nessa linha, queremos refletir também sobre a possibilidade da mentira. Para essa reflexão, trouxemos o texto de Derrida ‘A História da Mentira’, em que o autor discorre sobre mentira tradicional e mentira moderna. A partir dessa distinção, finalizamos, trazendo, no contexto de uma *tecnoperformatividade*, a questão das *fake news*.

PALAVRAS-CHAVE

Acontecimento; Linguagem; Memória; Verdade.

RÉSUMÉ

En partant principalement des ‘Mémoires d’aveugle’, de Jacques Derrida, nous traiterons dans cet article des implications, pour la notion de vérité, de l’impossibilité de raconter un événement. Le dessin, l’écriture ou toute autre forme d’écriture surviennent au moment de la cécité. Le langage n’est pas un moyen d’accéder à une réalité qui peut être représentée. Dans cette optique, nous souhaitons également réfléchir à la possibilité du mensonge. Pour cette réflexion, nous avons apporté le texte de Derrida « L’Histoire du mensonge », dans lequel l’auteur discute des mensonges traditionnels et des mensonges modernes. Partant de cette distinction, nous concluons apportant, dans le contexte de l’action technologique, à la question des *fake news*.

MOTS CLÉS

Événement; Le langage; Mémoire; Vérité.

¹ Doutora em Educação do ProPEd-UERJ, com fomento da FAPERJ e da CAPES. Linha de Pesquisa: Currículo: Sujeitos, Conhecimento e Cultura. Integrante do grupo de pesquisa Políticas de Currículo e Cultura.

Introdução

Jacques Derrida, em sua produção de quatro décadas, em muitos momentos, confrontou pressupostos da história da filosofia, tais como a proeminência da presença em detrimento da ausência, do significado em relação ao significante, da fala em relação à escrita; assim como a existência de um real a ser acessado pela linguagem e a possibilidade de que o signo linguístico possua nele mesmo um sentido. Foram esses, entre outros deslocamentos, realizados em seus estudos, que o consagraram como o filósofo da desconstrução; uma desconstrução que, segundo Rafael Haddock-Lobo (2013, p. 29), “pode ser considerada, por extensão, uma desconstrução do real”.

Em dias em que muito se discute sobre verdades e mentiras, sobre as chamadas *fake-news* em contraponto aos *fatos*, queremos refletir sobre a *verdade*, a partir de obras como ‘Memórias de Cego: o autorretrato e outras ruínas’ (2010:1990), ‘Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível’ (2012:1970-2004), ‘Uma certa possibilidade im-possível de dizer o acontecimento’ (2012:1997) e ‘História da mentira’ (1996:1995).

Na obra ‘Memórias de Cego’, os *confrontos* entre o visível e invisível, o presente e o ausente são abordados. Derrida é convidado a fazer um discurso que introduziria uma exposição homônima organizada por ele mesmo, no Museu do Louvre, entre outubro de 1990 a janeiro de 1991. Tratava-se de expor desenhos² relacionados à cegueira – desenhos de cegos, desenhos de pessoas de óculos, desenhos de pessoas com os olhos vendados, de pessoas com olhos fechados, de curas e de outros temas relacionados à visão. Seu texto e as obras que foram expostas tratavam, então, do tema da cegueira por variados ângulos.

Encontramos o tema do visível e do invisível também em seu texto ‘Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível’ (2012), principalmente na primeira parte desse livro ‘Os rastros do visível’ (p. 15-190). Nessa obra, Derrida se refere à exposição do Louvre, ‘Memórias de Cego’, com essas palavras: “A história do olho – e essa exposição era uma história do olho: imitei ou parodiei o título do texto de Bataille que os senhores conhecem bem, *História do olho* -, a história do olho, portanto, como história da visão ameaçada, exposta, perdida, é uma história de homens.” (Derrida, 2012, p. 176)

Ainda, a partir do texto ‘Uma certa possibilidade im-possível de dizer o acontecimento’ (2012), queremos pensar a *verdade* dos acontecimentos, a *verdade* do que se diz sobre os

2 “Não nos surpreendamos ao ver Rousseau classificar, então, o desenho do lado da arte e as cores do lado das ciências e do cálculo das relações. O paradoxo é aparente. Por desenho, cumpre entender condição de imitação; por cor, substância natural, cujo jogo é explicável por causas físicas e pode tornar-se objeto de uma ciência quantitativa das relações, de uma ciência do espaço e da disposição analógica dos intervalos”. (Derrida, 1973, p. 260)

acontecimentos. A nossa reflexão gira em torno da existência de uma realidade para além da linguagem, da existência de uma realidade passível de ser acessada por uma escritura.

A cegueira como condição da escritura

Em *Memórias de Cego*, Derrida inicia seu discurso de forma surpreendente, afirmando que “a operação do desenho teria qualquer coisa a ver com a cegueira” (Derrida, 2010, p. 10). Embora ele use o verbo em sua forma condicional (“teria”), ele não modaliza o enunciado com o seu característico e indecível “talvez” (*peut être*). Ele vincula o ato de desenhar à cegueira. Segue o texto e ele não retrocede. A cegueira é um pré-requisito para a ação de desenhar! (Derrida, 2010). Nesse sentido, por mais que o desenhista seja alguém que planeja, que calcula, no momento que ele traça, o desenho acontece, o desenho é um acontecimento, que, no sentido derridiano, diz respeito ao irruptivo, imprevisível, não antecipável. No momento do desenho, o desenhista é um desenhista cego, ele não ver vir; o traço na tela o surpreende, é sempre um desenho de cego. “Como se ver fosse um interdito para desenhar, como se não se desenhasse senão na condição de não se ver, como se o desenho fosse uma declaração de amor destinada ou ordenada à invisibilidade do outro. (Derrida, 2010, p. 56).”

O filósofo franco-magrebino levanta hipóteses e a primeira delas é a hipótese *abocular*. Palavra que, em seus elementos mórficos, traz um prefixo latino – *ab-* – que aponta para o sentido de afastamento, separação; podendo indicar, então, “sem os olhos”, “cego” (*ab-oculis*). A hipótese derridiana é de que o ato de desenhar, o ato de traçar implica uma não visão, um enceguecimento. “É preciso separarmo-nos para atingir na sua noite a origem cega da obra” (Derrida, 2014, p. 8-9).

A segunda hipótese, relacionada à primeira trazida por Derrida, é a da ambiguidade da expressão “desenho de cego”. Esse sintagma diria respeito, ao mesmo tempo, a desenhos de figuras de cegos (muitos quadros foram expostos com figuras de cegos) e a desenhos realizados/traçados por artistas cegos (Derrida, 2012). Se considerarmos a primeira hipótese, a de que o desenho só acontece no momento do enceguecimento, todo desenho é desenho de cego. Segundo Derrida, um desenhista quando desenha um cego “quaisquer que sejam a variedade e a complexidade da cena, está sempre desenhando a si mesmo, desenhando o que pode lhe acontecer, e, portanto, já está na dimensão alucinada do autorretrato” (Derrida, 2012, p. 174).

Derrida reforça a sua tese afirmando que, mesmo na presença de um modelo ou de um objeto ou paisagem, o que quer que seja que será desenhado, o artista não tem como olhar para o que pretende desenhar e, ao mesmo tempo, olhar para os seus traços no pro-

cesso de traçar. No momento que ele se volta para a tela, o que ele tem é memória. “Só a *ausência pura* – não a ausência disto ou daquilo – mas a ausência de tudo em que se anuncia toda presença – pode *inspirar*, ou por outras palavras *trabalhar*...” (Derrida, 2014, p. 9, grifos do autor).

É essa ausência, preconizada por Derrida, que é cantada no quadro de Jean-Baptiste Regnault, ‘Dibutade’ ou ‘A origem do desenho’³, Castelo de Versailles, - em que ela, Dibutade, conduzida por Cupido⁴, traceja com a ponta dos dedos a imagem de seu amante, agora ausente – e que traz essa ideia de memória, uma memória que se apoia em uma sombra para traçar o perfil do seu amor, amor ao amante, amor ao desenho. Nas palavras de Rousseau, citado por Derrida (1973, p. 285), “Quanto dizia a seu amante aquela que, com tanto prazer lhe traçava a sombra! Que sons teria ela empregado para traduzir esse movimento de vareta?”. A memória é tida, então, como a origem do desenho. Derrida introduz também, ao comentar os quadros de Dibutade, o movimento em que a anamnésia traz em si a própria amnésia. Ou seja, a memória pode se perder; dessa forma, perde-se a fonte do desenho, a fonte da pintura.



Jean-Baptiste Regnault, ‘Dibutade’ ou ‘A origem do desenho’, Castelo de Versailles

Ainda nessa questão da memória, podemos pensar também na memória de eventos do passado. Em alguns outros textos, dentre os quais eu aponto dois, ‘Assinatura aconte-

3 “gesto de amor, origem do desenho no amor” (DERRIDA, 2012, p. 176)

4 Texto que faz parte do livro de Derrida (2014) ‘Escritura e diferença’

cimento e contexto”⁵ e “Uma certa possibilidade im-possível de dizer o acontecimento”⁶, Derrida afirma que, em todas as vezes que um acontecimento é dito, “a técnica de dizer intervém e interpreta, seleciona, filtra e conseqüentemente faz o acontecimento” (Derrida, 2012, p. 237). Isso se dá porque o ato de interpretar está conectado, em algum sentido, ao ato de inventar, de fazer o acontecimento.

Muitas questões levantadas por Derrida podem ser evocadas ao se pensar a im-possibilidade de se contar um acontecimento, questões que também encontramos quando pensamos com ele sobre o que seria a ação de desenhar. A narrativa (e o desenho) dá forma e visibilidade a uma verdade de um acontecimento anterior e externo a ela? Ou a narrativa é configurada pelos acontecimentos? Derrida, quando questiona a possibilidade da anterioridade, propõe um movimento diferente da oposição entre evento e enredo, evento e narrativa, mundo exterior e desenho, sobre que queremos refletir no próximo ponto desse texto.

O que dizer sobre a comunicação?

Quando pensamos na reflexão que Derrida propõe em ‘Assinatura Acontecimento Contexto’ acerca da comunicação, podemos ponderar com Marcelo Moraes,

No entanto, para Derrida, a palavra *comunicação*, tal como muitas outras, em sua carga histórico-metafísica, carrega muitas questões que são completamente pertinentes para uma desconstrução da metafísica. Deste modo, ignorar as questões que suscitam um questionamento da palavra comunicação implicaria um desentendimento e poderia nos limitar nos avanços da crítica derridiana ao problema da escritura. As perguntas que surgem, muitas vezes, ao se tratar do desentendimento em relação a uma falta de comunicação ou de entendimento são: o que se quer dizer? O que significa? Questões essas de ordens metafísica e ontológica. (Moraes, 2013, p. 27)

Não queremos, então, furtar-nos de percorrer com Derrida alguns questionamentos. Tais como: Existe algo a ser transportado pela comunicação sem perder a sua essência? Qual a natureza da relação entre um enredo e um evento? A narrativa traz o evento à luz? Da mesma forma, nas artes plásticas, existe uma essência a ser transportada pelo traço do pincel? Qual a natureza da relação entre um desenho e o exterior? O desenho reflete algo do exterior nas telas? O próprio Derrida nos responde de forma incisiva.

5 Texto pronunciado por Jacques Derrida durante o seminário ‘*Dire l’événement, est-ce possible?*’, em 1º de abril de 1997, no Centro Canadense de Arquitetura. Reunido hoje no livro homônimo que reproduz três textos (dois comentados por Derrida aqui, de Soussana e de Nouss, e esse que agora se apresenta), © Editions l’Harmattan, em 2001. (N. de T.).

6 “*topus oupanion*” - última localização ou localização final.

Escrever é saber que aquilo que ainda não está produzido na letra não tem outra residência, não nos espera como *prescrição* em qualquer *topos oupanion*⁷ ou qualquer entendimento divino. O sentido deve esperar ser dito ou escrito para se habitar a si próprio e tornar-se naquilo que a diferir de si é o: sentido. (grifo do autor) (Derrida, 2014, p. 13).

Nesse caminho, Derrida confronta mais uma vez a oposição clássica entre original e cópia. Afirmamos com ele: só se fala de “original”⁸ na existência de uma cópia, tornando simultâneos original e cópia. Podemos, então, dizer que não há conteúdo sem forma e, também, que não há uma narrativa básica, não há uma essência a ser desenhada; existem inúmeras possibilidades de narrativas; resumos e paráfrases que sempre podem ser refeitos. Retomando, não se trata de uma oposição entre evento e narrativa, entre elementos da realidade e desenho; e sim de uma forma de pensar essa relação em que esses movimentos são mutuamente constitutivos. A partir das palavras de Paulo César Duque-Estrada (2020, p. 19), seria um equívoco “apoiar-se na suposta relação dicotômica, opositiva, entre *linguagem*, de um lado, e *realidade* dos fatos, de outro”.

A afirmação da inexistência de um significado essencial ou transcendental implica que o significado nunca está absolutamente presente fora de um jogo de diferenças. Implica também que todo desenho, toda a pintura se dá no momento do engeguecimento, (Nass, 2015, p. 13) seja o artista cego ou não. O desenho não tem o potencial de transportar algo do mundo real para a tela, tendo ele presente ou não aquilo que tem a pretensão de representar. Segundo Paulo César Duque-Estrada, o que Derrida sustenta é a necessidade de se manter uma vigilância permanente em relação a qualquer suposição, ou pretensão, de um significado que precedesse à referência – através de um ““significante” – a ele associada” (Duque-Estrada, 2020, p. 21).

Esse mesmo processo se dá quando alguém decide descrever um acontecimento. A ruína⁹ tem efeito desde o momento em que se pensa em descrever. Aquilo que se desenha, ou se esculpe ou se escreve está para além da percepção, estando sua *fonte* presente ou distante, no espaço e/ou no tempo. O que Derrida propõe é muito diferente do pronto, do fechado. No momento que algo é representado, não existe a possibilidade de imposição de uma verdade que corresponda a uma *fonte* a ser apreendida pela representação (Derrida, 1991). A percepção é sempre memória, o presente é inapreensível. “Na origem foi a ruína. Ela é o que primeiramente lhe acontece, à origem. Sem promessa de restauração.”

7 A noção de original, na filosofia tradicional, está ligada à noção de sagrado. (Derrida, 1996, p. 14)

8 Ruínas que é a singularidade da não inteireza que é o que sempre temos.

9 Ver sobre performatividade o texto de Derrida (1991) ‘Assinatura, acontecimento e contexto’. In: Margens da Filosofia (p. 349-373). E também no texto de Judith Butler (2000) ‘Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo’. In: O corpo educado: pedagogias da sexualidade. (p. 151-165).

(Derrida, 2010, p. 70). Ruína como a possibilidade de se manter o segredo (IDEM, p. 98). E ainda, “a percepção pertence desde a origem à recordação”. Derrida nos diz

A estampa: nascendo a arte da imitação, só pertence à obra propriamente dita o que pode ser retido na estampa, na impressão reprodutora dos traços. Se o belo nada perde em ser reproduzido, se é reconhecido em seu signo, nesse signo do signo que é uma cópia, é porque *na “primeira vez” de sua produção ele era já essência reprodutiva.* (grifo nosso) (Derrida, 1973, p. 254).

Dessa forma, pensando sobre o ato de comunicar, Derrida (1991) desconstrói o entendimento de que a comunicação possuiria a capacidade de transportar um sentido que está pronto em algum lugar. Para Derrida, a comunicação não é um veículo (Derrida, 2018). “Não há um sentido original ao qual se possa recorrer ou alcançar. Toda enunciação sobre um contexto, que busque contextualizar, é ela também contextualização” (Lopes; Castro, 2020). Sendo assim, para o filósofo, comunicação é performatividade; entendendo-se performatividade como o potencial que o enunciado tem de fazer acontecer eventos¹⁰ (Duque-Estrada, 2020).

E se tivermos testemunhas?

Alguém pode argumentar que, no caso dos *fatos* passados, é possível sim acessá-los e transportá-los, basta reunir testemunhas, pessoas que presenciaram, que vivenciaram o evento; assim como o desenhista que transporta para a tela algo ao alcance de sua visão. Esse argumento a favor de uma realidade a que se possa acessar pela linguagem ou pelo desenho é desqualificado por Derrida quando o escritor nos traz o episódio dos Evangelhos, a cura de um cego¹¹. O cego é chamado para testemunhar sobre Jesus. Toda contação é construção de acontecimentos. Não existe a possibilidade de ver e contar como uma ação direta e proporcional. Isso nos leva a concordar que a melhor testemunha será sempre um cego. Michael Nass comenta que

O cego não é mais aquele que é enganado, aquele que não vê o que os outros fazem ou veem, mas aquele que, por causa justamente de sua cegueira se torna “a melhor testemunha, uma testemunha eleita”. A cegueira ou o cegamento é, pois, a condição mesma dessa luz interior, a condição de uma conversão da vista, ou de uma conversão simplesmente. (Derrida *apud* Nass, 2015, p. 15-16)

Seguindo nesse raciocínio de que a melhor testemunha é o cego, destacamos que Derrida, em ‘Pensar em não ver’ (2012), trata da questão do perspectivismo. Sempre vemos

10 Marcos 8:22-26 – texto bíblico.

11 Fariseu - Membro de um grupo de judeus que obedecia a leis religiosas rígidas, considerados hipócritas e formalistas pelos Evangelhos.

a partir de um ponto de vista (*point de vue*) que é, ao mesmo tempo, cego e vidente. Em se tratando de perspectivismo, o que temos é uma visão seletiva dos fatos; à medida que vemos, à medida que lembramos, vemos e não vemos; excluimos dados, selecionamos, reconstruímos. É uma cegueira necessária – há “um encegucimento intrínseco ao próprio ver da vista” (Derrida, 2012, p. 73) - para que seja possível organizar a memória dos eventos.

Em ‘Memórias de Cego’, por sua vez, Derrida traz em seu discurso a noção de *aperspectiva do ato gráfico*, no sentido de que nunca se está na presença daquilo que se desenha ou se conta. No ato de desenhar ou de narrar, o que se tem é um aperspectivismo, ou seja, ou estamos antecipando ou estamos rememorando algo no momento do traço. “É preciso que o traço [*trait*] proceda da noite” (Derrida, 2010, p. 51).

Aquilo que contamos ou desenhamos, contamos ou desenhamos na cegueira que tem como guia nossos afetos, “mesmo na pintura, a representação só é viva e só nos toca se imita um objeto, e, melhor, se exprime uma paixão” (Derrida, 1973, p. 254). Trata-se da nossa memória afetiva, nosso olhar para dentro, como Derrida diz ser necessário para que os fariseus¹² conseguissem ver, “Os fariseus, estes homens da letra, são no fundo cegos. Não veem nada porque olham para fora (*au-dehors*), apenas (olham) o exterior (*dehors*). É preciso convertê-los à interioridade, é preciso virar os seus olhos para dentro” (Derrida, 1991, p. 25).

Além disso, na obra ‘O gosto do segredo’, Derrida (Derrida; Ferraris, 2006), tratando da questão do testemunho, afirma que a repetição, ao mesmo tempo em que provoca a morte do acontecimento singular, tem o efeito de autenticar o acontecimento. Nas palavras de Derrida (Derrida; Ferraris, 2006, p. 125), “quando há repetição, há possibilidade de tecnicização, portanto registro, de arquivo e de idealização”. Ou seja, a iterabilidade é ao mesmo tempo condição e ameaça à autenticidade do acontecimento. Em decorrência dessa autenticidade colocada e simultaneamente ameaçada pela repetição, a veracidade ou a mentira são im-possíveis de serem constatadas no dizer de um acontecimento. Temos, dessa forma, uma questão de fé por parte de quem recebe esse testemunho e de intencionalidade por parte de quem testemunha.

Ainda sobre a dinâmica do testemunho, Derrida (Derrida; Ferraris, 2006) destaca que, assim como o acontecimento é singular, um testemunho também se insere no rol dos eventos únicos, das coisas que estão vinculadas a um instante. O testemunho é o dizer

12 Na obra “Pensar em não ver”, Derrida faz uma ponte entre a precipitação, a queda, temor e risco no caminhar de todo cego com a queda bíblica que está relacionada ao pecado, temor e risco no caminhar de todo ser humano.

singular de um acontecimento que, por ser acontecimento, também é singular. Duplamente paradoxal, ao mesmo tempo em que o testemunho é único, insubstituível, ele precisa ser substituível para poder ser considerado autêntico. Se a testemunha em questão fosse substituída por outra, essa outra traria *o mesmo* dizer do acontecimento. Ser insubstituível e, ao mesmo tempo, precisar ser substituível é o primeiro paradoxo. Um segundo paradoxo está no fato de que o testemunho, simultaneamente, é único e precisa ser potencialmente reiterado quantas vezes for necessário para comprovar a sua autenticidade.

Por outro lado, o testemunho pode se dar sem que haja como referência um acontecimento determinado; ele pode ser dito sem que haja a ocorrência do acontecimento. Derrida leva o paradoxo do testemunho às últimas consequências quando diz que

[...] houve um testemunho porque houve um acontecimento datado. Mas o acontecimento é um não-acontecimento, é um acontecimento em que se conta que, no fundo, não aconteceu nada. [...] a narrativa pode ser considerada como a narração de um acontecimento real [...] ou como uma ficção literária. Poderá sempre dizer-se que não é verdade. [...] Não se sabe se é um testemunho ou uma ficção [...]. (Derrida; Ferraris, 2006, p. 127)

Ainda nesse pensamento, lembramos a importância das mãos que se antecipam no caminhar de um cego (Derrida, 2012). A antecipação que impede a precipitação¹³. As mãos que apalparam o nada e permitem que o cego se movimente. Olhar para o passado também é tatear, tentando fugir do abismo, mas tendo-o sempre tão perto: o abismo da fascinação pela ilusão da possibilidade de presentificação, o abismo do sonho que se mistura com uma pretensa realidade. Em analogia, o desenho, assim como a escrita, é sempre acontecimento. Por mais que estendamos os braços à frente para antecipar o que virá, sempre seremos surpreendidos. Derrida nos diz sobre o texto escrito que

[...] menos ainda se pode fazer abstração do texto escrito para precipitar-se em direção ao significado que ele *quereria dizer*, porque o significado é aqui a própria escritura. Tampouco se deve buscar uma *verdade significada* por estes escritos [...] pois se os textos por que vamos interessar-nos *querem dizer* alguma coisa, é o engajamento e a pertencença que encerram no mesmo *tecido*, no mesmo *texto*, a existência e a escritura. (Derrida, 1973, p. 184, grifo do autor)

13 “Dibutade era, diz a lenda, a filha de um oleiro coríntio que, no momento em que seu amante a deixava, em que ela não o via mais, em todo caso, em que ele desaparecia da vista dela, começava ao mesmo tempo, para conservar a memória – e é aí que tudo começa, com a memória -, a desenhar sobre um muro a silhueta dele.” (Derrida, 2012, p. 176) Tobias 11:1-15 – texto bíblico.



Quando no episódio da cura de Tobite¹⁴, retratado em muitos quadros (como o de Pierre-Paul Rubens abaixo), o filho Tobias, com as mãos guiadas pelo anjo Rafael – o invisível que foi tornado visível pelo Pai –, conduziu o procedimento que trouxe de volta a visão do pai (capaz, então, de ver o filho, objeto e promotor da visão), o anjo, ao se despedir, deixa-lhes instruções que Derrida destaca.

Ora é a partir dessa “visão” do “invisível” que, imediatamente a seguir, ele dá a ordem de escrever: é preciso *inscrever* a memória do evento para dar graças. É preciso absolver-se com palavras no pergaminho, por outras palavras, com sinais visíveis do invisível: “[...] [*é uma visão que haveis visto*], apenas vos parecia que o fazia”. (Derrida, 2010, p. 36, grifo do autor)

Ao mesmo tempo que o anjo Rafael, antes de desaparecer do meio deles, instrui a que testemunhem, que registrem tudo que ocorreu na milagrosa cura de Tobite pelo seu filho Tobias – registrar como meio de agradecer –, ele lhes dá um alerta, “eu nada comia nem bebia na realidade, apenas vos parecia que o fazia [*mas é uma visão que haveis visto*]” (DERRIDA, 2010, p. 36). Ou seja, o anjo lhes diz que “é preciso inscrever a memória”, mas também dá um alerta de que essa memória é a memória do que eles viram; mas o que eles viram não era, necessariamente, o que havia acontecido. O anjo instala aí, na própria orientação para que testemunhem, para que narrem, uma im-possibilidade de que o episódio seja contado tal qual aconteceu. O “tal qual aconteceu” já é, desde sempre, ruína, já é construído discursivamente, não existe fora da linguagem, não existe fora da representação, não existe percepção segura.

Arquivo da narrativa, história escrita *dá graças*, como o farão todos os desenhos que mergulharão na narrativa. Na descendência gráfica, do livro ao desenho, trata-se menos de dizer *o que é tal como é*, de descrever ou de constatar o que se vê (percepção ou visão) do que *observar* a lei para além da vista [...]. O que guia a ponta gráfica, a caneta, o lápis ou o escalpelo, é a *observação* respeitosa de um mandamento, o reconhecimento antes do conhecimento, a gratidão de receber antes de ver, a bênção antes do saber. (DERRIDA, 2010, p. 36, grifo do autor).

Desse testemunho im-possível, mas necessário, queremos pensar no próximo ponto sobre a existência daquilo que é testemunhado.

Existe algo para além da teia?

A im-possibilidade de narrar ou de desenhar um episódio tal qual ele se deu está na base da distinção entre Fundacionalismo e Pós-fundacionalismo. O primeiro se alicerça na crença de um fundamento, de uma causa para a existência de todas as coisas e fatos, a

14 Dicionário online de português: <https://www.dicio.com.br/crupta/>

crença em uma anterioridade. O segundo rompe com a crença em fundamentos e entende, assim como na analogia derridiana da teia que Raphael Haddock-Lobo descreve em seu texto ‘Derrida e a Oscilação do Real’,

Outra possibilidade de leitura da relação entre a aranha e a sua teia, e com a qual mais me sinto confortável e que creio ter aprendido justamente com Derrida, é a de que *se há o real, se posso chamar algo de real, isso não está nada além da teia, sendo a realidade o próprio tecer*. E se conseguimos conceber o fora da teia ou alguma realidade para além do tecer, é porque a tecelagem se estende infinitamente, para cima e para baixo, para dentro e para fora da própria teia. (Haddock-Lobo, 2013, p. 34, grifo nosso)

Sendo assim, com Derrida (1996, p. 29), “a verdade, da mesma forma que a realidade, não é um objeto dado antecipadamente, sobre o qual se trataria apenas de refletir adequadamente”, não existe um real transcendental para além da teia. A realidade é o próprio tecer, é a própria construção, é o desenho, é a narrativa. Segundo Derrida,

(...) nunca houve senão a escritura; nunca houve senão suplementos, significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia de remessas diferenciais, o “real” só sobrevivendo, só acrescentando-se ao adquirir sentido a partir de um rastro e de um apelo de suplemento etc. [...] o presente absoluto, a natureza, o que nomeiam as palavras de “mãe real”, etc., desde sempre se esquivaram, nunca existiram; que, o que abre o sentido e a linguagem é esta escritura como desapareição da presença natural (Derrida, 1973, p. 194 e 195).

Retomando, nesse momento, a história da cura de Tobite por seu filho Tobias a partir do que citamos do professor Rafael, podemos dizer mais uma vez com Derrida que

Quer se trate de escrita ou de desenho, do Livro de Tobite ou das representações que se lhe reportem, a graça do traço [*trait*] significa que na origem do *graphiein* há a dívida ou o dom mais do que a fidelidade representativa. Mais precisamente, a fidelidade da fé importa mais do que a representação que ela ordena e cujo movimento precede. E, no seu próprio movimento, a fé é cega (Derrida, 2010, p. 37).

Ou seja, a cada vez que o episódio da cura é contado ou desenhado, ele é reconstruído por meio dos traços na tela ou no livro. Na presença ou na ausência do modelo ou do objeto, no momento ou não dos eventos, desenhar ou contar é sempre uma ação da memória. Não é que a memória seja a ferramenta utilizada para se desenhar ou contar; não é que a memória conduza a ação de desenhar ou de contar; não! A memória, tal qual a teia, é a própria ação de desenhar ou de contar. A não possibilidade da visibilidade ou da presença no ato de desenhar e de contar não apenas não constitui uma impossibilidade para a obra; elas são as condições para que algo possa ser desenhado ou contado. A cegueira, a invisibilidade, a memória são imprescindíveis para a execução da obra. A memória, mesmo que

se deseje fazê-lo ou que se acredite ser possível fazê-lo, não presentifica o passado como se houvesse algo pronto *lá* nesse passado que pudesse ser trazido. Desde o início o que se tem é a ruína. A ruína não é a ação desfigurante de um evento ou de um monumento. A ruína é desde sempre, desde o começo, a experiência que se tem frente a um objeto ou no momento de um evento porque, segundo Derrida (1973, p. 194), não temos acesso à existência dita “real” a não ser no texto. Sendo assim, o que temos é “a escritura como origem da historicidade pura” (Derrida, 2014, p. 16).

Reiterando, já na Gramatologia (1973), ao apresentar a noção de Arquiescritura ou Escritura, Derrida não só liberta a escritura da linguagem linguística como também desconstrói a ideia do que ele chama de um “significado transcendental”. Nas palavras de Paulo César Duque-Estrada,

O que aqui é posto em questão é a ideia de um significado em si, independente de um sistema linguístico-conceitual em que ele se encontra, como se a linguagem, tanto falada quanto escrita, servisse apenas para expressar, transportar ou comunicar, num segundo momento, um sentido em si mesmo já previamente existente. Derrida denomina *significado transcendental* todo significado assim concebido. Isso não quer dizer que, para Derrida, não haja significado em nada do que lemos, ouvimos, escrevemos ou dizemos, mas sim que é necessário pôr sob permanente vigília crítica a suposta presença de um sentido originário, autoidêntico, intacto, homogêneo, pré-existente à sua condição de estar referido. (grifo do autor) (Duque-Estrada, 2004a, p. 18)

Na obra ‘Esporas, os estilos de Nietzsche’, Derrida é enfático quanto a não existência de um sentido que pré-exista à linguagem quando afirma que

... com a questão da produção do fazer e da maquinação, do *acontecimento* [...], tendo sido arrancada da ontologia, a propriedade ou a apropriação do próprio é precisamente nomeada como isto que não é próprio a nada, nem portanto a ninguém, não decide mais sobre a apropriação da verdade do ser, reenvia ao sem fundo do abismo da verdade como não-verdade, o desvelamento como velamento, o esclarecimento como dissimulação, a história do ser como história na qual nada, nenhum ente advém [...] a violência de um acontecimento que advém sem ser. (grifo do autor) (Derrida, 2013, p. 88).

Podemos pensar, a partir desta citação, nos paradoxos verdade/não-verdade, desvelamento/velamento, esclarecimento/dissimulação e trazer, com Rafael Haddock-Lobo (2013, p.35), a ideia de *cripta*. Rafael, caminhando em um pensamento derridiano, não se refere ao significante *cripta* no sentido de um vocábulo que se deriva da palavra grega *kryptein*, cujo uso pertence ao campo semântico de *esconder-se*¹⁵. Esse *esconder-se*, paradoxalmente, está relacionado a algo visível, já que algumas aplicações da palavra *cripta* diz respeito aos

15 Entendendo nesse par “mentira moderna” como mentira contemporânea.

locais construídos para se guardar os restos mortais de santos e mártires e que, apesar de serem galerias subterrâneas – muitas delas famosas, como a de São Pedro, em Roma –, capelas e altares foram construídos sobre esses locais. Trata-se da manutenção do binarismo velado/desvelado. No entanto, com Rafael, temos, de forma diferente, que

de modo algum o segredo derridiano pode ser compreendido como “o que se oculta”. O secreto não é o escondido, o que está por debaixo do véu, debaixo dos panos ou por detrás da teia [...] secreto é justamente o que se secreta, a secreção, o que jorra, transborda e que é, em sua abundância, enigmático em seu apresentar-se. É aquilo que Derrida chama de “críptico” [...] não algo a ser desvelado, mas uma inscrição indecifrável, marcada no tecido, na língua, na pele. (Haddock-Lobo, 2013, p.35).

Ainda pensando na questão do visível/invisível, queremos trazer novamente o episódio da cura de Tobite, cuja cegueira foi desfeita pelas mãos de seu filho Tobias sob orientação do anjo Rafael. Um episódio que poderá ser contado e desenhado infinitas vezes e, a cada vez, como todos os eventos, será reconfigurado. Isso acontece porque “a coisa mesma sempre escapa” (“*la chose même se dérobe toujours*”) (Derrida, 1994, p. 117). Não porque existiria um lugar para onde esse real pudesse escapar e, sim, porque o real seria o próprio jogo de escapar. Como já destacamos, a nossa relação com o real seria analogamente como a relação da aranha com sua teia. Não há nada para além da teia, a própria ação de tecer é a realidade (Haddock-Lobo, 2013).

E a verdade?

Considerando a não existência de um real a ser desvelado, um real que esteja escondido, queremos pensar sobre o que seria então dizer um acontecimento. Existe uma verdade do acontecimento? Derrida (2012) borra as fronteiras entre os dois sentidos de dizer; um sentido constatativo em que se diz o que se sabe, descreve-se algo ou algum evento; e outro sentido performativo em que se constrói algo ou um evento a partir do que está sendo dito (Austin, 1990). Segundo Derrida, a semântica de um dizer performativo seria “uma fala-acontecimento, um dizer-acontecimento” (Derrida, 2012, p. 236). Em outro momento, ele nos diz que “dizer o acontecimento aqui, isso seria não dizer um objeto que seria o acontecimento, mas dizer um acontecimento que o dizer produz” (Derrida, 2001, p. 248).

Derrida (2012b) segue refletindo acerca do dizer o acontecimento e destaca que a linguagem possui em sua estrutura algo de repetição, de iterabilidade e que ela traz em si certa generalização. Considerando que o dizer é sempre posterior ao acontecimento e que o acontecimento é em si mesmo único, não repetível, esse dizer constatativo nunca será confiável pela própria natureza da linguagem e também pela própria natureza do acon-

tecimento. Segundo o filósofo magrebino, mesmo que um acontecimento esteja sendo transmitido ao vivo de algum lugar, por meio da tecnologia de transmissão, esse dizer já passou por um enquadramento, por um foco que, por sua vez, não simplesmente mostra o acontecimento, ele o constrói; é um dizer que faz o acontecimento (Borradori: Derrida, 2004).

Temos nesse momento, em Derrida, um posicionamento político necessário frente à constatação da impossibilidade de se mostrar um acontecimento tal qual ele se deu em algum momento e em algum lugar. Cabe, segundo o filósofo, aos espectadores, aos leitores, aos ouvintes, diante da tentativa de se fazer entender o dizer como sendo a pura representação, o puro ato constativo, “a vigilância política que nos apela consiste evidentemente em organizar um conhecimento crítico de todos os aparelhos que pretendem *dizer* o acontecimento ali onde se *faz* o acontecimento, onde se o interpreta e onde se o produz.” (Derrida, 2012a, p. 237).

Entendemos com Derrida, nesse ponto, que dizer não é mostrar, não é descrever; dizer é fazer acontecer. Nesse sentido, tal qual o desenho, a narrativa também é cega, também se dá no *enceguecimento* daquele que conta, na medida em que sua narrativa é a própria memória, a própria recordação. Não se trata de transportar um acontecimento do passado para uma narrativa; desde o começo, a narrativa e o desenho são ruínas. Além disso, no momento que a fala produz o acontecimento *como* é recebido pelo espectador, ocorre o luto, ocorre a morte do primeiro acontecer do acontecimento. A vinda do acontecimento, por meio do dizer ou do desenhar, é simultânea à morte do acontecimento *originário*. Pensemos com Derrida,

A estampa, que copia os modelos da arte, não deixa de ser o modelo da arte. Se a origem da arte é a possibilidade da estampa, a morte da arte e a arte como morte são prescritas desde o nascimento da obra. O princípio de vida, uma vez mais, confunde-se com o princípio de morte. (Derrida, 1973, p. 254).

Como uma última reflexão nesse texto, queremos lembrar que Derrida, em sua trajetória da desconstrução, dedicou seus escritos a questionar a proeminência do linguístico, a autoridade logocêntrica. Nas palavras de Marcelo Moraes,

O império é logocêntrico e o predomínio é do *logos*. O lugar, as posições, a estrutura, o sistema, o espaço, o tempo, o sentido são dados e controlados por ele: o *Logos*. Isso de acordo com a análise crítica do filósofo Jacques Derrida em relação à história da filosofia. [...] O que é o logocentrismo? Segundo Derrida, não é apenas o que ele vai chamar de metafísica da escritura fonética, no início da *Gramatologia*. Logocentrismo, para Derrida, corresponde a uma cadeia de significações que, sempre atribuiu ao *Logos* o sentido originário da verdade. (Moraes, 2013, p. 13)

Nessa linha, quando Derrida (1973, p. 194) afirma que “não há nada fora do texto [*il n’y a pas de hors-texte*]”, ele não está se afirmando como um filósofo cujo pensamento é o pensamento da linguagem linguística. A sua obra é um tratado contra a centralidade linguística. A filosofia de Derrida se desenvolveu, desconstruindo a hierarquia clássica entre significado e significante, em que o significado teria uma proeminência em relação ao significante. Nesse movimento desconstrutor, significante e significado são simultâneos. Mais do que isso, em algum sentido, tudo o que temos são significantes que remetem a outros significantes na *construção* de sentidos que nunca se fecham (Haddock-Lobo, 2008). Os escritos derridianos, embora profundos nas análises que empreendem sobre o uso das línguas, deslocam a proeminência dada ao Logos pela Filosofia Clássica. Nesse caminho, Derrida amplia o sentido de linguagem e introduz as noções de traço, de texto e de marca. Segundo ele, “a marca, antes do mais, não é antropológica; é pré-linguística; é a possibilidade da linguagem, e está sempre presente quando há relação com uma outra coisa ou com o outro. Para isso, a marca não necessita de linguagem.” (Derrida; Ferraris, 2006, p. 130).

A perspectiva desconstrucionista de Derrida quando se refere ao logocentrismo tem a sua estratégia voltada não para o Logos em si, mas para a centralidade do Logos. Segundo Foucault (2013, p. 30), “a filosofia ocidental [...] sempre caracterizou o conhecimento pelo logocentrismo, pela semelhança, pela adequação, pela beatitude, pela unidade”. Nesse sentido, trata-se, então, da desconstrução de um entendimento ocidental desse Logos, um entendimento em que ele é revestido de autoridade – a autoridade do Logos. Nesse movimento, trata-se também da desconstrução de uma compreensão de que a fala se sobrepõe à escrita, por ser entendida como a presença, a verdade, a manifestação da alma (Moraes, 2013).

Sendo assim, quando Derrida afirma o quão paradoxais são o testemunho e a ação de dizer um acontecimento, ele está confrontando mais uma vez o império do *Logos*. São paradoxos que nos conduzem ao entendimento de que a linguagem não acessa uma realidade transcendental e única, a linguagem constrói uma realidade que pode ser a todo momento confrontada como não sendo a representação fiel de um acontecimento. Podemos afirmar, então, que, em algum sentido, contar e desenhar talvez sejam ações desconstrutoras. Nas palavras de Dirce Solis,

Desconstruir indica, também, como o quer Derrida, a impossibilidade de voltar atrás ou reconstruir de maneira idêntica à anterior. E a eficácia da desconstrução estaria exatamente no fato de haver um deslocamento sem possibilidade de retorno de modo idêntico ao ponto ou forma inicial. (Solis, 2009, p. 20-21)

Destacamos que essa im-possibilidade de apropriação de um acontecimento se dá porque “não há, é certo, evento que não seja precedido e seguido pelo seu próprio *talvez*, e que não seja tão único, singular, insubstituível quanto a decisão à qual frequentemente se o associa, nomeadamente em política” (Derrida, 2003, p. 79). Esse *talvez* tem o potencial de impedir qualquer possibilidade de nos referirmos a um determinado tempo sem que seja “duvidando da sua presença, aqui agora, e da sua singularidade indivisível” (*Idem*, p. 86). “O *talvez* é também uma forma de conectar o acontecimento simultaneamente à experiência do possível e do impossível” (Lopes, 2018, p. 111). Trata-se de aceitar que as verdades “são múltiplas, multicoloridas, contraditórias. Então, não há uma verdade em si, mas para além disso, mesmo de mim para mim, a verdade é plural” (Derrida, 2013, p. 75). E ainda, nas palavras de Alain Badiou,

Um evento é ligado à noção de *indecidível*. Tomem o enunciado: *Este evento pertence à situação*. Se os senhores pudessem, com as regras do saber estabelecido, decidir que tal enunciado é verdadeiro ou falso, o evento não seria um evento. Seria calculável a partir da situação. Nenhuma regra permite decidir que o evento é um evento. Nada permite dizer: aqui começa uma verdade. Vai precisar fazer uma *aposta*. Por isso é que uma verdade começa por um *axioma de verdade*. Começa por uma decisão. A decisão de dizer que o evento se deu. (Badiou, 1994, p. 179, grifo nosso).

Esse “axioma de verdade”, essa decisão pode ser pensada também a partir da afirmação de Foucault (2013, p. 18) de que “a própria verdade tem uma história”. A verdade não está dada, existe uma construção histórica do que seria a verdade. Nessa obra ‘A verdade e as formas jurídicas’, em que se registram as cinco palestras de Michel Foucault no Brasil, na PUC/RJ, em maio de 1973, o filósofo discorre sobre as relações de poder a que ele se refere como sendo “as condições políticas e econômicas de existência” (*Idem*, p. 34), que conduzem a construção da *verdade*. Nessa mesma obra, ele afirma que essa construção da verdade equivale a “invenções”, “fabricações” que se dão pela via das “solenidades de origem” (*Idem*, p. 25).

A desconstrução de Derrida também desloca as *verdades* quando, entre outras afirmações como a que lemos no parágrafo anterior, afirma que “não há uma verdade em si” e que a verdade é sempre plural. A mentira, por sua vez, não seria, segundo Derrida (1996), em seu texto ‘História da Mentira’, apenas o contrário da verdade. A mentira pressupõe, segundo ele, a intenção de enganar. O filósofo magrebino afirma “não se mente dizendo apenas o falso, pelo menos se é de boa fé que se crê na verdade daquilo que se pensa ou daquilo acerca do que se opina no momento” (Derrida, 1996, p. 8). Ele vai além e nos diz que inclusive é possível mentir, dizendo a *verdade*; porque é possível dizer a *verdade* com a intenção de enganar o outro. Também é possível mentir, dizendo a *verdade*, se aquele que

diz acredita que o que está dizendo é *falso*. Alguns efeitos dessas afirmações são levantados pelo próprio Derrida. Entre esses, temos que, em uma referência a Santo Agostinho, “não mente quem acredita naquilo que diz, mesmo que isto seja falso” (Derrida, 1996, p. 8). A partir desse pressuposto, Derrida pergunta “será que é possível mentir a si mesmo, será que qualquer forma de enganar a si mesmo, de usar subterfúgios para consigo merece o nome de mentira?” (Derrida, 1996, p. 8). E mais, se a mentira pressupõe a intenção de enganar, como se pode saber se o que foi dito de *falso* foi falsificado de propósito? Dessa forma, “será sempre impossível provar, em sentido estrito, que alguém mentiu, mesmo se podendo provar que não disse a verdade” (Derrida, 1996, p. 9). A mentira, então, não se estabelece em contraponto com a *verdade*. Ele afirma que “a mentira não é um fato ou um estado, é um ato intencional” (Derrida, 1996, p. 9). O contrário da mentira seria então “não a verdade nem a realidade, mas a veracidade [...], o dizer verdadeiro, o querer-dizer verdadeiro” (Derrida, 1996, p. 15).

Diante dessas afirmações, queremos pensar se o que hoje comumente chamamos de *fake news*, se a manipulação que se faz dos *fatos* está em pé de igualdade com a mentira que sempre teve seu lugar no decorrer da história tradicional da humanidade. Para pensar essa questão, podemos fazer uma referência ao que Derrida (1996, p. 12) traz, a partir de Hannah Arendt, ao que ele chama de “mentira completa e definitiva, que era desconhecida em épocas anteriores, [e que] é o perigo que nasce da manipulação moderna dos fatos”. Derrida (1996, p. 14) segue trazendo uma possível diferenciação entre a “mentira tradicional” e a “mentira moderna”¹⁶. A mentira tradicional seria aquela que está relacionada ao que se esconde, ao que intencionalmente se encobre com vistas a enganar. A mentira contemporânea, por sua vez, seria aquela que se faz valer do que é conhecido, *destruindo* esse conhecimento e substituindo por outro. A mentira contemporânea *traz à luz*, reconstruindo algo diferente. Dito de outra forma, Derrida, a partir de Hannah Arendt, estabelece a diferença entre a “mentira tradicional” como aquela que esconde e a “mentira moderna” como aquela que destrói.

Dessa forma, pode-se achar que Derrida, ao *definir* o que seria a mentira, estaria, simultaneamente, *definindo*, a verdade, a possibilidade de uma verdade singular, fixa e transcendental. No entanto, ele nos diz, nessa mesma obra, que “a verdade não é a realidade, mas antes de tudo o valor de um enunciado em conformidade com aquilo que pensamos” (Derrida, 1996, p. 18). O filósofo reconhece ser esse um “problema clássico”, mas afirma

¹⁶ “embora a origem do desenho tenha sido atribuída a uma mulher, a uma amante – uma mulher cega, logo uma mulher que não vê, que desenha na medida em que não vê -, os grandes cegos das histórias bíblicas ou da mitologia grega são sempre grandes cegos, isto é, homens. Não há, ou em todo caso isso é extremamente minoritário, grandes cegas, mulheres cegas.” (Derrida, 2012, p. 176)

que, para esse problema, “talvez seja preciso encontrar alguma especificidade histórica, política, ligada atualmente à tecnomídia” (Derrida, 1996, p. 18). Nesse ponto, podemos lembrar que todo dizer é performativo. Nas palavras de Derrida (DERRIDA, 1996, p. 21), em uma referência a Agostinho, “a dimensão performativa *faz a verdade*”. Derrida (1996, p.24) prossegue, ao pensar essas especificidades ligadas à tecnomídia, e nos traz a ideia de proporção. “Seria preciso, sem dúvida, guardar o devido sentido das proporções. Mas como calcular uma proporção quando o poder capitalístico-tecnológico da mídia [...] é capaz de produzir efeitos de verdade”, efeitos que alcançam dimensões internacionais, dimensões mundiais, por meio do que Derrida (1996, p. 25) chamou de “tecnoperformatividade da mídia”. Édouard Glissant também nos traz uma reflexão, ao tratar do que ele chamou “poetas da Relação”, a respeito da proporção que os *fatos* alcançam na contemporaneidade. Ele nos diz:

O que acontece alhures repercute imediatamente aqui. [...] hoje, o indivíduo sem ter que se deslocar, pode ser diretamente alcançado pelo alhures [...] repercussão imediata e fragmentária sobre os indivíduos. [...] Na medida que nossa consciência da Relação é total, ou seja, imediata e, no entanto, imediatamente relacionada com a totalidade realizável do mundo, nós não precisamos mais, ao evocarmos uma poética da Relação, acrescentar: relação entre o quê e o quê? (Glissant, 2021, p. 51)

A relação é de todos para todos. E, nesse movimento de relação total com os outros, “todas as expressões das humanidades abrem-se para a complexidade flutuante do mundo” (Glissant, 2021, p. 57).

Nesse contexto de “complexidades flutuantes do mundo” trazido por Glissant, não afirmamos a extinção do que Derrida denominou “mentira tradicional”, mas queremos pensar na mentira para além da intenção de esconder ou camuflar algum *fato*. Com esse propósito, no contexto da “tecnoperformatividade”, podemos refletir sobre o estranhismo *fake news*. Essa expressão pode se constituir, nessa linha de pensamento, como o que Derrida chamou de “mentira moderna”, aquela que, por meio da tecnologia – redes sociais, blogs, podcasts, ... -, em vez de esconder, *traz à luz os fatos* e os *destrói*, fazendo deles *outros fatos*, também com o intuito de enganar. Talvez possamos afirmar, a partir dessas reflexões derridianas, que, em nossos dias, não basta apenas declarar o caráter não-fundante da verdade na *apreensão dos fatos*, mas discorrer de que forma uma tecnomídia, uma tecnoperformatividade pode ter o efeito de um controle social. Por meio de algoritmos¹⁷,

17 Em linhas gerais, entendemos “algoritmo”, nesse contexto, como programas computacionais complexos que identificam o comportamento do consumidor na internet. São programas usados em computadores, *smartphones*, *tablets* com o potencial de realizar um número elevadíssimo de operações em segundos.

perfis são traçados, opiniões *impostas* e alimentadas a partir de *fatos*, muitas vezes, propositalmente, distorcidos. Nesse processo, talvez resultados de eleições sejam definidos, posicionamentos reforçados e atitudes insufladas.

Considerações finais

Quando pensamos na im-possibilidade de desenhar o acontecimento, alguém pode interrogar qual a relação entre o desenho e o acontecimento. Podemos estabelecer algumas relações. Se pensarmos, com Derrida, que acontecimento é aquilo que não vemos vir, que não tem horizonte, que está fora do nosso campo de visão, aquilo que “não é evidente, nem óbvio, não o esperamos diante do computador ou do *smartphone*” (Moraes, 2020, p. 28), e que por isso surpreende; podemos afirmar que o acontecimento acontece em meio a uma cegueira, a um enceguecimento. Se a ação de desenhar tem como prerrogativa a cegueira, se todo desenho é desenho de cego, o desenho é um acontecimento. Temos nessa conexão a primeira relação. Outra relação pode se dar no fato de que acontecimentos, tal como se deram, não podem ser narrados, nem desenhados. Como nos diz Duque-Estrada (2004b, p. 49), “esse “enquanto tal” [...] não sendo dado, não estando presente, terá sempre de ser *inventado*, ou seja, terá necessariamente de se dar pela força de um ou à luz de um *como se*”. Seja na narrativa ou no desenho, o que se tem é sempre a construção única do acontecimento. Ele é singular em si mesmo no instante em que acontece, não podendo ser apreendido pela percepção tal como se deu. E, portanto, dizer um acontecimento é um resgate impossível. No entanto, a tentativa de dizer o acontecimento produz algo também singular, também único e preso a um instante.

Certos de que muito ainda podemos trazer para esse caminho de se pensar a possibilidade im-possível de se afirmar uma verdade única e inquestionável do que quer que seja, queremos fechar propondo tal qual Alice Lopes (2015) nos propõe quando pensa a educação como um acontecimento, a educação como da ordem do incalculável, do imprevisível. Ela nos diz que, frente ao *fracasso* de todo planejamento, frente aos acontecimentos que constituem a rotina de uma aula, de uma escola; o que nos resta é um “investimento radical”. Trata-se de um investimento em que entender educação a partir dos imprevistos e entender a comunicação como um im-possível não nos faculta o não envolvimento, a irresponsabilidade, a inércia. Seria o oposto, seria planejar como nos traz as pinturas de cegos com os braços estendidos (Derrida, 2010), buscando se antecipar ao que lhes vem pela frente, mas entendendo que o que vem é sempre acontecimento, é sempre da ordem do imprevisível. Dessa forma, trata-se de uma “intervenção que nunca chegará a termo (porque não há termo a que chegar), e que, por isso, será sempre necessária” (Silva: Mace-

do, 2018, p. 180).

Em relação ao nosso tema da verdade, necessitamos também de um investimento radical na ação ativa de escutar (Moraes, 2021) as coisas do mundo. A aceitação de que os sentidos nunca serão únicos e fechados aumenta a nossa responsabilidade social e política diante do que nos chega e diante do que dizemos. Esse é o im-possível com hífen de Derrida, ao mesmo tempo que é inalcançável, é também necessário. Quando Marcelo Moraes (2020, p. 35) nos diz que “no tocante às mentiras, fábulas, ficções, simulacros, histórias mal contadas, histórias inventadas, entre tantos outros efeitos de verdade, devemos reconhecer que a história é uma história de fantasmas e de espectros”, o autor parece nos convocar a esse investimento radical que consiste em não nos acomodarmos em histórias únicas, em verdades únicas. Tudo isso nos impõe um investimento radical que se faz necessário exatamente porque reconhecemos, pela via da desconstrução, a impossibilidade de se alcançar uma verdade singular dos acontecimentos, mas, ao mesmo tempo, de também reconhecer que, na multiplicidade de verdades, aquela que se hegemoniza pelas relações de poder, é passível de ser vasculhada, perspectivada, questionada, descentrada, enfim, é passível de ser, derridianamente falando, desconstruída.

Essa possibilidade da desconstrução corresponde à possibilidade impossível de uma democracia também inalcançável a que Derrida (2009) denomina “democracia por vir”. Uma democracia que nunca se presentificará plenamente, mas que nos impõe uma responsabilidade, um compromisso político. Se entendemos uma sociedade democrática como uma sociedade justa – certos de que não há consenso em relação aos sentidos de “sociedade justa” –, é importante pensar a im-possibilidade da justiça, portanto, também, como uma “justiça por vir” (Derrida, 2018). Em um ambiente de padronização de ideias e de divulgação, com alcance nunca antes experimentado pela humanidade, de *fatos devidamente* enquadrados, a responsabilidade por uma luta anti-hegemônica talvez seja a melhor e maior contribuição que podemos dar à nossa sociedade. Uma responsabilidade pelo questionamento de *verdades*, por meio de reflexões críticas que nos movem na contramão de hegemonias e afirmações que se impõem a nós quase que, muitas vezes, nos tirando a força para esses questionamentos.

Bibliografia

AUSTIN, Jonh Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BADIOU, Alain. Verdade e Sujeito. In: **Estudos Avançados** (USP). São Paulo, Agosto de

1994. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141994000200011> . Acesso em: 05/02/2024.

- BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em Tempo de Terror**. Tradução: Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- BUTLER, Judith. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo**. In: O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Org. Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte, MG: Editora Autêntica, 2000
- DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018 (Biblioteca do pensamento moderno)
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- DERRIDA, Jacques. **Esporas. Os estilos de Nietzsche**. Tradução: Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro, NAU, 2013.
- DERRIDA, Jacques. **Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.
- DERRIDA, Jacques. Uma certa possibilidade im-possível de dizer o acontecimento. **Revista Cerrados**, v. 21, n. 33, 2012.
- DERRIDA, Jacques. **Memórias de cego: o auto-retrato e outras ruínas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **Vadios**. Tradução: Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Terra Ocre Edições, 2009.
- DERRIDA, Jacques. **Políticas da amizade**. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras Editores S.A., 2003.
- DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou A prótese da origem**. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras – Editores S.A., 2001.
- DERRIDA, Jacques. **A história da mentira**. Tradução: Jean Briant. Estudos Avançados. IEA/USP, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo. Perspectivas, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- DERRIDA, Jacques. FERRARIS, Maurizio. **O gosto do segredo**. Roma: Fim de século – Edições Sociedade Unipessoal Ltda, 2006
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Estudos ético-políticos sobre Derrida**. Rio de Janeiro: Mauad X: Editora PUC-Rio, 2020.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Derrida e a escritura. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (organizador). **Às margens. A propósito de Derrida**. Rio de Janeiro: Editora

- PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004a.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução. In: **Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida**. Org.: Paulo César Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo, Loyola, 2004b.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução: Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro, NAU, 2013.
- GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Tradução: Eduardo Jorge Oliveira; Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. Derrida e a oscilação do real. In: **Sapere Aude** – Belo Horizonte, v.4 - n.7, p.25-46 – 1º sem. 2013
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre: Editora Zouk, 2008.
- LOPES, Alice Casimiro. Sobre a decisão política em terreno indecidível. In: **Pensando a política com Derrida: responsabilidade, tradução, porvir** / Alice Casimiro Lopes, Marcos Siscar (orgs.). São Paulo: Cortez, 2018.
- LOPES, Alice Casimiro. Normatividade e intervenção política: em defesa de um investimento radical. In: Alice Casimiro Lopes; Daniel de Mendonça. (Org.). **A Teoria do Discurso de Ernesto Laclau: ensaios críticos e entrevistas**. 1ed. São Paulo: Annablume, 2015, v. 1, p. 117-147.
- LOPES, Alice. CASTRO, Bruno Fernando. “Professor, posso inventar qualquer história?: práticas de significação no currículo de História. In: **Revista Espaço do Currículo** (online), João Pessoa. V. 13, n. Especial, p. 700-710, dez. 2020.
- MORAES, Marcelo José Derzi. A escuta por vir. In: **Revista Ensaios Filosóficos**. V. 24. Departamento de Filosofia da UERJ, 2021. http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo24/00_EDICAO_COMPLETA_REVISTA_ENSAIOS_FILOSOFICOS_VOLUME_XXIV.pdf , p. 99-122.
- MORAES, Marcelo José Derzi.. **Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade**. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2020.
- MORAES, Marcelo José Derzi.. **A escritura em três tempos: Uma abordagem a partir de Jacques Derrida** (dissertação). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PPGF, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013
- NASS, Michael. A noite do desenho: fé e saber em Memórias de Cego de Jacques Derrida. Tradução e Revisão: Dirce Eleanora Solis. In: **Ensaios Filosóficos**, V. XI, Junho/2015.
- SILVA, Roberto Rafael Dias da. Os estudos curriculares e o problema do conhecimento – uma entrevista com Elizabeth Macedo. In: **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 32, n. 64, p. 157-184, jan./abr. 2018.
- SOLIS, Dirce Eleanora Nigro. **Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de jacques derrida**. Rio de Janeiro: Editora Uapê, 2009



JUEGO, TEXTO, Y DECONSTRUCCIÓN: UN ANÁLISIS DE LA FRASE “AHORA NO” EN ANTE LA LEY DE KAFKA Y LA AUSENCIA DE VOZ EN EL VIDEOJUEGO “GRIS”

Juliana Bueno Acuña¹

RESUMEN

El siguiente artículo equipara la lúdica según Platón con la ambivalencia de la literatura y los juegos derridianos, a propósito de las formas lúdicas de narración del videojuego español “Gris”. Para tal efecto, se aborda la noción de juego y de lúdica desde el diálogo *Las leyes* de Platón. Seguidamente, se analiza la especial interpretación que realiza Derrida del cuento *Ante la ley* de Frankz Kafka. Y, Por último, se analiza la narración del videojuego, haciendo hincapié en la ausencia de voz y diálogo en la historia, así como en la experiencia del jugador/lector en tanto que este condensa el cuerpo biológico y el cuerpo escritural, que abre camino a una disseminación estética en la que siempre hay vacíos por completar. Todo este recorrido se hace con el propósito de demostrar que en el videojuego “Gris” al igual que el juego de la deconstrucción no solo descentraliza la inmediatez de pensamiento del ser de lenguaje, es decir, la voz dentro de la narrativa del videojuego no cumple una función principal para la interpretación y experiencia del jugador/lector. También, en este videojuego aparece las características de lo ficcional y lo ambivalente de la literatura en la medida en que no persiste una narrativa autoritaria, sino que el jugador/lector se sumerge en un viaje de descubrimiento (de sí y de la protagonista), a partir de los colores y sonidos musicales que complementan sus interpretaciones.

PALABRAS CLAVE

Juego; Texto; Literatura; Deconstrucción; Narración; Videojuego.

ABSTRACT

The following article equates the ludic according to Plato with the ambivalence of literature and Derridian games, regarding the ludic forms of narration of the Spanish video game “Gris”. For this purpose, the notions of game and ludics are addressed from Plato’s dialogue *Laws*. Next, I will analyze the special interpretation that Derrida makes of the story *Before the Law* by Frankz Kafka. Finally, the narration of the video game is analyzed, emphasizing the absence of voice and dialogue in the story, as well as the experience of the player/reader as it condenses the biological body and the scriptural body, which opens the way to an aesthetic dissemination in which there are always gaps to be filled.

¹ Filósofa de la Universidad Industrial de Santander, Colombia. Magister en Filosofía de la Universidad Federal de Uberlândia, Brasil. Doctoranda en Estudios Interdisciplinarios sobre pensamiento, cultura y sociedad, de la Universidad de Valparaíso, Chile. Becaria de la Agencia Nacional de Investigación (ANID). E-mail: jbuenoacuna@gmail.com.

This entire journey is done with the purpose of demonstrating that in the video game “Gris”, like the game of deconstruction, it not only decentralizes the immediacy of thought of the being of language, that is, the voice within the narrative of the videogame does not comply a primary function for the player/reader’s interpretation and experience. Also, in this video game the characteristics of the fictional and ambivalent of literature appear to the extent that an authoritarian narrative does not persist, but rather the player/reader immerses himself in a journey of discovery (of himself and the protagonist), to base on the colors and musical sounds that complement their interpretations.

KEYWORDS

Game; Text; Literature; Deconstruction; Narration; Videogame.

Introducción

El siguiente artículo se realizó durante el primer año de estudios del doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad. Texto que tiene como origen plantear un diálogo y cruce entre las disciplinas: filosofía, literatura e industria de los videojuegos. Por ello, el presente texto tiene como objetivo equiparar la lúdica platónica con la ambivalencia y los juegos de la literatura en J. Derrida, a propósito de las formas lúdicas de narración presentes en el videojuego “Gris”. Entonces, la importancia del tema de los videojuegos se entrecruza con los dispositivos electrónicos que superan el hipertexto, sin embargo, este trabajo se presenta como un texto que se narra en voces fragmentadas, que imitan los niveles progresivos de los videojuegos y así, el texto que a continuación nace entre títulos, subtítulos y citas, se haya vinculado a otros trazos o restos literarios, filosóficos y ludólogos.

Ahora bien, las propiedades literarias en la filosofía de Jacques Derrida son un complemento para la estrategia deconstructiva, dado que ella opera en los textos sin importar la clasificación de los géneros discursivos. Además, la literatura asume la existencia de la escritura, ella es un estilo de escritura que disemina los lugares comúnmente asignados por la lógica de la metafísica de la presencia, por tanto, la literatura tiene el “derecho a decirlo todo” y con ello, abriendo camino para el acontecer de la justicia. Según el autor la literatura es la apertura de infinitas re-interpretaciones, ella configura “otros modos” de percibir y entender la realidad diversa de los históricamente marginados. En este sentido, se aborda la noción de juego y de lúdica desde el diálogo *Las leyes* de Platón. Seguidamente, se analiza la especial interpretación que realiza Derrida del cuento *Ante la ley* de Frankz Kafka. Y, Por último, se analiza la narración del videojuego, haciendo hincapié en la ausencia de voz y diálogo en la historia, así como en la experiencia del jugador/lector en tanto que este condensa el cuerpo bilógico y el cuerpo escritural, que abre camino a una diseminación estética en la que siempre hay vacíos por completar. Pues, las narrativas que habitan en los

cuerpos de las bellas artes (poesía, literatura y cine) y las artes escénicas (teatro), se han trasladado a la industria de los videojuegos tras el desarrollo cibernético y tecnológico de la contemporaneidad. Específicamente, este trabajo se divide en cuatro partes: 1. El juego y las leyes en Platón. 2. El carácter ficcional y ambivalente de la literatura. 3. Gris: una narrativa estética de los colores. 4. El juego y el nivel final del juego de la deconstrucción y del videojuego “Gris”.

Este trabajo busca demostrar que en el videojuego “Gris” al igual que el juego de la deconstrucción descentraliza la inmediatez del pensamiento, es decir, la voz y el diálogo dentro de la narrativa del videojuego no cumple una función principal para la interpretación y experiencia del jugador/lector. Puesto que, a lo largo del videojuego no se expresa una narrativa clara y autoritaria. Aunque, para algunos jugadores persiste la sensación de frustración al no ser ellos los respetados lectores que autorizan y descifran brevemente el sentido último de los personajes del videojuego, mientras que para otros jugadores, existe la posibilidad de la libre interpretación, en la que con el movimiento de sus dedos en la consola y la continuidad en los niveles del videojuego, van apareciendo ante sus ojos figuras/huellas y sobre todo, gamas de colores que intensifican y diversifican la historia que crece en sus mentes, es decir, en el videojuego Gris el jugador se sumerge en un viaje de descubrimiento (de sí y de la protagonista), a partir de los colores y sonidos musicales que complementan sus interpretaciones.

El juego y las leyes en Platón

Platón en el diálogo *Leyes*, con el propósito de demostrar como el Estado ideal puede ser llevado a cabo, da apertura a la disertación sobre las leyes. En este diálogo participan Migilo, Clinias y un ciudadano que tal vez pueda ser el mismo Platón; estos emprenden un viaje y una conversación en la que analizan el origen y el carácter de la legislación de Creta, proponen como estimación principal que el objeto de las leyes deban no solo desplegar en el Estado una parte de la virtud, sino despertar en el ciudadano todas las demás virtudes. Siendo presente la figura del estado omnipotente que permite desarrollar en los ciudadanos las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) y por esto, el filósofo griego propone un proceso en el que los ciudadanos y los legisladores deben acudir para mantener a la República como Estado ideal.

Al sugerir que se necesitan aquellas virtudes para el surgimiento del Estado ideal, igualmente se analizan aspectos fundamentales para la existencia armoniosa del hombre, es decir, los ciudadanos necesitan educarse. Entonces, la dimensión educativa lleva a Platón a asociar las leyes y el juego, dado que con estas actividades los ciudadanos ensayan

momentos por venir para la vida en la República. Así que, el acercamiento de los niños a los juegos es crucial. Sin embargo, el juego es visto de manera ingenua, porque se asume como una actividad apartada de la realidad, cuando en últimas, por medio de él se puede evidenciar lo verosímil y lo imitativo de la cosa misma. Por tanto, el juego le da otra significación al mundo, sugiriendo también jerarquías y estructuras que enseñan normas para un proceder en la vida próxima.

Digo, y sostengo que el hombre que ha de ser bueno en cualquier cosa debe ejercitarla directamente desde la infancia, jugando y actuando seriamente en cada una de las cosas convenientes al asunto. Por ejemplo, el que va ser un buen labrador o un buen arquitecto: uno debe jugar construyendo alguna de las viviendas que hacen los niños, el otro, por su parte, debe jugar a labrar. El que los cría, debe proveer a cada uno de pequeños instrumentos, copias de los verdaderos –y, en especial, deben aprender todo cuanto sea necesario saber previamente, como, por ejemplo, en el caso del carpintero a medir y calcular y en el del guerrero a montar a caballo, jugando, o al hacer otra cosa semejante-, y debe intentar volver los placeres y deseos de los niños a través de juegos hacia la meta que ellos alcanzaran cuando hayan madurado. En resumen, decimos que la educación es la crianza correcta que conducirá en mayor medida al alma del que juega al amor de aquello en lo que, una vez hecho hombre, el mismo deberá ser perfecto en la especificidad de las cosas. (Platón, 1999, p.228).

El juego para Platón no representa únicamente un estado temporal de entretenimiento, sino que envuelve una serie de elementos que exhiben una forma de plantear la futura realidad del ciudadano y del Estado.

Vemos que, por un lado, el juego muestra otras dinámicas en las que se construyen elementos sociales que jerarquizan las relaciones humanas. Asimismo, el movimiento del cuerpo evidencia la dinámica epistemológica entre el objeto y el sujeto al encontrar una conexión ética y estética entre el placer y la plenitud que puede producir fugazmente esta relación dicotómica. El juego en medio de las oposiciones conceptuales educa, e instaura en los seres humanos elementos que constituyen la forma de pensar el mundo.

Pero también por otro lado, el juego constituye el universo del lenguaje, dado que este tiene un gran poder en el lenguaje y, por tanto, en la dialéctica platónica. Puesto que, a partir de los diálogos se puede encontrar que el juego y la actitud seria en filosofía no son necesariamente opuestos. Sócrates, el hombre que nunca escribió es el ejemplo de dialéctica, de la seriedad en el juego.

Como expresa Eufrasio Guzmán en su texto: “El juego y lo serio en los diálogos de Platón” “El juego en el lenguaje supone la posibilidad doble; por una parte, dejarse ser como mero juego o buscar la tensión inherente a la aceptación de la regulación que proviene de la inteligencia de la “cosa toda”, como un orden preeminente. Si el juego puede

tener un despliegue serio en la actividad filosófica lo tiene desde la aceptación de esta regulación.” (Guzmán, 1990, p.29).

La risa, la simulación y el juego por el juego distancian de la responsabilidad del que hacer filosófico, siendo importante una posición tomada frente a toda la gama de las actitudes posibles. Con este planteamiento platónico, damos cuenta que el juego y la seriedad van al vaivén de las ninfas que acercan y distancian a los hombres de la claridad de sus posibilidades. Entonces, la búsqueda de la verdad y el movimiento del pensamiento requiere una actitud seria frente al juego. Así como el mito, el juego se haya dentro de un espacio de verosimilitud que abre camino hacia la comprensión de nuevos temas, y conceptos. Lo cual significa, que el juego es necesario para el esclarecimiento de nuevos conocimientos. Y, además, el juego en el lenguaje da vida a figuras paradójicas y enigmáticas, que comúnmente permanecen en la ficción literaria.

El carácter ficcional y ambivalente de la literatura

a. La circuncisión del cuerpo escritural y el cuerpo biológico

El problema indecible del estilo de Kafka inicia con su propio nacimiento. Un encuentro entre su vida y su escritura, encuentro que afirma el género autobiográfico y, asimismo, se capta la semejanza entre el autor y los personajes de sus creaciones literarias. El primer Kafka, hombre en el mundo antes de la primera guerra mundial, antes del conflicto que cambiaría radicalmente varios estados europeos. Como bien es sabido, nació en Praga en 1883, y aunque hablaba checo por influencia de su familia paterna, nunca escribió en este idioma y con lo cual no encajaría considerarlo checo, perteneciente a la actual República Checa, pues en aquella época Praga la hoy capital de Checa le pertenecía al imperio austrohúngaro, entonces, en su vida entera fue ciudadano austriaco e inclusive todas sus obras fueron escritas en alemán, pero esto no lo hacía ser alemán. Kafka fue un judío no practicante que vivió el antisemitismo de la época, un hombre preocupado por el cristianismo que leyó a Pascal y Soren Kierkegaard, sobre todo, este último le dio lucidez sobre el pecado original y la gracia divina. Siendo así ¿A dónde pertenecía Kafka? Si en él se esparcía y se entremezclaban diversas culturas, idiomas y formas de existir. Porque no fue solamente su identidad de existencia con relación a un territorio, sino que su carácter polisémico y ambivalente se diseminó hacia toda responsabilidad ante las leyes del gobierno y leyes divinas. En Kafka se condensa la idea de circunscripción derridiana: *La circuncisión sigue siendo el hilo que me hace escribir*. Le da movimiento al objeto puntiagudo desde sus vivencias más íntimas, en el que se conjuga su vida y pensamiento sin temor alguno, reflejando una

escritura del cuerpo que confiesa sin inclinación a la verdad.

b. De cara a la ley y con pupilas en el representante que retrasa con la voz el acceso

En el relato *Ante la ley* aparecen dos personajes sin nombres propios: el hombre campesino y el guardián, al que Kafka le otorga unas características peculiares, haciendo énfasis sobre todo en la forma puntiaguda de su nariz y en su abundante barba de tártaro. Siendo este último, el hombre que representa a la ley y por ende emite los enunciados con poder al hombre que desea entrar en la misma. Puesto que “(...) la ley ha de ser accesible siempre y a todos (...)” (Kafka, 2020, p.5). Sin embargo, este acceso universal pareciera que no fuese dado para este campesino en el momento en que el guardián dice: “es posible” “pero ahora no”. La respuesta de este personaje que representa a la ley le hace pensar a Derrida que el acceso a la ley para el campesino no está prohibido, o su permiso “se rechazó en apariencia” y tan solo fue atrasado. El discurso del guardián paraliza e interrumpe los pasos, las palabras del representante imposibilita la entrada a la puerta que conduce a otras puertas que tal vez llevan a la ley. Entonces “¿decide renunciar a entrar después de que parecía decidido a entrar? En absoluto. Decide no decidir todavía, decide no decidirse, se decide a no decidir, aplaza, retrasa, esperando” (Derrida, 2011, p.42).

El campesino se halla de cara a la ley, preparado para tener acceso a ella, mientras que el guardián está de espalda a la ley. Los dos personajes de este relato se hallan ante la ley, pero se anteponen, pues el campesino que está de frente está interesado en la ley, no quiere quedarse en la situación del guardián que ejerce la distancia y no busca que la ley sea presentada. El hombre campesino desea cruzar la puerta y ver la ley, pero no se sabe si ella es un objeto o un sujeto, porque a pesar de que la ley se presenta bajo el género femenino, la ley no es una mujer. Dado que, los hombres siempre comparecen ante los representantes de la ley “(...) la ley en persona, si así puede decirse, nunca está presente, aunque “ante la ley” parezca significar “en presencia de la ley”. (Derrida, 2011, p.49).

La espera del permiso

El campesino tiene la posibilidad de cruzar aquella puerta abierta, que lleva a más puertas protegidas por más hombres guardianes, hombres con mayor poder que el guardián que se haya frente a él, aun así, decide obtener el permiso de entrada. A pesar de que la puerta que marca el límite está abierta y el guardián no se interpone con fuerza bruta, se cruza ante él “la espera del permiso” que siempre va a estar atrasado por el “ahora no”, un permiso diferido, “indefinidamente diferido”. Esperando un permiso que no se le había

negado, sino tan solo se ha aplazado. La puerta está abierta, sin embargo, no puede pasar, se decide a no decidir porque solo espera, una espera exhaustiva que acaba con su vida mientras observa al guardián y las pulgas que se encuentran en su saco, siendo este hombre de gran barba también observador, pues vigila la puerta.

La ley está a distancia

La ley no está ausente, la ley obliga a los hombres a que la desconozcan y solo deben relacionarse con sus representantes, empero, no se puede juzgar sin ley alguna, es necesaria para aplicar la justicia, como lo afirma el cura en su conversación con K en la catedral: “(...) o homem é realmente livre, pode ir aonde quiser, a única coisa que lhe proibem é de entrar na lei e, ademais, existe somente um homem que o impede de fazê-lo: o porteiro (...) A mentira transformada na regra do mundo.” (Kafka, 2017, p. 263).

La ley está a distancia y el hombre solo ve la representación de la ley, y en este caso, el campesino ve “al que da la espalda”. El hombre no llega a la ley porque cuando intenta relacionarse conforme a los preceptos del respeto, se interrumpe o se prohíbe la relación. Los dos personajes están a distancia de la ley, puesto que el guardián es el último y el menos poderoso en la jerarquía de los representantes de la ley, pero asimismo es el primero en ver al campesino.

La deconstrucción de la ley

Derrida se apoya en este cuento kafkiano para deconstruir el concepto de ley, que arriba a una relación entre la literatura y el derecho, que descentraliza el problema de los límites, luego que con el origen de la ley nace la ficción, esto no significa que la ficción se deriva de la ley, sino que ley y ficción comparten condiciones de posibilidad. De forma que el retraso infinito de la ley en el cuento de Kafka es lo ficcional de la literatura.

Ciertamente, la personalidad jurídica del texto pide señalar y mantener una diferencia entre el autor y los personajes del relato, porque la palabra “autor” designa en la mayoría de los casos un nombre propio (Franz Kafka) reconocido bajo la autoridad del estado, mientras que los personajes son solo ficción y creación de la imaginación (guardián- campesino). También, exige asumir el tipo de texto; el género para posteriormente identificar su estructura y confirmar si cumple con la relación literaria. Sin embargo, *Ante la ley* es un relato (*récit*- relato en francés) que desborda la ley del nombre y disemina el control de la ley.

La literatura ante su ley, la que justamente se desconoce en el cuento, es la que afirma su existencia pues la ley se originó junto a la literatura. Lo que Derrida denomina como “el fundamento místico de la autoridad”, es decir, un elemento ficcional de la ley y en la

literatura (fábula). Aunque, la literatura se someta a ciertas leyes, ella trastoca y pone en juego la ley ¿solo el autor es personaje cuando escribe su autobiografía? No, puesto que cuando el autor aparece en escenas como personaje se confunden las líneas, la claridad de los valores desaparece y desarticulan las oposiciones (realidad/ficción) sin querer anular las diferencias del otro, la diferencia postergada en los consensos de la tradición.

La literatura desdibuja la diferencia en singular que ampara tiranías en la medida en que rechaza las diferencias de los otros. Lo ficcional en la literatura nos hace caer en cuenta de la complejidad de lo real, porque contiene una capacidad voraz de hacer sucumbir al lector sus ideas convencionales de explicar su relación con el mundo. Siendo una oportunidad de otras formas, una apertura de reflexión acerca de la incapacidad humana de comprender la suma y diversa realidad. Los cuentos dibujan aporías, no cierran la puerta, por el contrario, interrumpen e incomodan la linealidad del camino para cruzar una diseminación insaciable, pues siempre hay vacíos por completar y nuevos espacios a dimensionar.

Por otro lado, la filosofía es una guardiana de la ley moral (razón práctica) y el respeto a la ley en general. Por ejemplo, *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí* y el “como si” del imperativo categórico kantiano, que insiste en: “Actúa como si la máxima de tu acción tuviese que convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza” (Kant, 1998, p.52). Son razonamientos que circundan la consciencia trascendental del individuo, la consciencia como movimiento de elevación que en tal sentido se distancia y rechaza lo lúgubre de la condición humana, las circunstancias del mundo sensible que avivan la animalidad. No obstante, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant, se recurre a un sujeto moral imaginario, que se evidencia en el uso del “como si” del imperativo categórico.

Entonces, según la visión de Derrida la ley moral y la literatura coinciden en sus condiciones de posibilidad y por ende el relato y la ley advienen juntos. Aunque, la instancia de la ley parece excluir toda historicidad y narratividad empírica, en el momento en que su racionalidad parece extraña a toda ficción y a toda imaginación, la instancia de la ley todavía parece ofrecer a priori su hospitalidad a estos parásitos (...) Resulta difícil decir si el relato de Kafka propone una potente elipse filosófica o si la razón pura práctica guarda en sí algo de lo fantástico o de la ficción narrativa. (Derrida, 2011, p 36).

Por eso, la literatura se halla en los dos lados de la línea divisoria que marca la ley, o sea, ella está fuera de la ley y antes de la ley. La ley es hospitalaria con la ficción, lo cual hace que la historia de la literatura y la historia del derecho se entrecruzan, pues la ley siempre está escrita y el cuerpo del texto está ante la ley.

La ausencia de figuras estables y lugares definidos de la ley como de la literatura dan apertura a “un poder de producir performativamente los enunciados de la ley, de la ley que

puede ser la literatura y no solamente de la ley a la cual ella se somete... la literatura hace la ley, ella surge en ese lugar donde la ley se hace.” (Altamirano, 2013, p. 7). La ley se haya oculta, no hay una identificación clara y concisa de la misma, es “un acontecimiento que llega a no llegar”. Algo semejante ocurre con la literatura, solo que ella no está oculta, pero sí posee una “poderosa elipsis” que combina y desarticula las inscripciones categoriales y, por ende, perturba la identidad tranquilizadora del sistema referencial, ella juega con las partes del cuerpo textual y no asume nombres propios.

El juego de reenvíos

El *logos* sin la exterioridad o ausencia se desploma. Esto confirma que la racionalidad del padre *logos*, simula exclusión hacia lo femenino, es decir, la escritura, y la literatura—una forma de escritura ficcional—pero en realidad existe una filiación entre estos opuestos – masculino y femenino — puesto que *el significante del significante* “(...) se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la apertura del juego.” (Derrida, 1971, p.12.). Así que, la escritura es la presencia durante la ausencia de la voz, y la ley moral comparte condiciones de posibilidad con la literatura, *aparecen juntos, y se ven convocados el uno ante la otra*. Iniciando un juego de reenvíos que borra los límites y desdibuja los significados tranquilizadores que son privilegiados en la estructura de la metafísica de la presencia.

Gris: una narrativa estética de los colores

“Gris” es un videojuego que fue lanzado al mercado en el año del 2018 por el equipo de trabajo español denominado “Nómada Studio”. En un principio no hay un nombre propio en el título del videojuego, tan solo aparece un color. De ahí, que sea un videojuego visualmente atractivo, que atrapa con la belleza y sensibilidad de su protagonista (gris). En el inicio del primer nivel del videojuego había voz, pero fue postergada por las tintas y fragmentos de acuarelas que crecen en el transcurrir de esta historia. Conjuntamente, en medio de los colores aparece la ambivalencia de la literatura representada en los compases musicales que tienen como propósito complementar las interpretaciones de los jugadores/lectores. Es decir, este carácter polisémico hace que el sentido final de la historia varíe conforme a sus jugadores/lectores.

Por consiguiente, el trabajo artístico y musical de este videojuego simula la realidad y complejiza el dolor y las palabras (el ser de lenguaje) que fueron postergadas y ahora han

sido olvidadas. Ya no se recuerda con la voz, con las historias de tradición oral, sino con el pigmento del color y la fuerza de las manos de los jugadores/lectores en un dispositivo tecnológico como la consola de video o el teclado del computador. A pesar de que haya ausencia de la voz, y del diálogo en la historia, persiste un diseño sonoro que se integra en la narración, que nace y crece mediante el color.

En este sentido, la voz o los monólogos no son centrales en “Gris”, más bien las miradas y los colores se funden espontáneamente para ir a lo profundo, a la arquitectura psíquica del personaje. Entonces, aquí la ausencia de la voz representa la descentralización del *Logos*, y, por tanto, de la estructura imperante de la metafísica de la presencia que denuncia Derrida en *De La Gramatología*. Simultáneamente, en este videojuego no hay un representante que retrase el acceso a la ley con la voz. Pero, tampoco hay una cara fija de la ley, pues continuar en el videojuego de plataforma y de progresión sencilla de niveles, permite entender que es un juego meramente contemplativo que aviva la libertad y con ello, la ambivalencia de la literatura. Cada una de las etapas del videojuego corresponde a un color (rojo, verde, azul y amarillo), que sumerge empáticamente a los jugadores/lectores en circunstancias físicas y de estados mentales en las que se encuentra la protagonista. Como dice Rubio:

En Gris, el modelo se constituye visualmente a través de ciertos colores, que representan el estado de ánimo de la protagonista. Entre cada fase/color existen elementos recurrentes que indican esa transición entre mundos. Por un lado, el cambio de color se produce cada vez que Gris llega hasta la estatua del inicio, que en cada encuentro la vemos más recompuesta. A la vez, es acompañada del motivo que cantaba Gris a capela en el inicio cinemático del juego. Cada nueva versión del motivo va añadiendo instrumentos, indicando así que cada vez estamos más cerca de la meta. (Rubio, 2020, p. 35).

Todo el movimiento hecho desierto, bosque, laberintos de agua, aves, figuras, y todas las demás manchas oscuras, que colectivamente, una tras otra, con el vaivén de la cámara nos comunica lo que necesitamos ante nuestros ojos. Este movimiento anuncia lo que buscamos con nuestras mentes adheridas al dolor o la superación. Así que, esta experiencia del jugador/lector a través de las gamas de colores, y huellas diseminadas, encarna un cuerpo escritural en movimiento en el que un camino por sí mismo no comunica algo, se requiere del cuadro completo, es decir, la conjunción de los espacios, las características y los objetos en pantalla, construyen la interpretación en las mentes de los jugadores. Sale en pantalla escenarios cambiantes que le dan vida al videojuego y al mismo tiempo, inaugura la diseminación estética en la que siempre hay vacíos por llenar.

Bajo esta lógica, la experiencia del jugador representa la condensación del cuerpo escritural y del cuerpo biológico que desestabiliza la identidad tranquilizadora del sistema

referencial, es decir, no solo juega con “Gris” también juega con las partes del cuerpo escritural. En últimas, se trata de una historia sin diálogo, en la que el sentido final no pertenece al creador de la narrativa, sino que son los colores y el sonido musical junto con las subjetividades sensibles de los jugadores, los encargados de completar o descifrar el desenlace de los estados emocionales de gris. Paulatinamente, conforme los retos y saltos desbloqueados el jugador/lector descubre capas, y capas de explosión visual, hasta caer desmesuradamente en el silencio y quizás llanto que transmite la interacción con el videojuego.

El juego y el nivel final del juego de la deconstrucción y del videojuego “gris”.

Platón no solamente reduce el juego a un momento de la infancia, pues el juego también es importante para los ciudadanos que aun ignoran conocimientos y experiencias para el bien común. Por lo que a través del juego se replican estrategias o métodos útiles para la existencia, por ejemplo, ganar guerras. La *mimesis* y el ejercicio de los ciudadanos no se distancian de la seriedad por querer buscar en el juego otras estructuras para sus pensamientos. “digo que en todas las ciudades todos ignoran que, en lo que concierne a la legislación, los juegos son lo que tiene más poder para que las leyes promulgadas sean estables o no.” El ateniense, Leyes VII 797^a. Finalmente, la armonía que desde niño el ciudadano contempla y aprende con el ejercicio del juego, lo prepara o lo ayuda a formarse ante los preceptos de la ley que ejerce el estado y que categoriza a sus ciudadanos como educados, en tanto que estos entienden desde sus primeros años de vida obligaciones o responsabilidades morales con su comunidad.

Por su parte en el ensayo filosófico, los textos son susceptibles de trastocamientos y continuas interpretaciones, porque la diseminación no vuelve al “en sí mismo” que se apropia del objeto. El juego de la diseminación textual no concebía algo firme a lo que aferrarse, sino que soporta la constante contradicción. Derrida con su escritura algunas veces filosófica y otras veces literaria, vigila y atraviesa lo que se protege detrás de los velos. La frase “ahora no” que sale de la boca del representante, retrasó e imposibilitó el acceso del campesino a la ley. El relato versa sobre la ausencia de la ley, el retraso de la ley que muestra a “un guardián que nada guarda”. Tras la misteriosa figura de la ley, solo decanta el sentimiento de impotencia del campesino, energía mental que poco a poco sucumbía con el acontecer de la muerte. Mientras que, el primer-último hombre del cuento (el guardián) anunciaba cerrar la puerta. Triste escena que confirma que la ley es inalcanzable, e igualmente ratifica la sensación de imposibilidad que permanece en la escritura de Kafka. Cuento sobre la imposibilidad de una identidad fija de la ley, es decir, Derrida en su análisis

señala la narración ficcional que hay detrás del origen de toda ley, pues la literatura y la ley comparten filiación porque cuando surge la una acontece lo otro, haciendo que ley se retarde infinitamente, aun cuando ella establece identidades, normas y leyes.

En cuanto, “gris” es un videojuego que al igual que el juego de la deconstrucción descentraliza la jerarquización entre los dos modos de comunicación: la voz y la escritura. Posterga la inmediatez del pensamiento, pues en el inicio del primer nivel del videojuego había voz, pero fue postergada por las tintas y fragmentos de acuarelas que crecen en el transcurrir de esta historia. Entonces, el código cromático al igual que la huella del universo derridiano, permite entender que el rol del jugador/lector representa la condensación de un cuerpo biológico y un cuerpo escritura, que juega a la diseminación textual, es decir, “gris” color y nombre propio, es una diseminación estética en la que hay vacíos por llenar. Y las luces de colores en los ojos del jugador/lector hace que sea un agente que multiplica la historia con imágenes y silencios antes borrados.

Para muchos, “gris” es un videojuego psicológico entre puntos que dibujan puentes, planetas, figuras geométricas, molinos y sonidos del órgano, en el que el personaje no muere y, por ende, el jugador no pierde. No obstante, para otros es un videojuego intenso que permite que nuevas generaciones, es decir, jugadores jóvenes junto al personaje y al hielo de la historia, descubran mundos, colores y arte en una misma pantalla que antes pertenecían de forma estatizada a las bellas artes. En definitiva, este videojuego es un juego de reenvíos que no concibe un sentido final de la historia y, por tanto, siempre son posibles las distintas maneras de explicar la relación del jugador/lector con el mundo.

Bibliografía

- ALTAMIRANO, Manuel. **Justicia y Derecho en El Proceso de Kafka**. Una lectura derridiana sobre la literatura, la ley y el origen. 2013.
- DERRIDA, Jacques. **Prejuzgados, ante la ley**. Avarigani. 2011.
- DERRIDA, Jacques. **De la Gramatología**. Buenos Aires: Siglo XXI. 2005.
- DERRIDA, Jacques. **La diseminación (Vol. 5)**. Editorial Fundamentos, 1975.
- MESA, Eufasio Guzmán. **El juego y lo serio en los diálogos de Platón**. 1990.
- KAFKA, Franz. **Ante la ley**. Greenbooks editores. 2020.
- KAFKA, Franz. **O processo**. Novo século. 2017.
- PLATÓN, Aristocles. **Diálogo Leyes**. Madrid, España, Editorial Gredos. 1999.
-

- PÉREZ LATORRE, Óliver, et al. **Análisis de la significación del videojuego.** Fundamentos teóricos del juego, el mundo narrativo y la enunciación interactiva como perspectivas de estudio del discurso. Universitat Pompeu Fabra, 2010.
- RUBIO, Alba Montoya. *Arte y narrativa: la música y los colores en el videojuego de 'Gris'*. **Journal of Sound, Silence, Image and Technology**, n° 3, p. 26-42, 2020.



UMA NOTA PARA ALGUM VESTÍGIO DA ESCRITURA

Lucas Roberto¹

RESUMO

Quando uma escritura começa, se começa, põe-se à beira de um grande risco. Esse risco representa, por um lado, a possibilidade da indeterminação de sua intenção originária e interior, isto é, de sua força auto-fundante que tenta, a todo custo, resistir às forças de suas proliferações e, por outro lado, diretamente ligado ao pulsar dessa inevitável disseminação, representa o vazio que constitui o lançamento à sorte de sua posição. Representa, com isso, o risco de tornar-se corruptível e incalculável, de modo que os limites entre início, meio e fim estejam constantemente embaçados, pouco delimitados e sua reprodução fuja do controle de uma significação primeira e absoluta. Uma escritura, então, além de arriscar-se pelo erro, pela rasura, pela falta, pela indeterminação, pelo abismo de sua promessa, também assume o constante risco que a cerca e que a forma. É assumindo esse risco que, pelo desvio de uma questão, pretendo tatear algum vestígio para o que resta de indecível à noção de escritura às sombras do pensamento de Jacques Derrida.

PALAVRAS-CHAVE

Escritura; Différance; Rastro; Jacques Derrida

RESUMÉ

Lorsqu'une écriture commence, si elle commence, elle se trouve au bord d'un grand risque. Ce risque représente, d'une part, la possibilité de l'indétermination de son intention originelle et intérieure, c'est-à-dire de sa force auto-fondatrice qui tente à tout prix de résister aux forces de ses proliférations et, d'autre part, directement lié à la pulsation de cette dissémination inévitable, il représente le vide qui constitue la mise à l'écart de sa position. Elle représente donc le risque de devenir corruptible et incalculable, de sorte que les frontières entre le début, le milieu et la fin sont constamment floues, mal délimitées et que sa reproduction échappe au contrôle d'un sens premier et absolu. Une écriture, donc, en même temps qu'elle risque l'erreur, l'effacement, le manque, l'indétermination, l'abîme de sa promesse, assume aussi le risque constant qui l'entoure et la forme. C'est en prenant ce risque que, par le détour d'une question, j'entends chercher, à l'ombre de la pensée de Jacques Derrida, quelque trace de ce qui reste indécidable dans la notion d'écriture.

MOTS-CLÉS

Écriture; Différance; Trace; Jacques Derrida

¹ Doutorando em Filosofia (PPGFIL/UERJ) – FAPERJ. Mestre em Filosofia (PPGFIL/UERJ). Graduado em Filosofia (IFCS/UFRJ)

Com o trabalho de uma desconstrução da metafísica da presença, Jacques Derrida deu a pensar em que medida uma tradição *fonologocêntrica*, guiada pelo conceito de linguagem e seu aparato metafísico pela ligação da voz ao sentido, pela presença do sentido, evocando a todo momento o *logos*, o significado transcendental, a verdade, a presença, a origem, a essência, o sentido, o fundamento etc., constrói-se, com data e local de nascimento determinados (Haddock-Lobo, 2017, p. 139), de modo a opor conceitos, estabelecendo, com isso, uma inerente estrutura binária e hierárquica. A professora Fernanda Bernardo argumenta, apoiada na leitura da desconstrução, que a racionalidade da tradição metafísica se dá sob duas etapas lógicas e históricas fundamentais: de um lado, a presença, a presença a si da consciência, da voz da consciência e, por outro lado, a ausência, a expressão, a exterioridade sendo, dessa forma, a segunda etapa derivada da primeira. É sob esse paradigma enrijecido da presença como sentido do ser que Derrida encena uma “ciência da escritura” de modo a embaçar as oposições “até o ponto de sua não-pertinência” (Derrida, 2001, p. 13), ou seja, até deixar vir os limites, as bordas e as fronteiras das hierarquias entre o sensível, o aparente, o *suplementar* e o inteligível, o essencial, o universal que tende sempre a comandar a história ao movimento de *sua* significação.

Uma vez que se constata os limites que caracterizam um pensamento enlodado por binarismos e hierarquias em suas estruturas conceituais tão fortemente ligadas à metafísica e à forma também metafísica de opor conceitos, de estabelecer a centralidade de um conceito sobre o outro, em suas tendências à universalização, no apego à origem, à uma presença auto referida, *enquanto tal*; uma vez que se aponta a exclusividade desmedida da vaidade do *logos*, há de se esperar, de uma forma ou de outra, que essas mesmas estruturas, sustentadas por tensões tão fragilizadas em suas pretensões de universalidade estejam prestes a colapsar. É nesse sentido que Derrida apenas constata esse transbordamento: um transbordamento não é nada senão o perecimento e o colapso de algo que não comporta aquilo que vem por não encontrar passagem plena.

De uma forma ou de outra, então, haveria de se ouvir o ruído ensurdecido da escritura no horizonte da linguagem como o seu momento de liberação de uma estrutura que só a enclausurou, a submeteu ao mais distante, ao mais substituível e suplementar. Até aqui, “a escritura estava a destinar o mais terrível dessa diferença” (Derrida, 2017, p. 28): sua posição sempre designou, até então, a sua função de suplemento – de representação; de tempo espaçado, demorado; de *phármakon*, como em Platão. Sua posição é aquela descrita no *Fedro*, quando Sócrates apresenta, com o mito de *Thoth*, a invenção da escrita²:

2 Observo que, em diversas ocasiões até, mas sobretudo nessa altura do diálogo, Sócrates, segundo Platão, brinca com a palavra *verdade*, seu sentido e sua importância momentos antes de contar a *Fedro* a

SÓCRATES: – Pois bem: ouvi uma vez contar que, na região de Náucratis, no Egíto, houve um velho deus deste país, deus a quem é consagrada a ave que chamam íbis, e a quem chamavam Thoth. Dizem que foi ele quem inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, bem como o jogo das damas e dos dados e, finalmente, fica sabendo, os caracteres gráficos (escrita). Nesse tempo, todo o Egíto era governado por Tamuz, que desidia o sul do país, numa grande cidade que os gregos designam por Tebas do Egíto, onde aquele deus era conhecido pelo nome de Ámon. Thoth encontrou-se com o monarca, a quem mostrou as suas artes, dizendo que era necessário dá-las a conhecer a todos os egípcios. Mas o monarca quis saber a utilidade de cada uma das artes e, enquanto o inventor as explicava, o monarca elogiava ou censurava, consoante as artes lhe pareciam boas ou más. Foram muitas, diz a lenda, as considerações que sobre cada arte Tamuz fez a Thot, quer condenando, quer elogiando, e seria prolixo enumerar todas aquelas considerações. Mas, quando chegou a vez da invenção da escrita, exclamou Thoth: “Eis, oh Rei, uma arte que tornará os egípcios mais sábios e os ajudará a fortalecer a memória, pois com a escrita descobri o remédio [*phármakon*] para a memória. – “Oh Thoth, mestre incomparável, uma coisa é inventar uma arte, outra julgar os *benefícios* ou *prejuízos* que dela advirão para os outros! Tu, neste momento e como inventor da escrita, esperas dela, e com entusiasmo, todo o contrário do que ela pode vir a fazer! Ela tornará os homens mais *esquecidos*, pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a *memória*, confiando apenas nos livros escritos, e só se lembrarão de um assunto por força de motivos *exteriores*, por meio de sinais, e não dos assuntos *em si mesmos*. Por isso, não inventaste um remédio [*phármakon*] para a memória, mas sim para a rememoração [recordação]. Quanto à transmissão do ensino, transmites aos teus alunos, não a sabedoria em si mesma mas apenas uma *aparência* de sabedoria [*verdade*], pois passarão a receber uma grande soma de informações sem a respectiva educação! Hão-de parecer homens de saber, embora não passem de ignorantes em muitas matérias e tornar-se-ão, por consequência, sábios imaginários, em vez de sábios verdadeiros!”³(Platão, 2000, p. 121-122).

Sócrates parece mostrar, com o mito, o caráter ambíguo da escritura. E para descre-

tal história ocorrida em Tebas do Egíto. Ele diz: “Tenho vontade de contar-te uma história transmitida pelos antigos; se ela é *verdadeira* ou *falsa*, só deus o sabe.” (Platão, 1996, p.178. Meu itálico).

3 Meu itálico. Meus colchetes. A palavra remédio como tradução para *phármakon* é a mais corrente entre as traduções e a mais coerente à essa reflexão com Derrida. Em outras traduções pode ocorrer a palavra auxílio, suporte, etc. A palavra *phármakon*, usada por Sócrates no discurso, comporta uma ambiguidade constitutiva que, para Derrida, parece “adequada a atar, neste texto [A Farmácia de Platão], todos os fios dessa correspondência.” (Derrida, 2002, p. 50). Ainda no tópico da tradução, como se trata de uma edição portuguesa, a tradução que em outras edições seria *verdade* em “(...) não a *sabedoria* em si mesma, mas apenas uma *aparência* de *sabedoria*”, torna-sou *sabedoria*, mas há também alternativas como “coisas gloriosas”, “coisas sábias” etc. Deixo aqui duas traduções alternativas para esse trecho, uma em português e outra em grego. Cf: PLATÃO. Diálogos: Mênon - Banquete - Fedro, 1996, p. 124/125 e ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΦΑΙΔΡΟΣ ΕΙΣΑΓΩΓΗ, ΑΡΧΑΙΟ ΚΑΙ ΝΕΟ ΚΕΙΜΕΝΟ ΜΕ ΣΧΟΛΙΑ - ΕΝΑΤΗ ΕΚΔΟΣΗ. ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟΝ ΤΗΣ «ΕΣΤΙΑΣ» ΙΑ ΚΟΛΛΑΡΟΥ & ΣΙΑΣ Α.Ε. ΑΘΗΝΑ 2013. p. 550/551 e 552. 275 e/a.

ver essa ambiguidade ele utiliza conceitos que fazem a absoluta manutenção da estrutura metafísica em que a escritura está inserida nesse contexto, a saber: *exterior/em si mesmo; aparência/verdade; benefício/prejuízo; memória/esquecimento*. O binarismo platônico é um dos pilares mais expressivos da metafísica ocidental; é talvez o que veio a sustentar a história do pensamento filosófico tradição afora. Esses conceitos remontam a forma da idealidade em que a escritura é simplesmente um suplemento da fala e ocupa a posição secundária da representação do que está próximo do referente. A escritura, por ser exterior, não está apta – e, além disso, corrompe a verdade com a sua aparência (seu caráter de dissimulação da coisa em si, ou seja, seu aspecto ilusional, fantasioso, ficcional ou até mentiroso). Mas já o deus Thoth a apresenta como uma espécie de “produto, um *érgon*, que não é o seu, que lhe chega de fora, mas também de baixo, que aguarda seu julgamento condescendente para ser consagrado em seu ser e valor” (Derrida, 2002, p. 24). Thoth já apresenta a escritura ao deus como suplemento, com a função determinada de auxiliar a memória e a sabedoria dos egípcios: quase como uma significação espaçada, um utensílio à fala do homem e que, de alguma forma, tem sua funcionalidade atrelada ao exercício e ao funcionamento próprio do *logos*.

Sócrates parece convencer Fedro a respeito do caráter ambíguo da escritura enquanto *phármakon* e logo em seguida apresenta mais um argumento no fortalecimento desse *fonologocentrismo*, quando afirma que a escritura não responde por si, uma vez que sai por aí, *entre um e outro*, proliferando-se desenfreadamente até que suplique o auxílio de seu pai.

“A origem do *logos* é seu pai. Dir-se-ia, por anacronia, que o “sujeito falante” é o pai de sua fala” (Derrida, 2002, p. 22).

E Fedro concorda com Sócrates – dá razão a ele.

Agora, com a escritura exposta, com suas feridas abertas, suas fragilidades à mostra, jogada à sua incapacidade de autoproteção contra a mentira e a falsidade, a ilusão e o esquecimento; com a escritura descrita como artifício perigoso e ameaçador ao homem, tanto quanto distante, desprendida e “a vagar por toda parte” (Platão, 2000, p. 122), a tradição consagra esse espaçamento como a marca de sua fragilidade no rastro de sua repetição diferencial desenfreada. Como diz Derrida, mais parece que Platão acaba por designar a escritura como uma potência oculta e, desse modo, suspeita, pois “esse *phármakon*, essa ‘medicina’, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda ambivalência. Esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço, podem ser – alternada ou simultaneamente – benéficas e maléficas” (DERRIDA, 2002, p. 14).

E quando, ainda com Saussure, na *Gramatologia*, Derrida observa o tom moralista com

que o linguista trata a escritura enquanto representação, ressalta a exterioridade que é *im-própria* de sua funcionalidade:

A escritura teria pois a exterioridade que é atribuída aos utensílios; sendo, além disso, ferramenta imperfeita e técnica perigosa, diríamos quase que maléfica. (...) A contaminação pela escritura, seu feito ou sua ameaça, são denunciados com acentos de moralista e de pregador pelo linguista genebrês. O acento conta: tudo se passa como se, no momento em que a ciência moderna do *logos* quer aceder à sua autonomia e à sua cientificidade, fosse ainda necessário abrir o processo de uma heresia. Este acento [moralista] começava a se deixar entender assim que, no momento de atar já na mesma possibilidade, a episteme e *logos*, o Fedro denunciava a escritura como intrusão da técnica artificiosa, efratura [arrombamento] de uma espécie totalmente original, violência arquetípica: irrupção do fora no dentro, encetando a interioridade da alma, a presença viva da alma a si no verdadeiro *logos*, a assistência que dá a si mesma a fala (Derrida, 2017, p. 41-42).

Mais que um erro, um pecado: “Saussure acusa aqui a inversão de relações naturais entre fala e escritura. Não é uma simples analogia: a escritura, a letra, a inscrição sensível, sempre foram consideradas pela tradição ocidental como o corpo e a matéria exteriores ao espírito, ao sopro, ao verbo e ao *logos*.” (Derrida, 2017, p. 42)

Que seja. A escritura, aqui, com Derrida, emerge como o movimento mesmo de produção de um vazio constitutivo da experiência em geral. A escritura surge da demora, do atraso à imediata significação *logocêntrica* – é, talvez, diz ele, “anterior ao *logos*”, isto é, a origem do *logos* e sua problemática. É produto de uma ausência abissal de sentido ou de uma origem simples. Em outras palavras, a escritura advém na falha que a linguagem possui de presentificar seu sentido pleno por auto-afecção e precisa, portanto, referir-se, diferenciar-se, repetir-se desenfreadamente, carregando consigo os rastros de outros significantes no jogo que a possibilita. Por ser perigosa, como em Platão e Saussure, possui a demora de seu espaçamento que não demanda a presença de seu autor. Isso interessa a Derrida na medida em que não há nada de errado com essas constatações a não ser o fato delas compartilharem um tom metafísico, *fonologocêntrico* e moralista em suas enunciações e de representarem apenas um feixe, ocidental certamente, de uma movimentação que não se apreende a nenhuma lógica aplicável. A escritura não depende dessa estrutura: é mesmo o seu excesso ou a sua falta simultaneamente; acontece de modo a velar seu objeto, sua transmissão ou sua representação plena; funciona como efeito de um ocultamento de seu jogo, este impensável unicamente na lógica da voz, da presença ou da identidade.

Derrida afirma, nesse sentido, que o conceito de escritura passa a exceder e compreender tudo o que havia sido designado como linguagem, no horizonte de seu transborda-

mento:

Já há algum tempo, com efeito, aqui e ali, por um gesto e por motivos profundamente necessários, dos quais seria mais fácil denunciar a degradação do que desvendar a origem, diz-se “linguagem” por ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade etc. Há, agora, a tendência a designar por “escritura” tudo isso e mais alguma coisa: não apenas os gestos físicos da inscrição literal, pictográfica ou ideográfica, mas também a totalidade do que a possibilita; e a seguir, além da face significante, até mesmo a face significada; e, a partir daí, tudo o que pode dar lugar a uma inscrição em geral, literal ou não, e mesmo que o que ela distribui no espaço não pertença à ordem da voz: cinematografia, coreografia, sem dúvida, mas também “escritura” pictural, musical, escultural, etc. (Derrida, 2017, p.11)

Não que a escritura consiga, agora, apenas apreender, significar ou dar conta de tudo o que estava sob do conceito de linguagem. Na verdade, o que esse alargamento da noção de escritura designa é um efeito de disseminação de um transbordamento do conceito de linguagem, do conceito de conceito e da pretensão conceitual de referência a um significado transcendental ou atribuição de um sentido auto-referido. O alargamento da escritura e sua liberação do binarismo que a mantém retida à estrutura fonética da linguagem promove “uma certa emancipação da necessidade de adequação em nome de um fazer justiça que excede a linguagem e que nunca será adequado, em nenhuma das acepções deste termo” (Haddock-Lobo, 2008, p. 69). A linguagem é, agora, uma espécie de escritura⁴, um de seus fragmentos, pois

Na verdade, mesmo na escritura dita fonética, o significante “gráfico” remete ao fonema através de uma rede com várias dimensões que o liga, como todo significante, a outros significantes escritos e orais, no interior de um sistema “total”, ou seja, aberto à todas as cargas de sentidos possíveis. É da *possibilidade* desse sistema total que é preciso partir” (Derrida, 2017, p. 55).⁵

A redução fonética da escritura está vinculada ao *logocentrismo* desde a sua origem, de modo que não seria possível pensá-la senão a partir de uma representação da palavra falada enquanto expressão fundamental do sentido. A isso soma-se seu caráter etnocêntrico e sua raiz indo-europeia. Essa redução fonética da linguagem configura o desejo exacerbado de presença que a metafísica move-se sempre em direção. A presença é, no entendimento da metafísica ocidental, sempre o ponto mais alto do processo de significação e de relação, apreensão ou entendimento da realidade.

4 “É preciso agora pensar a escritura como ao mesmo tempo mais exterior à fala, não sendo sua “imagem” ou seu “símbolo” e, mais interior à fala que já é em si mesma uma escritura” (Derrida., 2017, p. 56).

5 Meu itálico.

Há, com isso, vestígios ao que resta à escritura: quando não representada por ser um artifício externo, um apêndice que serviria de apoio à plenitude da fala, um artifício vindo mesmo do exterior, não sendo portanto nem natural nem original, nem verdadeiro nem essencial, sem exatidão, um artifício potencialmente fadado à incerteza por sua marginalidade, sem presença e sem ligação referencial direta com o sentido ou com a intenção do seu agente, quando apenas cumpre a função de suplemento, também pode vir a ser um perigo para a verdade, aquilo que mantém o sentido, então, encapsulado em sua pretensão de verdade na relação com o mundo. A escritura poderia designar, além de um mero suplemento, o risco de um apagamento da verdade – um afastamento da realidade enquanto tal, isto é, o risco ou o abismo da ausência de sentido e de referência na medida em que prolifera-se, transborda e dissemina o *sentido próprio* ao qual ela não se vincula diretamente no momento de sua manifestação.

Mas a escritura é mesmo refém de sua produção de diferenças. É próprio do seu movimento diferir-se, adiar-se, desestabilizar-se de qualquer solo firme da razão. A distância – o espaçamento, a demora, a *impossibilidade* na possibilidade –, para Derrida, desse vínculo é, talvez, a distância mesma em que a escritura acontece e talvez produza essa brecha para acontecer. O fato é que a escritura designa, no fim das contas, o movimento mesmo do jogo em que acredita-se poder comandar as regras, totalizar e delimitar o campo de atuação e propagação. Isso que acredita-se poder dar conta, transmitir ou direcionar, querer dizer e dar sentido possui a temporalidade de uma *arquiescritura* e, nesse sentido, é documental⁶. Acontece na fenda que torna tudo o que se trata por linguagem possível, por isso que está para além da linguagem, isto é, dá conta da linguagem e a excede de todas as formas. Por isso a linguagem, a linguagem fonética é, agora, para Derrida, também escritura. Para ele, se a esse movimento sobressai uma fragilidade fundadora, essa fragilidade é a condição em que sua forma se dá e dissemina-se. Com esse caminho, as estruturas enlodadas do sistema *logocêntrico* que comandam a linguagem, amarradas ao conceito metafísico de signo, atuam como a possibilidade de se desconstruir sua própria construção enclausurada. Isso faz com que o horizonte problemático, que até aqui limitou-se à linguagem fonética, acabe

6 Escritura como *arquiescritura*, então. Segue uma linda nota de rodapé da professora Dirce Solis, remontando a essa noção: “Embora em francês só exista o termo *écriture* que traduzindo ao pé da letra seria escritura, diferenciamos a partir de Derrida o ato de escrever — que denominamos escrita —, e aquilo que a partir deste ato é documental, é manutenção de sentido, escritura. Consideramos que a palavra escritura é muito mais antiga no léxico que a palavra escrita, esta mais moderna, portanto. Palavras terminadas em *ure* em francês, *ura* em português, têm uma força de deslocamento, força desconstrutora. Assim, dobradura sobre a dobra, abertura e seu oposto fechadura, sobre o aberto e o fecho etc.” (Solis, 2019, p.231)

por não dar conta de seus limites. E a escritura seria a possibilidade (impossível talvez) de se fazer justiça ao que transborda – e há sempre de transbordar. Mais uma vez, de outro modo, “estamos, portanto, num desvio.” (Solis, 2017, p. 196-244)

Agora, nas movediças areias da escritura, no abismo de sua fugaz, frágil e sutil abrangência, no poço⁷ de suas entranhas, só uma produção de diferenças poderia dar conta de sua possível impossibilidade. Estar diante do que escapa à significação, no escuro do poço, nas ausências das claras e distintas certezas metafísicas e sob a temporalidade disruptiva de seu movimento, a escritura produz, incessantemente, um jogo de diferenças que se insere na adequação, isto é, na produção ou na manutenção do sentido a partir desse feixe diferencial. O sentido, então, ao diferir-se, se adequa – é que talvez a própria relação sujeito/objeto, vida/morte, isto é, a *relação mesma* para a produção de sentido, seja já, em seu âmago, rasurada e impossibilitada por sua possibilidade de adequação e apreensão.

A partir dessa vertiginosa orientação, então, ao retomar às considerações de Derrida acerca dos limites do estruturalismo, cabe pensar que o significado é apenas um significante entre outros significantes que desempenharia o papel de um significado, numa certa posição de privilégio na cadeia diferencial de significantes e que esses significantes, então, “só adquirem sentido nos encadeamentos de diferenças” (Derrida, 2017, p. 86); cabe, assim, pensar que qualquer significação não pode jamais ser primeira nem definitiva: para Derrida, os termos fazem parte de um cálculo histórico⁸. Os significantes, então, não apontam

7 “Primeiro você cai num poço. Mas não é ruim cair num poço assim de repente? No começo é. Mas você logo começa a curtir as pedras do poço. O limo do poço. A umidade do poço. A água do poço. A terra do poço. O cheiro do poço. O poço do poço. Mas não é ruim a gente ir entrando nos poços dos poços sem fim? A gente não sente medo? A gente sente um pouco de medo mas não dói. A gente não morre? A gente morre um pouco em cada poço. E não dói? Morrer não dói. Morrer é entrar noutra. E depois: no fundo do poço do poço do poço do poço você vai descobrir quê.” (ABREU, 2001)

8 Acrescenta Derrida: “Ora, este principio da diferença como condição da significação afeta a *totalidade do signo*, isto é, simultaneamente a face do significado e a face do significante. A face do significado é o conceito, o sentido ideal; e o significante é aquilo a que Saussure chama a “imagem”, “marca psíquica” de um fenômeno material, físico, acústico por exemplo. Não temos que penetrar aqui em todos os problemas que põem estas definições. Citemos apenas Saussure no ponto em que nos interessa: “Se a parte conceitual do valor é constituída unicamente por relações e diferenças com os outros termos da língua, o mesmo podemos afirmar da parte material... Tudo o que foi dito precedentemente redundava em dizer que na linguagem não há senão diferenças sem termos positivos. Quer se tome em consideração o significado, quer o significante, a língua não comporta nem ideias nem sons que pré-existiriam ao sistema linguístico, mas apenas diferenças conceituais ou diferenças fônicas resultantes desse sistema. O que num signo é ideia ou matéria fônica importa menos do que aquilo que há a seu redor nos outros signos.” E conclui essa observação de um modo tão didático quanto oblíquo: “Extrairemos esta primeira consequência: o

a nenhum significado em si, mas atuam, encenam sua posição a partir das diferenças que os produzem. Pensar o significante destituído de presença, posto que diferido, destituído de *telos* ou de uma origem pura é pensar que tampouco há significante em si, mas apenas rastros (*trace*)⁹ de significantes num jogo de diferencial. Em termos de escritura, o que há são remetimentos de rastros de significantes que não remetem à qualquer presentificação; o que há é uma intensa contaminação sem preservar a pureza de um significado próprio, – pois não há propriedade alguma por si mesma! – ou presentificar uma suposta essência intocada de um ente.

O jogo diferencial de remetimentos de significantes – que só podem *ser* referidos e, portanto, significados, isto é, só podem adquirir “sentido” quando referidos, também, a outros significantes que já carregam os vestígios de outros significantes, como uma espécie de herança, é o jogo que possibilita o jogo de alguma linguagem. Esse jogo diferencial é a possibilidade de rastros diferirem e que acaba não sendo mais, aqui, uma simples diferença, mas uma diferença radical — como uma flecha a ser atirada na escuridão de uma floresta em que só há rastros, vestígios que adiam a presença a cada tentativa de significação como um curupira a despistar os caçadores por proteção à mata e aos animais com seus rastros de pegadas, seus confundíveis sons agudos e suas armadilhas que desviam da captura dos que o perseguem – uma *différance*.

Em semelhante jogo, a diferença não é mais, portanto, um conceito, mas a possibilidade da conceitualidade, do processo e dos sistemas conceituais em geral. Por esta mesma razão, a *différance*, que não é um conceito, não é uma simples palavra, ou seja, aquilo que representamos como sendo a unidade calma e presente, auto-referente, de um conceito e de uma *fonía*.” (Derrida, 1991, p. 43)

Levando a diferença ao seu estado mais “primitivo”, mais frágil e exposto, dado que não protegida pela força da razão, a *différance*, na medida em que “dissemina um desejo

conceito de significado não é nunca, em si mesmo, presente, numa presença auto-suficiente que não remeteria senão para si mesma. Todo o conceito está por direito, inscrito numa cadeia ou num sistema no interior do qual remete para o outro, para os outros conceitos, pelo jogo sistemático das diferenças. *Em semelhante jogo, a diferença não é mais, portanto, um conceito, mas a possibilidade da conceitualidade, do processo e dos sistemas conceituais em geral.*” (Derrida, 1991, p. 42)

9 Observo agora a distinção entre *trace* e *trait*. Em francês: rastro: vestígio e marca: traço, respectivamente. O *trace*, tal como mostra Derrida, não deixa traço algum que possa entificá-lo (“é preciso pensar o rastro antes do ente!”, afirma), torná-lo visível ou presente. O *trait*, por outro lado, é a marca que se deixa impressa, o traço, o rabisco numa folha. Aproprio-me da tradução de *trace* enquanto rastro por ser a mais adequada para pensar justo a rasura com o ideal de presença que se propõe o pensamento da desconstrução com o advento deste quase-conceito. O rastro, sabe-se, não implica ausência, nem presença – é da ordem de uma alteridade absoluta. Sobre o *trait*, Derrida trata de pensá-lo em outra ocasião, sob outras circunstâncias.

que incessantemente é alimentado mas que nunca poderá ser exaurido” (Negris, Moraes, 2016, p. 67), não se adequa ao sistema da língua ao qual ela causa uma incisão pois, operando como um quase-conceito para além da diferença dialética, a *différance* não significa. A marca silenciosa da troca da letra “e” pela letra “a” produz uma espécie de abalo sísmico na estrutura *fonocêntrica*, pois pode ser lida, escrita, mas é inaudível: “esta diferença gráfica (...) marcada entre duas notações aparentemente vocais, entre duas vogais, permanece puramente gráfica: escreve-se ou lê-se, mas não se ouve, “não se entende”. Não se pode ouvi-la, entendê-la” (Derrida, 1991, p.34-35)¹⁰ O corte da homofonia marcado pela “*différance*” *avec a*” – para remeter à conferência na Sociedade Francesa de Filosofia, em 1968, em que Derrida precisou distinguir o termo original e o neologismo criado por ele – e seu movimento completamente outro na tradição faz suscitar, em uma enorme cadeia de ramificações, uma disposição da desconstrução que, certamente, permite pensar uma implicação ético-política que faça justiça à textualidade, à superficialidade, à plasticidade, à subalternidade, à alteridade portanto:

Ora, se deixamos de nos limitar ao modelo da escrita fonética, que não privilegiamos a não ser por etnocentrismo, e se extraímos também as consequências do fato de que não existe escrita puramente fonética (em razão do espaçamento necessário dos signos, da pontuação, dos intervalos, das diferenças indispensáveis ao funcionamento dos grafemas etc.), toda a lógica fonologista ou logocêntrica torna-se problemática. Seu campo de legitimidade torna-se estreito e superficial” (Derrida, 2001, p. 31-32)

Pela disseminação, não por um caráter dialético da diferença em pares não idênticos, a *différance* marca “uma presença ausente que só está em vestígio e que revela que todo o texto [todo ente, todo discurso...] é uma estrutura de referências infinitas, uma *mise en scène* em que [nas palavras de Derrida] ‘há apenas, por toda parte, diferenças e rastros de rastros’” (Pierucci, 1999, p.146). Nesse momento, é relevante pensar os indecíveis e o jogo da *différance* a partir da desconstrução no pensamento metafísico, em sua “lógica interna” e, certamente, como uma expressão de um pensamento que se abre ao outro. Essa absoluta disseminação de diferenças “tem como ligação dos termos da cadeia de remetimentos” a *temporização* e o *espaçamento*, “termos indissociáveis de outro, a saber, da alteridade” (Haddock-Lobo, 2008, p.41). Em uma breve e importante consideração a respeito do verbo *diferir* para ilustrar esse movimento, Derrida chama atenção aos dois sentidos para o verbo *differre* latino:

1. ação de remeter para mais tarde, de demorar, de *marcar um dez*, ou seja, apresenta uma espécie de retardo, de prolongamento do presente. Nesse sentido, marca uma *tempo-*

10 [É ela da ordem da compreensão?] (DERRIDA, 1991, p. 34-35). Meus colchetes.

rização.

2. não ser identificável, ser outro, ser de outro modo, não idêntico; “quer esteja em questão a alteridade da dissemelhança, quer a alteridade da alergia e de polêmica” (Derrida, 1991, 39); marca um intervalo, uma distância — um travessão: *espaçamento*.

O espaçamento, *ipso facto*, provoca a irreduzibilidade de um dos termos em jogo, fazendo-o produzir e ser produzido no movimento incessante de diferenciação. Em outros termos ou, ainda, em termos levinasianos, já assumindo e filtrando essa herança, o espaçamento é a distância assimétrica, intangível, infinita, aberta que me separa do outro e que, respondendo a um chamado de um outro sempre espectral¹¹, ou seja, ao chamado da alteridade mesma, que não se revela nunca em si, que escapa à significação, mas convoca sempre a um acolhimento e uma responsabilidade incalculável. Não diz respeito ao espaço nem ao tempo,

ele [o espaçamento] comporta um motivo genético; não é apenas o intervalo, o espaço constituído entre movimento de afastamento, a operação ou, em todo caso, o movimento de afastamento. Esse movimento é inseparável da temporização-temporalização e 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 (...)” (Derrida, 2001, p. 106).¹²

Ou seja, para que haja uma espécie de “significação”, já assumindo uma traição com a

11 A questão dos espectros, como desenvolvida em *Espectros de Marx*, “apresenta” “uma” “dinâmica” “semelhante” “ao” rastro. Por tratar da alteridade, da herança, da memória, do luto, enfim, os espectros também são fundamentais na discussão ético-política do pensamento do que chamamos de desconstrução. Os espectros, sendo um rastro de corpo e espírito, por não se adequarem ao binarismo presença/ausência da tradição metafísica ocidental, Derrida diz: “(...) é uma incorporação paradoxal, o tornar-se corpo, uma certa forma carnal e fenomenal do espírito. Torna-se algo difícil de nomear: nem espírito nem corpo, ou tanto um como outro. Pois é a carne e a condição de fenômeno que possibilitam ao espírito a sua aparição espectral, mas que desaparecem imediatamente na aparição, na própria chegada do *revenant* ou retorno do espectro. Existe algo que desaparece, que se afasta na própria aparição enquanto reaparição do que partiu... é alguma coisa que, precisamente, não se conhece, e não se sabe, precisamente, se ele é, se existe, se responde a um nome e se corresponde a uma essência. Não se conhece: não por ignorância, mas porque esse não-objeto, esse presente não-presente, esse estar-lá de alguém ausente ou que partiu já não pertence ao controle do conhecimento. Pelo menos não pertence mais àquilo que pensamos entender pelo nome de conhecimento. [É] uma coisa que não pode ser nomeada, ou que quase não pode ser nomeada, “esta coisa”, mas esta coisa e nenhuma outra, esta coisa que nos olha, que nos diz respeito [*qui nous regarde*] chega para desafiar tanto a semântica quanto a ontologia, tanto a psicanálise quanto a filosofia. (...) A coisa permanece invisível, é o nada visível. Essa coisa que não é uma coisa olha para nós e vê que não a vemos, mesmo quando está lá. A isso chamaremos o efeito de visor: nós não vemos aquele que olha para nós” (Derrida, 1994, p. 6-7)

12 Meus colchetes.

expressão em jogo, é preciso pensá-la sob um *espaçamento* e uma *temporização*. O que difere, nesse movimento da desconstrução, são os rastros das diferenças, deixando vestígios que rasuram a possibilidade de captura de presença ou de sentido pleno. Seja na ordem do discurso falado, seja na ordem do discurso escrito, ou de qualquer outra abertura que possibilita a escritura, nenhum elemento pode funcionar sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio, não está simplesmente presente (Derrida, 2001, p.32).

Ainda na fenda entre diferença, seu espaçamento e sua temporização, e articulação, Derrida retira de Roger Laporte a palavra *brisura*¹³ para designar aquilo que economicamente opera em um jogo de rastros:

A brisura marca a impossibilidade para um signo, para a unidade de um significante e de um significado, de produzir-se na plenitude de um presente e de uma presença absoluta. (...) Antes de pensar em reduzir ou em restaurar o sentido da fala plena que afirma ser a verdade, é preciso colocar a questão do sentido de sua origem na diferença. Tal é o lugar de uma problemática do rastro (Derrida, 2017, p.85).

Essa articulação seria o que permite ao rastro jogar o jogo de seu acontecimento. O que o filósofo chama de “tecido do rastro”, ou seja, a escritura enquanto *différance* é o que permite, em suas dobradiças, algum movimento na forma de uma experiência. Se a diferença é a articulação, o espaçamento é a força do que não se dá enquanto tal, e a brisura não é nada senão a deriva da experiência “na horizontalidade do espaçamento” (Derrida, 2017, p.85) que, afinal, “não é nada sem esta cadência e antes desta cesura” (Derrida, 2017, p.85) de rastros.

Bibliografia

- ABREU, Caio F. **O ovo apunhalado**. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- BENNINGTON, Geoffrey. **Jacques Derrida**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- BERNARDO, Fernanda. “Verso – para uma poética”. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 31, 2007.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

13 O uso da palavra *brisura*, aqui, segue à escolhida na tradução brasileira da *Gramatologia*. Na carta de Roger Laporte que Derrida dedica a epígrafe do capítulo homônimo, a palavra que aparece para nomear essa articulação é *rotura* – juntura: “(...) – 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” (Derrida, 2017, p. 85).

- DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Campinas: Papyrus Editora. 1972.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César (Org.). **Às Margens – a propósito de Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio/Loyola, 2002.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio/Loyola, 2004.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da desconstrução. **Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio/Loyola, 2004.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas**. Rio de Janeiro: Ed PUC-Rio/Ed Loyola, 2006.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. A desconstrução em face da branca mitologia: Gramatologia contra o etnocentrismo e a experiência da crueldade colonial. **Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofia**, 2017.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2007.
- MORAES, Marcelo José Derzi. **Democracias Espectrais: por uma desconstrução da colonialidade**. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2020.
- NASCIMENTO, Evando (org.). **Jacques Derrida. Pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- PLATÃO. **Fedro e outros diálogos**. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed Globo, 1960.
- PLATÃO. **Fedro ou Da Beleza**. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Ed. Guimarães Editores, 2000.
- PLATÃO. **Diálogos: Mênon - Banquete - Fedro**. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ed. Clássicos de Bolso. EIOURO/81271. 19 edição. 1996.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. 34. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.
- SOLIS, Dirce Eleonora. Nigro. **Desconstrução e Arquitetura. Uma abordagem a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAF, 2009.
- SOLIS, Dirce Eleonora. Nigro. **Espectros e monstros inumanos: Jean Genet em Glas de Derrida**. Em Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía, 2019.
- SOLIS, Dirce Eleonora. Nigro. A democracia banida: reflexões a partir da noção de democracia por vir de Jacques Derrida. In: CARRARA, Ozanan Vicente. (org.). **A democracia e seus desafios em tempos de crise**. Passo Fundo: Editora IFIBE.



O QUE QUER E O QUE PODE UMA ESPECTROCRÍTICA (NUM PASSEIO POR GRANDE SERTÃO: VEREDAS)

Ravel Giordano Paz¹

RESUMO

Este trabalho intenta, inicialmente, sistematizar os motivos figurais-filosóficos que informam a espectrologia ou espectropoética praticada por Derrida no livro-conferência *Espectros de Marx*, de 1993, agregando a esse esforço sistematizante uma reflexão sobre o lugar da literatura nesse livro e a possibilidade de pensá-la criticamente a partir daqueles motivos. Em seguida, buscamos explorar a produtividade crítica dessa sistematização reflexiva em uma leitura de *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa, explorando os jogos de contiguidade e diferença entre as figuras que compõem o núcleo conflitual, o círculo patriarcal capitaneado pelos grandes chefes e, finalmente, a macrodiegese dramático-narrativa do romance.

PALAVRAS-CHAVE

Espectros de Marx; Espectropoética; Crítica desconstrutora; Literatura e filosofia; Modernismo brasileiro.

ABSTRACT

This work attempts, initially, to systematize the figural-philosophical motifs that inform the spectrology or spectropoetics practiced by Derrida in the conference-book *Specters of Marx*, by 1993, adding to this systematizing effort a reflection on the place of literature in this book and the possibility of thinking critically about it based on those motifs. Subsequently, we seek to explore the critical productivity of this reflexive systematization in a reading of *Grande sertão: veredas*, by João Guimarães Rosa, exploring the games of contiguity and difference between the figures that make up the conflict nucleus, the patriarchal circle captained by the great chiefs and, finally, the dramatic-narrative macrodiegesis of the novel.

KEYWORDS

Specters of Marx; Spectropoetics; Deconstructive criticism; Literature and Philosophy; Brazilian modernism.

¹ Professor efetivo de Literatura na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), onde atua no Mestrado Acadêmico em Letras. Doutor em Letras Clássicas e Vernáculas pela Universidade de São Paulo (USP). Concluiu recentemente estágio de Pós-doutorado na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

Em demanda de um complexo

Basta lembrar a importância fulcral e inquestionável, no pensamento de Jacques Derrida, das noções de traço e arquiteço, que o filósofo extrai ou deriva de Freud para reinscrevê-las em uma problemática ontológica – ou, antes, em uma problematização do “ser como presença” (DERRIDA, 1995, p. 188) –, para reconhecer que certa lógica fantasmal ou espectral é intrínseca ao projeto e à linguagem da desconstrução. Diante disso, chega a ser surpreendente que as palavras “espectro” e “fantasma”, sobretudo a primeira, sejam de ocorrência bastante rara nos primeiros trabalhos de Derrida. Não obstante, na aparição talvez mais significativa de uma dessas palavras – tomadas basicamente como sinônimas – nos ensaios reunidos em 1967 em *A escritura e a diferença*, quando Derrida (1995, p. 79) fala da permanência – ou, antes, do *apelo* – de um “fantasma do centro” em Edmond Jabès, já aí tal aparição pulsa com a força disruptiva e injuntiva que sobretudo a noção de *espectro* ostentará posteriormente, fortemente vinculada à chamada – apropriadamente ou não – virada ética do pensamento derridiano.

De fato, a permanência espectral desse “centro” cuja ausência a poética jebesiana encenaria se presta ao trabalho desconstrutor e, ao mesmo tempo, assinala sua precariedade constitutiva, não apenas reativando seu jogo paradoxal no trato com seu objeto como expondo sua condição de risco em face – aliás, no âmago – desse jogo. Nesse sentido, tal permanência tem a força de uma injunção alteritária em face da própria desconstrução, e da própria mobilização da alteridade por ela. Já aí, portanto, o fantasma ou espectro se insinua enquanto figura de uma alteridade *radicalmente radical*, afeita a um campo discursivo-performativo que invoca a própria radicalidade como um valor; isso, em suma, que se pode atribuir menos a Derrida que, por exemplo, a Marx.

Trata-se, naturalmente, de muito mais que um exemplo. É em *Espectros de Marx*, livro-conferência publicado em 1993, que o espectro não apenas ganha um protagonismo na cena escritural derridiana como se explicita como figura de uma injunção ou um injuncionismo radical. Como o “fantasma do centro” no ensaio sobre Jabès, o espectro é aí irreduzível – embora não infenso – ao sentido conotativo corriqueiro de coisa que se dissolve ou esfumaça, e que informa outras ocorrências da palavra “fantasma” em *A escritura e a diferença*: no ensaio “Força e significação”², por exemplo, comentando o que vê

2 Mas nesse mesmo ensaio Derrida (1995, p. 15-16; grifo do autor) se vale da alegoria da cidade “desabitada ou destruída” – uma *cidade fantasma*, ele poderia ter dito –, mas “não exatamente abandonada, e sim assombrada pelo sentido e pela cultura”, para falar no “assombramento (...) da própria coisa na linguagem pura” sonhada pelos estruturalistas; o que leva à sugestão de que a própria desconstrução, ou pelo menos certa “consciência catastrófica, simultaneamente destruída e destruidora, *destruturante*”, já assombrava o estruturalismo.

como “uma religião da obra como forma” em Flaubert, Derrida (1995, p. 51) sugere que, para o romancista, “as coisas para as quais não temos formas suficientes são já fantasmas de energia”; semelhantemente, em “‘Gênese e estrutura’ e a fenomenologia”, os processos pretensamente objetivos da análise fenomenológica husserliana “dissolvem”, ou tentam fazê-lo, “o fantasma da escolha”, ou seja, da decisão filosófica (Derrida, 1995, p. 84). Por mais desconstruível que seja essa pretensão, o fato é que o que se chama aí de fantasma não tem a força, a amplitude nem a *altura*, a elevação algo sublime, a que se alça, o mais das vezes, o fantasma ou espectro de *Espectros de Marx*.

Este, longe de se deixar dissipar, antes de tudo *obsedia*. E se ele guarda a propriedade de esvair-se, é como parte do jogo de aparição e desaparecimento que reforça o paradoxo de sua presença-ausência ao mesmo tempo visível e invisível, material e imaterial, individual e irreduzível a qualquer individualidade. O espectro ou os espectros, aqui, é ou são “o *mais de um*”, o que “pode significar uma multidão, quando não massas, a horda ou a sociedade”, mas também “o *menos de um* da pura e simples dispersão” (Derrida, 1994, p. 13 e 17; grifo do autor); antes de um ente ou ser, algo como uma coisa, “essa Coisa invisível entre seus aparecimentos”, um “*algum outro* espectral” que “*nos olha*” e pelo qual nos sentimos olhados “fora de toda sincronia, antes mesmo e para além de qualquer olhar de nossa parte, segundo uma anterioridade [...] e uma dessincronia absolutas”, e do qual, por força dessa dissimetria radical e inquietante, “herdamos a lei” de uma “injunção aliás contraditória” (Derrida, 1995, p. 22-23; grifos do autor).

Os motivos figurais-filosóficos que se acumulam e se articulam em *Espectros de Marx* – o mais e o menos de um, as hordas, as gerações e genealogias de fantasmas, o efeito de viseira, o aparecimento do inaparente, a injunção de justiça, as heranças obsedantes, a conjuração como pacto, invocação e esconjuro, a não-contemporaneidade a si do presente vivo, o tempo e o mundo disjuntados, social e/ou ontologicamente, o messiânico sem messianismo, o trabalho de luto, etc. – não só investem a noção de espectralidade de uma potência simultaneamente fenomenológica e política como a mobilizam em sua própria potência estética ou, mais propriamente, literária. Antes de mais nada, porque Derrida se vale de um personagem literário, o espectro do rei de *Hamlet*, como uma figura-chave de sua topologia-topografia espectral, cujos motivos ela se presta a invocar por remissões, por exemplo, ao elmo com viseira e à exigência de juramento de fidelidade do fantasma na peça, assim como à queixa de Hamlet de que o tempo – o mundo, portanto – está fora das juntas, do eixo ou do lugar, “*out of joint*” (DERRIDA, 1994, p. 17). Mas também porque o próprio filósofo constrói sua discussão na forma de uma textualidade, menos ou mais que livre, diríamos, *proteiforme*, e cujas lentas ou abruptas metamorfoses estilístico-discursivas –

da glosa literária ao inventário analítico – e posicionais-operacionais – rondando, visitando e eventualmente se apossando das questões em disputa – emulam a própria multiplicidade ou, como ele insiste, heterogeneidade das coisas – temas, problemas, assombramentos existenciais, histórico-sociais e conceituais, demandas e injunções prementes ou abusivas – de que o espectro se faz portador aí.

Assim, quando Derrida (1994, p. 68) afirma que a “metamorfose das mercadorias” descrita por Marx em *Para a crítica da economia política* “já era um processo de transfiguração idealizante a que se pode legitimamente chamar espectropoética”, parece inscrever a análise marxiana em uma sucessão genealógica à qual sua própria conferência pertenceria, ainda que em outra chave. O fato é que o recurso temático e eventualmente formal à literatura abre *Espectros de Marx* e suas questões a, quando menos, um demandamento do pensamento – da crítica e da teoria – do literário; e, nisso, abre a literatura e sua teorização crítica à interrogação quanto ao que as demanda e/ou injunciona com a radicalidade dos espectros. A radicalidade, portanto, de uma espectropoética desconstrutora tomada como perspectiva ou, quando menos, motivação crítico-teórica. Um “menos”, sublinhe-se, que eventualmente pode ser *mais*, no que tange ao que exige.

São, portanto, no mínimo dois caminhos, ao mesmo tempo transversais e paralelos, que se abrem a quem se disponha a pensar a literatura a partir do complexo operacional e temático-axiológico em que o motivo do espectro se constitui em *Espectros de Marx*. Um, do empréstimo, tão crítica e objetivamente ponderado e mediado quanto possível, dos motivos filosóficos derridianos para, mais ou menos a contrapelo mas não à revelia de Derrida³, pensar a literatura em sua definição ou sua natureza, seus temas e suas formas e estruturas. Outro, de verticalização desse movimento pela discussão da problemática propriamente ética ou axiológica que informa o campo ou os campos onde ele se realiza, sob os auspícios e à estranha luz do que se chama aqui de espectro.

Tomar o espectro e seus motivos em uma generalidade difusa, panorâmica, ainda que em prol de uma reflexão crítico-teórica autônoma, aproxima-os da espectralidade solúvel, redutível à mera inessencialidade, à qual justamente *Espectros de Marx* se recusa a reduzi-los. Assim, invocar e pretender se apossar das palavras-chaves “espectrologia” e “espectropoética” no contexto de *Espectros de Marx* pode conduzir a qualquer coisa, menos à legitimação de qualquer leviandade implicitamente fundada no que quer que essas palavras evoquem de vago ou impreciso – para além, inclusive, do sentido sobrenatural, obviamente também

3 Via de regra, como ilustram os textos sobre Jabès em *A escritura e a diferença*, e ainda “A lei do gênero”, sobre Blanchot, e “*Devant la loi*”, sobre Kafka (cf. Derrida, 2019 e 1984), o filósofo não toma propriamente os textos literários como objetos de desconstrução.

em jogo aí, de “espectro” e “fantasma” –, e que parece marcar suas efetivas polissemia e conotatividade com uma espécie de disponibilidade universal. E isso não obstante – aliás, *tanto mais porquanto* – “[e]ssa Coisa que não é uma coisa” (Derrida, 1994, p. 22), ou seja, que é *menos e mais que uma coisa*, possa ser, de fato, *qualquer coisa*. Pois não é *sob quaisquer condições* que isso se dá, e isso, como se diz, faz toda a diferença. Ao mesmo tempo, ainda o compromisso ético demandado pela desconstrução não é infenso à diferença dos objetos e dos objetivos com que os confrontamos, e muito menos a nossas próprias demandas éticas, estéticas, afetuais, etc., a rigor nunca absolutamente conformáveis a qualquer rubrica teórica, filosófica, etc.

O que quer, portanto, que pretenda se apresentar como uma espectrocrítica desconstrutora não pode fugir a essa dupla e, quiçá, contraditória responsabilidade. De um lado, para com o que funda ou inspira essa pretensão, e que, assim como o espectro, é certamente *mais de um*: afinal, não só o nome de Derrida, mas também o de Marx avulta aí com suas injunções, sem falar – como se pode e eventualmente deve – em sua vasta genealogia de precursores e herdeiros⁴. De outro lado, para com o espectral ou a espectralidade que avulta na literatura, via de regra sem qualquer compromisso prévio com qualquer construção ou desconstrução teórica. O dilema de saber que responsabilidade deve falar mais alto não cabe aqui: é a própria tensão dos campos em jogo que determina a produtividade do trabalho crítico. A espectrologia que informa uma espectrocrítica deve, antes de mais nada, municiar nosso olhar para o reconhecimento do espectral em suas, a rigor, infinitas formas, o que torna inviável qualquer seletividade ancorada nos próprios motivos que a princípio a constituem. Nisso, tanto a teoria quanto o objeto se modificam. Muito mais, portanto, que o zelo por qualquer pureza, o que se demanda aqui é assumir o jogo da diferença – da *différance*, se quisermos.

Se há algo como um método a se extrair daí, ele consiste, para além da mobilização de um vocabulário mais ou menos específico, no delineamento de uma topografia hermenêutica que possibilite reconhecer e explorar o motivo da espectralidade em sua singularidade, ou seja, que se funde simultaneamente em seus compromissos prévios e no compromisso exigido por seu objeto, o que envolve tanto responsabilidade quanto liberdade crítica. Não é preciso, por exemplo, ater-se às descrições de Derrida (1994, p. 23 e 22) do efeito de *vi-seira* – o efeito de nos sentirmos vistos “por um olhar que sempre será impossível cruzar”,

4 Quanto a estes, no que diz respeito ao *corpus* da desconstrução, sobretudo Walter Benjamin, com quem Derrida (2010) polemiza fortemente no segundo texto do volume *Força de lei* mas por via do qual, por outro lado, são introduzidos os motivos do “messiânico sem messianismo” e da “fraca força messiânica” (DERRIDA, 1994, p. 80) em *Espectros de Marx*. Dentre os precursores, Hegel é, naturalmente, o mais inescusável.

o olhar de uma Coisa que “vê-nos não vê-la mesmo quando ela está aí” – para reconhecer o quanto esse *topos* é sugestivo para pensar a situação de narradores, narratários e outras figuras implícitas ou explícitas nas diegeses narrativas. E se o tema do mundo fora dos eixos é quase onipresente na literatura contemporânea, o motivo da não-contemporaneidade do presente a si pode ajudar a pensar as anacronias narrativas para além dos artifícios construtivos.

Provavelmente, o rendimento crítico dessas sugestões depende tanto da pertinência quanto da força eventualmente excessiva com que elas se apliquem a seus objetos. Mas nisso mesmo avulta o paradoxo de sua viabilidade inviável, de sua pertinência radicalmente impertinente: a violência, o *monstruoso*, mesmo, é tão inexpurgável de uma espectrocrítica quanto de qualquer espectropoética literária, ainda a mais vitalista – paradoxal, portanto – ou, ainda, pretensamente benfazeja⁵. E no que tange a isso a obra magna de João Guimarães Rosa é um caso mais do que exemplar.

Um espelho espectral e o(s) que nele se espelha(m)

A possível ou suposta afeiçoabilidade da literatura de Rosa, particularmente de *Grande sertão: veredas*, a ideias, noções, problemáticas éticas e estratégias discursivas derridianas vem sendo atestada ou, antes, sustentada em incontáveis citações conjuntas desses campos textuais – que, a rigor, não chegaram a se comunicar diretamente –, seja na forma de referências mais ou menos pontuais à obra de Rosa em textos sobre a desconstrução ou de leituras desconstrutoras de maior ou menor profundidade dessa obra. Naturalmente, isso não se dá por acaso. As ambiguidades que marcam as figuras fulcrais, entre outras, de Riobaldo e Reinaldo/Diadorim as investem – e, a rigor, ao todo narrativo – de um sentido e um dinamismo a que se pode chamar de desconstrutores, seja em face das chamadas narrativas tradicionais ou daquilo que nessa obra mesmo caminha em outro sentido ou se erige e afirma com outra marca.

Afinal, não é menos evidente a importância e, mais do que isso, o lugar constitutivo, no romance de Rosa, do que se afigura como uma problemática metafísica; a qual Antonio Candido sublinhava já no ano seguinte ao da publicação do livro, sem deixar, no entanto, de notar que justamente a ambiguidade marca essa problemática: é, de fato, de uma “ambiguidade metafísica” que ele fala em referência à oscilação de Riobaldo “entre Deus e o Diabo, entre a realidade e a dúvida do pacto”, para, não obstante, concluir: “dando-lhe o caráter de iniciado no mal para chegar ao bem” (CANDIDO, 2002, p. 134-135). E essa

5 Mas talvez se possa invocar o conto rosiano em cujo título avulta essa palavra num contraponto, futuro ou meramente hipotético, à leitura que se segue.

última guinada é algo definitiva no percurso hermenêutico do crítico: mesmo ambígua, quando não paradoxal, a travessia teria uma direção inequívoca, que no fim das contas reafirma a oposição não só platônica como cristã-maniqueísta. Mais que a metafísica filosófica, portanto, a religiosa exporia, no cerne axiológico da obra, um acento ideológico que não parece excessivo chamar de conservador.

E, *não obstante*, o fato de a ambivalência igualmente constitutiva dessa obra não se dissolver de todo, e de ser este um dos dados que atestam a não menos inequívoca primazia da arte sobre a ideologia em Rosa, é, sem dúvida, uma razão fundamental para o evidente entusiasmo de Candido. Já este, portanto, não se furtaria ao reconhecimento de que algo semelhante a um jogo desconstrutor, com sua irreduzibilidade a sentidos últimos, opera no *Grande sertão*. Por outro lado, a *equivalência* desse jogo literário com o derridiano, sugerida por outros autores, faz pouca justiça ao complexo ético ou axiológico rosiano. Por exemplo: ao tomar a ponderação de Riobaldo sobre o caráter “muito provisório” do alento que encontra em “[q]ualquer sombrinha” espiritual ou religiosa, assimilando essa confissão à atitude intranquilizadora da desconstrução face às “*sombrinhas metafísicas*” da filosofia, Rafael Haddock-Lobo (2007, p. 7; grifos do autor) se abstém de notar que, na sequência imediata, Riobaldo demanda justamente essa tranquilidade inalcançável: “Eu queria rezar – o tempo todo” (Rosa, 2021, p. 20).

Para além de quaisquer posições críticas ou vieses de leitura, o ruído produzido nesses diálogos textuais tem a ver com o disjuntamento inelutável do pensamento conceitual com a criação artística, ao qual a própria desconstrução é menos infensa do que sensível. Mas justamente nesse ponto a espectrologia atua de forma cirúrgica e radical, embora visando menos extirpar do que cutucar qualquer raiz ou, em todo caso, ponto nevrálgico, ao reconhecer na herança das figuras e dos complexos axiológicos da metafísica, quer seja pela reflexão ou pela arte, algo mais do que um abrigar-se sob “sombrinhas” provisórias: algo como a assunção de assombramentos ou assombrações que, embora não menos instáveis, impõem o peso de suas demandas, senão de forma inelutável, com a força de efetivas injunções.

No que tange à arte de Rosa no *Grande sertão*, isso implica reconhecer que a travessia não apenas visa, de fato, uma direção, como que *outras direções* assombram e, eventual ou fatalmente, modificam essa direção visada, afirmando-se ou buscando se afirmar diante delas e do próprio jogo volátil. De modo que também essas outras direções demandam algo como uma *fixidez provisória*. Naturalmente, isso implica a desconstrução da aliança implícita entre o jogo ambivalente e o sentido positivo em uma leitura como a de Candido, quiçá atuante em qualquer recepção aderente ao complexo axiológico rosiano. É por isso

que, dentre tantas figuras sublimemente espectrais do “homem humano” que desfilam no *Grande sertão*, fazemos avultar aqui, neste ponto crítico, a desse personagem que é também “*desumano, dronho*” (ROSA, 2021, p. 524; grifo nosso), em sua primeira aparição aos olhos do ainda imberbe Riobaldo:

O Hermógenes: ele estava de costas, mas umas costas desconformes, a cacunda amontoava, com o chapéu raso em cima, mas chapéu redondo de couro, que se que uma cabaça na cabeça. Aquele homem se arrepanhava de não ter pescoço. As calças dele como que se enrugavam demais da conta, enfolpavam em dobrados. As pernas, muito abertas; mas, quando ele caminhou uns passos, se arrastava – me pareceu – que nem queria levantar os pés do chão. Reproduzo isto, e fico pensando: será que a vida socorre à gente certos avisos? Sempre me lembro dele, me lembro mal, mas atrás de muitas fumaças. Naquela hora, eu estava querendo que ele não virasse a cara. Virou. A sombra do chapéu dava até em quase na boca, enegrecendo. (Rosa, 2021, p. 108)

O efeito dessa sombra espessa sobre o rosto de Hermógenes – ou do Hermógenes, como insiste Riobaldo e, de fato, sua incômoda singularidade parece exigir –, cobrindo-lhe os olhos nesse primeiro e indesejado olhar para o herói, é quase exatamente o efeito de viseira do espectro derridiano. O próprio chapéu que projeta essa sombra, raso mas amplo, como que equivale ao elmo com viseira que oculta o rosto do fantasma em *Hamlet*, inclusive em sua dimensão simultaneamente prática e simbólica de utensílio bélico, duro, senão como ferro, como uma cabaça, e que participa, de par com as costas disformes, da conformação ameaçadora e algo monstruosa do vilão. Não por acaso, quando este ressurgue em sua derradeira aparição, na cena que culmina no embate duplamente mortal com Diadorim, esse utensílio, ou outro semelhante, volta a avultar aos olhos do narrador: “E vi, chefiando os deles, o Hermógenes! Chapéu na cabeça era um bandejão redondo...” (Rosa, 2021, p. 523).

Mas o que demanda ou injunciona essa figura particularmente afeita à daquele que “existe e não existe” (Rosa, 2021, p. 15), o diabo, e cujo suposto pacto com este inspira o que intenta o próprio Riobaldo? Aparentemente, nada mais que satisfazer seus apetites igualmente algo monstruosos. Nisso, mesmo entre os seus ele é único: “Ricardão, mesmo, queria era ser rico em paz: para isso guerreava. Só o Hermógenes foi que nasceu formado tigre, e assassim” (Rosa, 2021, p. 21). Enquanto alteridade radical, ele se aproxima da animalidade – ou de uma *má animalidade*, já que há pelo menos outra no livro – e, claro, do mal metafísico incrustado na figura (em) que ele (se) espelha:

Esse Hermógenes – belzebú. Ele estava caranguejando lá. Nos soturnos. (...) O Hermógenes, homem que tirava seu prazer do medo dos outros, do sofrimento dos outros. Aí, arre, foi que de verdade eu acreditei que o inferno é mesmo possível. Só é possível o que

em homem se vê, o que por homem passa. Longe é, o Sem-olho. E aquele inferno estava próximo de mim, vinha por sobre mim. (Rosa, 2021, p. 164)

Mas nada disso impede que ele espelhe outros personagens⁶, ou seja, que muitos desses se assemelhem a ele. A começar, naturalmente, pelo próprio Riobaldo: a sombra infernal que vimos avançar sobre o herói de fato o tomará, pelo menos até certo ponto, depois de seu próprio pacto, efetivo ou não mas de alguma forma eficaz. Veremos, então, o Urutú-Branco – como o grande chefe Joca Ramiro o apelidara – praticar ações dignas do vilão Hermógenes. Por exemplo, ao destinar, sem pestanejar, duas balas certas a seus companheiros Rasga-em-Baixo, em cuja mão “luziu faca” enquanto ele se alçava à chefia do bando, e José Félix, que “tremeu muito lateral” ao ver a morte do irmão (Rosa, 2021, p. 386); e mais ainda no massacre, narrado de forma ainda mais sucinta, que ele promove na casa do próprio Hermógenes, a exemplo deste em outro episódio não poupando sequer os animais (cf. Rosa, 2021, p. 455).

Mesmo no auge dessa proximidade, porém, o espelhamento é parcial. Assim, de entre-meio com essas ações, temos o intrincado e algo cômico – inclusive em sentido aristotélico – episódio no qual Riobaldo decide matar o primeiro sujeito que cruzar com o bando, mas muda o destinatário da sentença para a cachorrinha e depois para a égua do desafortunado, no fim das contas liberando a todos (cf. Rosa, 2021, p. 418-424). A própria estrutura dessa história deixa claro que o mal ou a crueldade estão apenas de passagem no herói – o que eventualmente torna suas marcas mais sutis, não só nele como na narrativa.

O próprio Hermógenes, afinal, se presta a espelhamentos e contiguidades mais sutis. Se, por exemplo, ele surge “atrás de muitas fumaças” na memória do narrador, este já tinha dito que “Diadorim é minha neblina” (Rosa, 2021, p. 108 e 28). Mesmo descontando prosaísmo de uma imagem face à poesia da outra, a distância entre o encoberto e o que encobre não é grande, inclusive pela espectralidade que partilham. Espectralidade que não só o ocultamento como que constitutivo mas também o hábito “de sempre às vezes desaparecer e tornar a reaparecer” (Rosa, 2021, p. 61), mesmo motivado por razões práticas, reforça em Diadorim. Por outro lado, a configuração ética, moral e afetual – axiológica, portanto – dos personagens é quase oposta. Mas apenas quase, de fato: como Hermó-

6 Derrida (1994, p. 22) afirma, expressamente, sobre o olhar de viseira do espectro: “Uma dissimetria espectral interrompe aqui toda especularidade”. Em sua multiplicidade-heterogeneidade, no entanto, o espectro se abre a contiguidades de toda ordem, e, portanto, a jogos diferenciais – aproximativos, contrastivos, estranhantes, paradoxais, mas ainda assim especulares, a não ser que se reduza essa noção a uma lógica identitária. Certamente o espectro dessa redução, aliás, a injunção de cortá-la pela raiz, paira sobre a interrupção relacional-conceitual indicada e empreendida por Derrida. Também é preciso lembrar a importância do tema ou motivo do duplo espectral na literatura – em Poe, por exemplo.

genes, e a despeito de tudo em contrário – ou seja, de benigno e respeitoso à vida – que também o/a constitui, Reinaldo/Diadorim parece como que talhado/a para a guerra; algo que “o Menino” demonstra já em seu primeiro encontro com Riobaldo, ao esfaquear o homem que o/a assedia sexualmente (cf. Rosa, 2021, p. 100-101). Nesse sentido, o clímax da narrativa riobaldiana – e, portanto, do romance rosiano – faz plena justiça à espécie de paridade assimétrica, na topografia axiológica do *Grande sertão*, entre o assassino e a filha de Joca Ramiro, cujo pacto com este ou consigo mesma, em torno e eventualmente na imposição de seu segredo, não é menos decisivo que qualquer outro desse romance onde, conforme ensina o narrador, “tudo é pacto” (Rosa, 2021, p. 279).

Uma paridade assimétrica e, reitere-se, antitética ou quase isso. Algo que se marca não só a nível de construção figural, por exemplo na afeição de Diadorim por pássaros e flores, como de construção narrativa e disposição axiológica dos elementos. Assim, se Diadorim dá testemunho de seu respeito e seu amor por Joca Ramiro, ainda vivo ou já morto, a mulher de Hermógenes sequestrada por Riobaldo declara seu ódio pelo marido, quando confrontada com a morte do mesmo. Declaração, vale notar, à qual se segue o pedido, pela mesma personagem, para que o corpo de Diadorim seja trazido a fim de ser lavado por ela, que desvelará o segredo da heroína aos olhos e, antes ainda, aos ouvidos do herói: “A Deus dada. Pobrezinha...” (Rosa, 2021, p. 528). Outra simetria, portanto, se estabelece aí, atravessando a que vincula Diadorim ao *ethos* da guerra, ou melhor, ressitua-a em outro ponto extremo – o das vítimas – desse *ethos*. Afinal, não é o fato de a guerreira ter ocultado sua feminilidade sob as vestes e o nome de um homem que a livrou da condição que ela mesma expôs a Riobaldo, ao ouvir histórias de estupros – dos quais mesmo o herói não se absteve de todo – praticados pelos jagunços: “Mulher é gente tão infeliz...” (Rosa, 2021, p. 157). É essa, pelo menos, a avaliação do narrador: “Este papel, que eu trouxe – batistério. (...) O senhor lê. De Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins – que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo, e mais para muito amar, sem gozo de amor...” (Rosa, 2021, p. 533).

Na prática, ambiguidades desse tipo atravessam todo o romance. O que cumpre sublinhar, neste ponto, é o aparente alheamento de Hermógenes a elas: se a face nefasta ou, em todo caso, violenta do vilão espelha, quando não inspira, algo semelhante em outros personagens, estes não se deixam espelhar por ele no que têm de benfazejos. Algo como um maniqueísmo assimétrico, onde apenas o polo negativo se mantém fixo ou inalterado, delinea-se aí. No entanto, um aspecto a seu modo positivo, na configuração dos grandes líderes do *Grande sertão*, não pode deixar de ser partilhado por Hermógenes: a própria capacidade de liderança na guerra. O narrador não deixa de reconhecer isso, também nesse

caso investindo o personagem de traços espectrais, aos quais não falta o poder de ver além do normal, no episódio em que o então subchefe de Joca Ramiro guia – ou, textualmente, *puxa* – os jagunços no árduo trajeto que antecede o ataque-surpresa às tropas do então inimigo Zé Bebelo:

O Hermógenes, puxando, enxergava por nós. Que olhos, que esse, descascavam de dentro do escuro qualquer coisa, olhar assim, que nem o de suindara. (...) Ali era o lugar pior: um estremecimento me desceu, senti o espaço daminha nuca. Do escurão, tudo é mesmo possível. No outro lado, o Hermógenes sussurrou ordens. Deitamos. (Rosa, 2021, p. 184-185)

Paritária, no que tange a isso, à dos grandes chefes, a figura de Hermógenes não pode deixar de quando menos assombrar o panteão que eles formam, e de projetar sua sombra sobre as virtudes, reais ou supostas, que sustentam, ou buscam fazê-lo, a sublimidade positiva desse lugar decididamente espectral, composto de figuras, a seus modos, não menos espectrais que o vilão: um lugar que não é outra coisa senão um grande círculo patriarcal. À luz dessa sombra, a condição alteritária ao círculo que a traição imprime ou, antes, confirma no semblante de Hermógenes surge como a marca de uma denegação da inamovível primazia ou centralidade, no seio do próprio círculo, da violência e do *ethos* da guerra e do mando. O próprio contraste do destino de Diadorim com sua devoção ao pai, e depois a Riobaldo, dá testemunho disso, assim como a lógica redentora ou remissória que informa os atos violentos do herói, inclusive os sexuais: um dos dois estupros que ele confessa termina com a jovem arfando “seus prazeres, constituído milagre”; no outro, a moça suportava o ato “num rezar, tempos além”, que o faz fugir, dar-lhe dinheiro e decidir nunca mais abusar de mulheres – pelo que ele espera “que Deus me dê alguma minha recompensa” (Rosa, 2021, p. 157-158).

Reconhecer e, eventualmente, denunciar essa denegação é o primeiro dos atos críticos e simultaneamente éticos a que uma espectrocrítica não pode se furtar aqui. O alcance e a significação desse gesto, porém, não podem ser estabelecidos sem que também se reconheça, e tente destrinchar minimamente, a amplitude, a heterogeneidade e a complexidade do próprio círculo patriarcal, particularmente naquilo que extrapola a diegese composta pela narração riobaldiana em direção ou demanda do espectro, talvez, mais onipresente em *Grande sertão: veredas*: o da chamada literatura.

Por força das leis: as ordens dos conjurados e as desordens dos tempos

Uma topografia simbólica ou figural do Sertão roseano seria também, necessariamente, uma demografia – senão uma *demoniografia* – espectral de seus ajuntamentos e disjuntamentos, de seus ajustes e desajustes axiológicos. As duas grandes ordens de conjurados

que se movem na diegese do romance – as dos fieis e infieis a Joca Ramiro – são ao mesmo tempo envoltas e atravessadas pelo círculo mais amplo dos grandes pactários-legatários da lei patriarcal, a qual, nessa mobilidade e imiscuibilidade, além da própria diversidade de seus guardiões e senhores, é também ela mais de uma. A princípio, como quase sempre, é possível opor duas leis fundamentais: a que se diria do sertão, “onde manda quem é forte, com as astúcias” (Rosa, 2021, p. 23), e a que se opõe a ela em nome “do civilizado e do legal” (Rosa, 2021, p. 120), conforme as palavras de Zé Bebelo como que refutadas mais adiante, no julgamento do mesmo, por Ricardão, que, reclamando do “acossamento do Governo” aos velhos coroneis, crava que “vai tudo na mesma desordem” (Rosa, 2021, p. 240). Em suma, há diferentes desordens no mundo. Disseminada, a desordem atinge a própria ordem das pretensas ordens de ordenadores. Na prática, Zé Bebelo não foge à lei do sertão, o que de certa forma é selado por sua posterior conversão à jagunçagem, ao passo que tanto Medeiro Vaz quanto Joca Ramiro – cujo bando, não obstante, Ricardão e Hermógenes integraram por muito tempo – queriam “impor a justiça” (Rosa, 2021, p. 45). No entanto, seria difícil desdobrar aquela oposição de matriz ou verniz sociológico – arcaísmo sertanejo *versus* modernidade urbana – em outra mais ampla e, digamos, arquetípica: nem entre Deus e o diabo nem entre o tempo ou mundo do mito e os do *logos*. A rigor, as duas ordens em disputa pagam tributo ao mito, à metafísica tradicional e à religião, assim como falam racionalmente em nome de suas razões, ou seja, de seus interesses. Se os grandes chefes “puxavam o mundo para si, para o concertar consertado”, a verdade é que “cada um só vê e entende as coisas dum seu modo” (Rosa, 2021, p. 21). Em sua objetividade sem peias, o suposto arcaísmo de um Ricardão ganha mesmo certo matiz de ética protestante, ao passo que o salvacionismo político-belicoso de um Zé Bebelo se reveste da armadura justificatória de um cruzado medieval. A noção de dialética seria de pouca utilidade aqui: mais que uma síntese hegeliana, onde os termos opostos se reinscreveriam em uma forma superior, o que há no complexo ideológico do romance de Rosa é algo próximo do que chamaríamos, a partir de Derrida (1994), de uma seleção ou, mais propriamente, um *amálgama de heranças*.

Uma vista de olhos sobre esse complexo ideológico pode tornar mais palpável o quadro espectral que ele constitui. Temos, assim: o coronelismo reinante, mas já algo moribundo, encarnado na jagunçagem em geral e como que incrustado, em sua face mais retrógrada e violenta, nos dois vilões; certo espírito republicano ou, quiçá, iluminista, mais ou menos implicado na atuação política de vários chefes de bandos, Joca Ramiro entre eles; o projeto nacional-desenvolvimentista mais ou menos encarnado em Zé Bebelo; certo populismo social e igualmente nacionalista, encarnado no narrador Riobaldo e talvez em Medeiro

Vaz; a sombra do catolicismo popular sertanejo, onipresente mas pairando principalmente sobre Riobaldo e várias figuras de fundo; finalmente, o espiritismo kardecista do compadre Quelemém, que transita por um pouco de tudo isso, incluindo os projetos nacionais, via base positivista, e mesmo o jaguncismo-coronelismo arraigado dos vilões, quando menos ao acolhê-lo em seu esquema teleológico, sob cuja tutela a travessia riobaldiana confina com a ideia de *evolução*. Correndo por fora e, ao mesmo tempo, nos interstícios desse complexo, acenos utópicos ainda mais vagos têm lugar vez ou outra, como o protesto, digamos, profeminista de Diadorim e mesmo certa consciência ecológica e certa ética-empatia animal, manifestas pela heroína e outros personagens, incluindo Riobaldo.

Mas, na prática, nada aí se esquivava totalmente ao espectro mais amplo e onipresente da ideologia patriarcal. O que permanece à margem da apropriação discursivo-reflexiva do narrador se deixa amoldar ou orientar semanticamente pelos ritos narrativos. E o fato é que se o velho Riobaldo traz à tona as questões da mulher e do animal – a rigor, as únicas que não se ajustam à ampla aliança patriarcal –, também as relega ao esquecimento, ou, como ainda veremos a propósito do destino de Diadorim, deixa-as à mercê do enredo e sua ritualística. Falamos em acenos utópicos, o que não é descabido, já que determinados lugares positivamente marcados se inscrevem nos horizontes coletivos e individuais dos personagens; mas mesmo o lugar, dentre esses, que mais se assemelha a uma utopia concreta, e nada menos que uma utopia feminista – um povoado onde “eram duas raparigas bonitas, que mandavam”, e que segundo o narrador “devia era de ter nome de Paraíso” (Rosa, 2021, p. 463) –, presta tributo ao patriarcalismo da jagunçagem, quando as moças não só saciam sexualmente o já líder Riobaldo como, na retirada da tropa, acolhem um certo Felisberto, cuja vida estaria sempre por um fio devido a uma bala na cabeça. “[P]odia ter um remédio de fim de vida melhor?” (Rosa, 2021, p. 463), pergunta-se o narrador.

Por outro lado, há a utopia quase socialista ou anarquista esboçada no gesto de Medeiro Vaz de despojar-se de suas “terras e gados”, pondo, mesmo, “fogo na distinta casa-de-fazenda”, para “impor justiça” no “imundo de loucura” que se espalhara nos gerais, sendo que a dimensão simbólica daqueles atos não deixa de exprimir uma consciência do conluio entre o mundo da posse e o do guerra. Mas importa considerar, também, o fracasso que sela o destino do chefe de elevada moral, de “conspeito tão forte, que perto dele até o doutor, o padre e o rico, se compunham” (Rosa, 2021, p. 45), mas sem forças suficientes para conduzir o bando na travessia do Liso do Sussuarão, sucumbindo à tentativa frustrada. Destino este que é praticamente o oposto do de Riobaldo, que, não obstante a quase-reverência a Medeiro Vaz, não apenas se investe da impiedade e da força necessárias para conduzir o bando à vingança, cruzando o Liso e sobrevivendo a tudo, como se torna

fazendeiro.

Descontadas as questões metafísicas, o horizonte ideológico do velho Riobaldo confina com o humanismo civilizatório inscrito na demanda – não exatamente injunção – de um tempo “em que não se usa mais matar gente”; o que é basicamente um substrato das lições do compadre Quelemém, cuja espectralidade-patriarcalidade algo contígua à de Deus ao mesmo tempo subordina e alimenta a do narrador, o qual, no mesmo ponto em que confessa essa herança, declara que “isto a ele não vou expor”, pois adota como “regra do rei”, ou seja, do vulto patriarcal que ele próprio se tornou, jamais “declarar que aceita inteiro o alheio” (Rosa, 2021, p. 26). Para além das diferenças ideológicas ou de visão de mundo, uma fala como essa indica que as adversidades, efetivas ou não, de maior ou menor vulto, não impedem que círculo patriarcal se fortaleça e retroalimente em jogos especulares pelos quais suas diferentes figuras de alguma forma se prestam tributo. A figura algo joco-séria de Zé Bebelo é a mais recorrente nessas situações, mas mesmo Hermógenes, como vimos, não deixa de ser contemplado pela fala admirativa e, nesse sentido específico, pelo reconhecimento moral de Riobaldo, que por sua vez é empoderado, apresentado e aliciado por ele.

Mas também nessas dialéticas de reconhecimento em que senhores e servos não têm, necessariamente, lugares fixos – embora, por exemplo, a assunção de Diadorim à chefia do bando após a morte de Medeiro Vaz seja sugestivamente interdita por Riobaldo⁷ –, e que também podem ser jogos táticos, quando não ciladas, o que se produz não são exatamente sínteses parciais e menos ainda totalizantes, e sim movimentos disseminantes que se espraiam na diegese. Uma proliferação, pode-se dizer, afim à da própria violência, que é ao mesmo tempo o trunfo objetivo e a mercadoria impalpável, senão a moeda de troca, do mundo da jagunçagem, e que, assim como o sertão riobaldiano, “está em toda a parte” (Rosa, 2021, p. 13). No entanto, nem essa generalidade difusa nem a instabilidade dos campos impede que a divisão entre estes seja de algum modo efetiva. Por mais que tenham se imiscuído e convivido sob a chefia de Joca Ramiro, por mais que se correspondam por trânsitos simbólicos e efetivos, as diferentes ordens dos conjurados tornam-se inconfundíveis a partir do momento em que a traição as divide. Nesse sentido, o chefe/pai morto é uma espécie de fiel da balança nesse campo minado.

Também Joca Ramiro, naturalmente, se reveste dos atributos de um espectro-mor, que incluem seu domínio sobre o coletivo de conjurados no qual e do qual ele se destaca, marcando-o, porém, com o selo de uma sublimidade positiva. Nessa confluência do espec-

7 Como observa Murilo da Silva Coelho (2021) em sua tese, na qual explora de forma ampla e instigante a posição social do narrador na configuração axiológica da obra.

tral com o sublime, ele se avizinha do semilendário e semimítico Joãozinho Bem-Bem e mesmo do pacífico compadre Quelemém: se o primeiro destes já alcançou a imortalidade dos mortos, e o segundo lida ou pretende lidar com o próprio mundo do além, Riobaldo, aproximando seu chefe de outros, inclusive do guia espiritual de sua velhice, diz dele o seguinte: “Assim era Joca Ramiro, tão diverso e reinante, que, mesmo em quando ainda parava vivo, era como se já estivesse constando de falecido” (Rosa, 2021, p. 276). Essa condição como que *conscientemente espectral*, no que tange à consciência do narrador, afina com um dado mais objetivo: a constante ausência de Joca Ramiro, afeito às atividades políticas, das lidas cotidianas do bando. Comandando o mais das vezes de longe, de certa forma ele vê sem ser visto, embora não o bastante para reconhecer os sinais da traição que Riobaldo entrevê. Mas este, a essa altura da narrativa, é como que uma extensão sua, inclusive, sublinhe-se novamente, na herança do amor e, mais, da obediência de Diadorim ou Reinaldo, o Menino de outrora, este mesmo, nesse sentido, outra extensão do pai.

Ao chamar Joca Ramiro, conforme conta Riobaldo, de “um imperador de três alturas”, e dizer que “nem o nome dele não podia à toa se babujar” (Rosa, 2021, p. 163), Diadorim não é menos eficaz que o amigo em emprestar ao primeiro uma feição semidivina. Isso não é contradito pelo fato dela mais tarde dizer, com “um bem-querer que tinha a inocência enorme (...): – ‘Riobaldo, você sempre foi o meu chefe sempre...’” (Rosa, 2021, p. 499), e menos ainda pela interrogação-afirmação de Riobaldo de que é ela, ou “ele”, “o dona da empreita” vingadora, levando a guerreira à sua confissão de desconformidade com a causa, à qual ela acrescenta que segue menos “punindo por meu pai Joca Ramiro, que é meu dever, do que por rumo de servir você, Riobaldo, no querer e cumprir” (Rosa, 2021, p. 470-471). Afinal, tudo aí, de certa forma, se iguala ou presta tributo mútuo na reiteração do círculo patriarcal. Tanto que a nova fidelidade da donzela não elimina o compromisso com a lei: a dita empreita é levada até o fim.

O círculo imperfeito onde essa lei – ou a lei que a rege – se sustém e reproduz é, senão constituído, assegurado pelas contiguidades e heranças entre seus membros, que se movem e se apoiam na razão de suas configurações simbólicas e virtudes práticas e morais, em disposições narrativas que têm, em si mesmas, algo de estratégias ou táticas bélicas. Enquanto as figuras de Joca Ramiro e Medeiro Vaz transitam do real da diegese para o terreno de uma supradiegese mítica, no qual Joãozinho Bem-Bem já ocupa um vigilante lugar de honra, Zé Bebelo – que se nomeia assim em tributo ao último citado, e depois se renomeia “Zé Bebelo Vaz Ramiro” (Rosa, 2021, p. 81) –, Riobaldo e Diadorim formam uma espécie de guarda de frente, uma seletíssima *avant-garde* não tanto de campeadores ou saltadores mas de *figuras de proa*, e eventualmente *condutores*, atualizando as vicissitudes da

lei que já transcorriam entre os semimíticos senhores, e da qual participam, ainda, outros senhores ou semissenhores de vulto, como João Goanhá e Titão Passos, e mesmo comandados, *peões*, de destaque na massa anônima dos *zé-bebelos*, *medeiro-vazes*, etc. (incluindo um oriundo dos *hermógenes*, o Alaripe), como o Qipes e o Fafafa, cujo amor aos cavalos inscrito em seu nome é contíguo ao amor pela natureza que Diadorim ensina a Riobaldo. Mesmo o momento *solo* de um obscuro e inconveniente “Dôsno, ou Dôsmo” (Rosa, 2021, p. 221), cuja única preocupação no julgamento de Zé Bebelo é o destino da fortuna deste, participa da matização desse revestimento positivo. Em suma, os diferentes mas contíguos *ethoi* dessas figuras de alguma maneira se escoram e selam o círculo; selam sem selar, móveis e contraditórias como são. O que ao mesmo tempo garante que o círculo *circule*, que a roda da lei imperfeita mas de alguma forma sublime gire em direção a algo como um *sentido geral*; em suma, que constitua ou participe de uma teleologia.

Deus mesmo, afinal, é dado às astúcias – “é traiçoeiro”, diz o narrador, e “ataca bonito, se divertindo, se economiza” (Rosa, 2021, p. 26-27), cruel como um verdugo sádico. Lembrança tardia mas oportuna que nos obriga a revisitar e quiçá ampliar o lugar do vilão Hermógenes no grande círculo patriarcal, em si mesmo alçado à amplitude máxima, agora sob o viés de sua obrigação para com ele. Pois a alteridade radical do vilão não o exime de compor a ordem simbólica que rejeita – e o rejeita –, pois ele ao mesmo tempo a exarceba e garante em seu pior, ou seja, na violência que reside ainda em seu ente, lugar ou representante mais sublime, e sem a qual, no entanto, sequer algum movimento ou evolução em direção a essa sublimidade se daria. Assim, Hermógenes é ao mesmo tempo o outro irremissível e a pedra de toque, a peça corroída mas indispensável na engrenagem dessa roda viva que é o sertão, seus caminhos e descaminhos de algum modo convergentes no discurso e no sistema moral-metafísico-existencial de Riobaldo: “[...] às vezes, por mais auxiliar, Deus espalha, no meio, um pingado de pimenta...” (Rosa, 2021, p. 22). É a velha lição da escrita certa por linhas tortas, que a “lei de Deus” (Rosa, 2021, p. 21) opera, fazendo-o, porém, segundo a(s) lei(s) dos homens, ou seja, do sertão: nas astúcias mas, no fim das contas, e tal como o diabo, também “às brutas” (Rosa, 2021, p. 26): “Deus mesmo, quando vier, que venha armado!” (Rosa, 2021, p. 23).

A incômoda e escusa integração de Hermógenes ao círculo patriarcal conta com o benefício das mediações figurais que também o cercam, particularmente a do outro “judas” (Rosa, 2021, p. 38 *et passim*), o mais comedido Ricardão, mas é em sua radicalidade negativa que o vilão cumpre aí, de fato, seu papel. Em sua própria e cerrada oposição à demanda de redenção do sertão-mundo, ele se alia à imperfeição dos justos porém humanos na injunção generalizada de que o jogo da vida – e, portanto, da morte – prossiga, de que

nenhuma travessia se complete de fato e a roda do mundo continue a girar. Ele cinde e dessincroniza a teleologia que não obstante alimenta, complicando o árduo caminho até o *telos* ao disseminar encruzilhadas e sombras temerárias e proliferantes – pois “sangue manda sangue” (Rosa, 2021, p. 33) – nele: é a própria *différance*. E isso não se altera com sua morte, pois, em sua espectralidade radical, o vilão e seu *ethos* assombram cada nicho da diegese, inclusive o tempo-espço e o próprio ser, a forma e o sopro vivo, da narração. Afinal, ainda no tempo-espço onde o narrador assegura a seu visitante que os tiros que ele ouviu “foram de briga de homem não”, o *ethos* da guerra lança sua sombra; a começar pelo treino de mira do ex-jagunço, ao passo que algo da violência desmedida e do demonismo encarnados no Hermógenes ecoa, não tanto no “bezerro branco, erroso, os olhos de nem ser (...) e com máscara de cachorro” que os vizinhos de Riobaldo matam com suas armas depois de determinarem que “era o demo”, quanto no próprio motivo do abate animal – aqui aliado à lógica alijatória da metafísica tradicional – como amesquinamento do humano, até porque essa cria sacrificial de feições espectrais “figurava rindo feito pessoa” (Rosa, 2021, p. 13).

Para além desse *ethos* disseminado, a presença-ausência assombradamente de Hermógenes no tempo da narração se manifesta como força disruptiva na própria ordem da narrativa, na lei oculta que rege sua cronologia; uma força que surge como que metonimicamente figurada na anacronia dentro da anacronia, mais exatamente na prolepse dentro da analepse, que tem lugar quando Riobaldo tenta amoldar a seu sistema de crenças o impacto dos fantasmas que lhe advêm na fala-cena, que já vimos, de sua primeira visão do futuro algoz de Joca Ramiro e Diadorim: “será que a vida socorre à gente certos avisos?” (Rosa, 2021, p. 13). Essa pequena fissura temporal-afetual como que ilustra o rasgo aparentemente aleatório que engendra a narração riobaldiana: pois o fato é que o velho fazendeiro parte de um ponto onde a justiça ou vingança pela morte de Joca Ramiro já era uma injunção inesquivável. Um ponto, portanto, onde tanto a espectralidade semidivina do chefe/pai morto quanto a demoníaca ou monstruosa do assassino avultam e, a partir daí, cobrem a diegese com a força de sua oposição decididamente – embora não puerilmente – maniqueísta.

Mas o tributo, digamos, *estrutural* ao conflito, ao terçar de armas simbólico e efetivo constituído por esse início *in media res*, é também um tributo à intriga romanesca, e explícita a necessidade de pensar os conflitos e conluios entre as leis, os *ethoi* e os tempos-mundos em jogo no arco mais amplo dessa diegese, no qual dois outros grandes espectros avultam, ao mesmo tempo simétrica e assimetricamente ao narrador: seu ouvinte e, a seu modo,

interlocutor⁸, e aquilo que ao mesmo tempo é e não é – sendo, afinal, *de outrem* – sua obra literária, cada qual com suas demandas se bem que eventualmente conjugadas.

O triplo fecho e a travessia infinita (à guisa de conclusão)

Mesmo letrado, Riobaldo não é – *não parece ser*, pelo menos – quem escreve a narrativa que conta. Na prática, a *ficção do livro* – a história de como o relato oral do ex-jagunço teria se tornado um texto escrito – permanece em aberto, ou melhor, *sequer nos é oferecida* no desenho do romance, diferentemente, por exemplo, do que ocorre nas metaficções machadianas. Essa ausência não parece fruto de um desleixo ou esquecimento: a ficção do livro acentuaria o contraste da longa e, conforme nos é dada, ininterrupta narração de Riobaldo com nossa experiência corriqueira do tempo, impondo à obra um padrão de verossimilhança ao qual, em sua demanda de modernidade estética – ou seja, em sua *filiação modernista* –, ela quer nitidamente fugir.

Não obstante, algo dessa problemática paira sobre uma cena específica do romance: justamente a imensa cena dramática – no sentido específico da “forma dramática do diálogo”, segundo a notação precisa de João Adolfo Hansen (2007, p. 68) – que constitui sua macrodiegese, e na qual Riobaldo verte sua fala diante de um ouvinte ou narratário anônimo. A dimensão funcional deste personagem – ou quase isso – enquanto ponte entre a diegese e o leitor é evidente e explicitada mais de uma vez; por exemplo, quando Riobaldo, retornando ao ponto em que interrompera a narração em curso para dar o relato retrospectivo de sua infância e sua formação como jagunço, alerta seu visitante no mesmo passo, pode-se dizer, em que Rosa (2021, p. 275) alerta seu leitor: “Mas, isso, o senhor então já sabe”.

No entanto, reduzir a importância dessa figura obviamente espectral a tal dimensão, mais ainda, não reconhecer seu papel em uma efetiva *interlocução* dramática nessa cena macrodiegética, significa ignorar seu efetivo funcionamento na mesma. Muito mais que um mero ouvinte, o ente invisível e inaudível, ou quase isso, a quem Riobaldo conta sua história lhe responde de várias formas e em vários momentos. É a esse sujeito urbano e culto, obviamente assemelhado ao escritor com hábitos etnológicos que foi Guimarães Rosa, que o velho Riobaldo expõe também suas dúvidas e angústias cruciais, comprazendo-se a cada concordância dele e tomando suas opiniões, quando não sua mera figura, como parâmetros avaliativos e judicativos. Também ele, portanto, representa uma lei aí. Pode-se dizer que, no difuso espectro ideológico do *Grande sertão*, esse pacto inaugural atualiza

8 Cumpre sublinhar, nesse ponto, uma discordância em relação à leitura de Coelho (2021, p. 18), que, embora expondo as ambiguidades dessa configuração narracional, opta afinal por chamá-la de “um falso diálogo”. Parece-nos que falta aí justamente um pensamento da espectralidade.

previamente os pactos, conluíus e avizinhamentos, simbólicos e/ou efetivos, que vimos se esboçar entre os grandes senhores. Agora um pacífico proprietário de terras – como, aliás, seus ex-companheiros de bando Alaripe, Fafafa e João Concliz, entre outros –, mas ainda inscrito em um lugar de mando numa ordem social onde a violência continua a falar alto, seja pelas armas ou pela desigualdade brutal, o narrador Riobaldo demanda e, simultaneamente, presta tributo a um representante da civilização e da ordem estabelecida não mais que sonhadas por um Zé Bebelo, e das quais, no entanto, nem de longe a violência e a injustiça estão ausentes.

Mas, como já vimos, esse representante informal (a não ser que se trate, por exemplo, de um diplomata) da lei formal é um representante, também, de outra lei: a de certos *saberes*, que por sua vez incluem ou se desdobram em certas *formas de dizer ou falar*. Não que o narrador, cuja boca “não tem ordem nenhuma” (Rosa, 2021, p. 25) tome essa lei difusa, digamos que de um *bem dizer*, como algo absoluto, mas sem dúvida a leva em consideração, e, mais que isso, concede-lhe alguma autoridade: “Se eu estou falando às flautas, o senhor me corte. Meu modo é este. Nasci para não ter homem igual em meus gostos. O que eu invejo é sua instrução do senhor...” (Rosa, 2021, p. 59). “Ah, mas falo falso. O senhor sente? Desmente? Eu desminto. Contar é muito, muito dificultoso” (Rosa, p. 167). E como falar, aí, corresponde textualmente – embora nem sempre – a contar, não é nenhuma surpresa que esse *topos* igualmente difuso carregue consigo o espectro daquilo que a narração/narrativa de Riobaldo, como tudo mais aí, ao mesmo tempo “é e não é” (Rosa, 2021, p. 17): um *discurso literário*. Não é – ou *não seria*, se esse não-ser não fosse uma ficção – enquanto discurso oral, supostamente memorialístico; e é justamente enquanto a ficção que de fato é, enquanto livro impresso publicado sob a rubrica de “romance” e outra assinatura que não a do narrador – mas também enquanto discurso carregado de elementos e estratégias que comportam uma inequívoca demanda de literariedade e, mais ainda, de reconhecimento ou lugar canônico, inscrito já na *grandeza* reivindicada no título e plasmada, quando menos, na extensão da obra.

Delineia-se, assim, no espaço da narração monologada-dialogada do romance, um ágon discreto mas decisivo, irreduzível à oposição cultura popular *versus* arte erudita mas na qual as demandas do narrador-personagem sertanejo se imiscuem e coabitam com a do escritor culto, se não propriamente representado, de alguma forma espelhado no narratário-interlocutor anônimo. E sendo também este um *mais de um*, não surpreende que ganhe, ele próprio, uma espécie de espelhamento ou desdobramento interno na figura de *outro visitante*, “um rapaz de cidade grande, muito inteligente”, a quem outrora Riobaldo contara a história de um certo Davidão, que propusera e firmara um pacto com um certo Faus-

tino; história esta que o rapaz tomara como “um assunto de valor, para se compor uma estória em livro”, carecendo, porém, “de um final sustante, caprichado”, o qual o próprio visitante se encarregara, então, de forjar, e em cujo clímax os dois pactários “rolavam no chão, embolados” até que um deles cravava sua faca no coração do outro (Rosa, 2021, p. 80). Finalmente, mesmo assegurando que apreciou “essa continuação inventada”, digna de “uma pessoa de alta instrução”, o Riobaldo do tempo da narração pondera que “[n]o real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam” (Rosa, 2021, p. 81).

Não tentaremos decidir se a semelhança da história de Faustino e Davidão com a do próprio narrador e seus fantasmas do passado poderia ter passado despercebida ao autor da, digamos, verdadeira ficção em que ambas se inserem⁹. O fato é que a invocação do inacabamento do “real da vida” face aos direitos da ficção pode ser lida – para além, mesmo, do paradoxo de se inserir em um relato autobiográfico fictício – tanto como uma afirmação desses direitos, em uma história de pacto à qual não falta um Fausto diminuído (o Faustino), quanto como a reivindicação de uma arte superior, cuja abertura, a princípio, pareceria mais afeita à travessia riobaldiana que o fecho proposto pelo rapaz.

E, no entanto, o que vemos no clímax-desfecho da narrativa de Riobaldo, descontado o epílogo que se segue, é nada menos – e um pouco *mais*, se contarmos a primeira ocorrência da palavra “fim” – que um *triplo fecho*:

E aquela era a hora do mais tarde. O céu vem abaixando. Narrei ao senhor. No que narrei, o senhor talvez até ache mais do que eu, a minha verdade. Fim que foi. Aqui a estória se acabou.

Aqui, a estória acabada.

Aqui a estória acaba. (Rosa, 2021, p. 529)

Note-se bem: “estória”, como teria dito o ficcionista amador a Riobaldo, e não *história*, como, não obstante, aparece muitas vezes em referência à vida do narrador, inclusive em uma de suas tantas escusas por sua suposta inabilidade: “Talhei de avanço, em minha história. O senhor tolere minhas más devassas no contar” (Rosa, 2021, p. 179). E se o vocábulo reiterado não é apenas uma peculiaridade da fala riobaldiana, é difícil não supor um cálculo – rosiano – tanto na escolha quanto na reiteração. Seriam, porventura, os direitos da ficção que se reafirmariam aí? Na falta de resposta, o espectro dessa possibilidade não pode deixar de pairar sobre a cena. Um pouco como as negações de Pedro, ele acrescenta não um nem dois, mas três *plus* sacrificiais aos sacrifícios de Diadorim e, por que não, Hermógenes; acrescenta ou explicita: pois não é em nome da intriga acabada, do fecho

⁹ Ou se, pelo contrário, ela lança dúvidas sobre a confiabilidade do narrador, memorialista e, eventualmente, *ficcionista* Riobaldo.

bombástico – um terçar de armas onde não um, mas dois pactários-inimigos encontram seu destino – que se dão essas imolações? Se somarmos a isso as diferentes violências simbólicas e efetivas que recaem sobre esses personagens – sobre ele, o semialijamento da condição humana, sobre ela, a negação quase perene da condição feminina –, seja em nome de seu aproveitamento na economia da ordem patriarcal ou da própria intriga¹⁰, dificilmente não concluiremos que a literatura e essa ordem estabelecem um pacto aí.

Naturalmente, não se pode negar a força da tragédia dita feminina – ou seja, de uma mulher imolada pelo patriarcado – de Diadorim, que é onde se reconhece que um sentimento radical e visceralmente crítico paira, sim, no *Grande sertão* rosiano, mas é preciso notar que mesmo aí a tematização rosiana do feminino se presta a uma apropriação patriarcalista; não só porque é na economia subjetiva do narrador – em sua dimensão, digamos, lírico-sentimental, afim ao monologismo que paira sobre a dramaticidade dialógica e a narratividade polifônica do romance, todas espectrais a seus modos e mutuamente assombrantes – que ela é chamada a cumprir uma função, catártica, educativa, reflexiva ou o que seja, como porque o drama, aliás, a tragédia compartilhada que eles vivem, de negação mútua do afeto mutuamente demandado em prol das injunções da guerra e do patriarcado, paira obviamente o espectro de uma homoafetividade, que com a espécie de *solução corretiva* da situação – pois assim Riobaldo vê e pré-revela a seu ouvinte a verdade sobre Diadorim: “Depois o senhor verá por quê, me devolvendo minha razão” (Rosa, 2021, p. 94) –, agrega a si o espectro de uma *homofobia*, inclusive no sentido etimológico do segundo sema aí ajuntado. O peso dessa interdição também se mostra no fato de ser uma figura sem a valentia mas com algo da maldade do Hermógenes, o Mulato – silenciaremos eloquentemente sobre essa caracterização-nomeação¹¹ – que assedia Diadorim, o, salvo engano, único personagem do romance que se dispõe a violá-la. À interdição, bem entendido, o que não destoa do fato: a liberdade, aí – *essa* liberdade, pelo menos, do desejo de um homem por outro, ainda que apenas suposto –, só tem lugar como abuso e violência.

Mas se este é um ponto onde a literatura rosiana avulta na contraditoriedade intrínseca e problemática de suas injunções, a própria crueza desse avultamento demanda ser vista em seu avesso. Afinal, a sublime, revoltante e desigualmente partilhada tragédia de Riobal-

10 Assim como o narrador reserva para o epílogo a revelação de que se casara com Otacília, antes disso referindo-se a ela – ou à sua presença na macrodiegese do romance – apenas como “minha mulher” (Rosa, 2021, p. 19 *et passim*). Os direitos da intriga (e do leitor) não eliminam a violência simbólica desse ocultamento, assim como o da feminilidade de Diadorim sob o pronome “ele”.

11 A qual, diríamos, a voz-*persona* mista que de bom grado chamaríamos de *Rosabaldo* como que tenta compensar com o sequestro-acolhimento do pretinho Guirigó pelo chefe jagunço nacional-populista Riobaldo, sem, obviamente, que a dívida ética e moral seja paga de fato.

do e Diadorim é o lugar onde as vozes conjugadas de Rosa e Riobaldo mais se expõem e, ao mesmo tempo, se esbatem em sua afinidade com o *mito*, seja aquele que se constitui nas figuras patriarcais e suas histórias grandiosas ou escabrosas, seja o que assombra essas vozes (e portanto essas figuras) em suas demandas de reconhecimento. Demandas estas, no que tange à obra, que comportam uma inequívoca *demanda de universalidade*, visível, por exemplo, na conjugação de intriga e acabamento romanescos, abertura semântica – a irreduzível *travessia* continua sendo a última palavra do livro –, dicção popular e revestimento moderno-erudito: a universalidade, pode-se dizer, do *hypsos*, sublime, grandioso ou elevado, do suposto Longino (1996, p. 52), referente àquilo “que agrada sempre e a todos” e que o *Grande sertão* almeja a despeito ou para além do próprio hermetismo modernista. Na exposição, ainda que velada, nebulosa ou enfumaçada dos conluios e pontos cegos em que essas demandas se fundam, a indiscutível obra-prima de Rosa antepõe à grandeza de sua realização as palavras lapidares e sumamente ambíguas de Riobaldo: “Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa” (Rosa, 2021, p. 20).

Ambiguidade que não está tanto ou apenas na dupla negação, mas, sobretudo, na desconfiança quanto ao que há e ao que possa ou não haver no sertão-mundo; na insistência, portanto – se é o caso de extrair daí uma lição –, em *saber dos espectros*, quando não em encará-los, em tentar flagrar-lhes o olhar na esquiua mesma em que o subtraem de nós, e que é também, eventualmente, a mesma em que fazemos o mesmo, diante de nós mesmos. Pois uma obra contraditória e grandiosa como *Grande sertão: veredas* não pode deixar de avultar como um espelho para as contradições entre o que somos e o que julgamos ser – mas também, quem sabe, como um mapa errático, tão infinito quanto insuficiente, para o que ainda possamos vir a ser.

Bibliografia

- CANDIDO, Antonio. *O homem dos avessos*. In: **Tese e antítese**: ensaios. 4. edição. São Paulo: T. A. Queiroz, 2002.
- COELHO, Murilo da Silva. **Riobaldo**: nosso patriarca-pactário – monologismo, polifonia e épica moderna no *Grande sertão: veredas*. Tese (Doutorado em Letras). Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2012.
- DERRIDA, Jacques. A lei do gênero. Trad. de Nicole A. Marcello e Carla Rodrigues. **Revista TEL**, Irati, v. 10, n. 2, p. 250-281, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.5935/2177-6644.20190028>. Acesso em 20 abr. 2024.
-

- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. 2. ed. Trad. de Maria Beatriz Marquez Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- DERRIDA, Jacques. Devant la loi. **Philosophy and Literature**, Cambridge University Press, Series 16, p. 173-188, 1984.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o estado da dívida**, o trabalho do luto e a nova internacional. Trad. de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. Considerações sobre “posições” de Derrida. **O que nos faz pensar**, n. 21, p. 67-78, mai. 2007. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnfpa/article/view/219>. Acesso em 20 abr. 2024.
- HANSEN, João Adolfo. *Grande sertão: veredas* e o ponto de vista avaliativo do autor. **Nonada**, Porto Alegre, v. 10, n. 10, p. 57-75, 2007. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17648/asas.v11i1.1973>. Acesso em 20 abr. 2024.
- LONGINO. **Do sublime**. Trad. de Filomena Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.



DERRIDA E LISPECTOR: AS METONÍMIAS DO COMER BEM

Adriano Negris¹ e Pâmela Bueno Costa²

RESUMO

O objetivo deste artigo é provocar uma reflexão para a questão do sujeito, a partir da entrevista *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet* de Jacques Derrida, concedida a Jean-Luc Nancy e publicada no ano de 1989 na revista francesa *Cahiers Confrontation* n° 20. Para cumprir nossa proposta, inicialmente apresentaremos as reflexões de Derrida sobre a pergunta “*Quem vem depois do sujeito?*”. Veremos em que sentido o pensamento de Derrida diverge dos discursos que proclamam a liquidação do sujeito. Posteriormente, pretendemos mostrar que o deslocamento da questão do sujeito pode resultar na necessidade de repensar as fronteiras que separam o animal humano do animal não-humano. Dessa forma, a questão concernente ao sujeito aparece intrinsecamente associada às estruturas que asseguram os limites entre o ser humano e o animal. É a partir deste ponto que desenvolvemos a noção de metonímias do comer bem. Para isso, entendemos ser de extrema importância trazer para nosso diálogo a obra *Paixão segundo G.H.*, da escritora Clarice Lispector, para compreendermos a abertura que Derrida e Clarice oferecem para pensarmos o tema da alteridade, hospitalidade e, de forma mais específica, as metonímias do comer bem.

PALAVRAS-CHAVE

Metonímias do comer bem; Alteridade; Derrida; Clarice Lispector.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es suscitar una reflexión sobre la cuestión del sujeto, a partir de la entrevista *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet* de Jacques Derrida, concedida a Jean-Luc Nancy y publicada en 1989 en el número 20 de la revista francesa *Cahiers Confrontation*. Para cumplir nuestra propuesta, presentaremos inicialmente las reflexiones de Derrida sobre la pregunta “¿Quién viene después del sujeto?”. Veremos en qué sentido el pensamiento de Derrida diverge de los discursos que proclaman la liquidación del sujeto. Posteriormente, pretendemos mostrar que el desplazamiento de la cuestión del sujeto puede dar lugar a la necesidad de repensar las fronteras que separan al animal humano del animal no humano. De este modo, la cuestión del sujeto aparece intrínsecamente ligada a las estructuras que aseguran los límites entre el hombre y el animal. Es a partir de este punto que desarrollamos la noción de metonimia del comer bien. Para ello, nos parece sumamente importante introducir en nuestro diálogo *La pasión según G.H.*, de Clarice Lispector, con el fin de comprender la apertura que Derrida y Clarice ofrecen para pensar el tema de la alteridad, la hospitalidad y, más concretamente, las metonimias del comer bien.

1 Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor Adjunto do Departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores – FFP-UERJ. Professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva - PPGBIOS.

2 Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

PALABRAS CLAVE

Metonímias del comer bien; Alteridad; Derrida; Clarice Lispector.

*Jamais se come totalmente sozinho,
eis a regra do “é preciso comer bem”.
É uma lei de hospitalidade infinita.
(Jacques Derrida)*

*A barata me tocava toda
com seu olhar negro,
facetado, brilhante e neutro
(Clarice Lispector)*

Notas preliminares

Na longínqua época dos anos 1980 o filósofo Jean-Luc Nancy organizava uma pesquisa em torno da questão da subjetividade. O seu objetivo era refletir, principalmente, sobre um tempo em que se proclamava a morte do sujeito, mas, de forma paradoxal, ainda se identificava um retorno de discursos acerca da subjetividade, cada vez mais revitalizados.

O projeto de Nancy sobre a subjetividade tinha como fio condutor a pergunta “*Who comes after the subject?*” (“Quem vem após o sujeito?”). A partir dessa pergunta central, Nancy procurava instigar a comunidade filosófica ao debate sobre os limites, o valor e a estrutura da questão do sujeito, bem como sobre o alcance de um discurso que decretava simplesmente a liquidação do sujeito.

Na esteira desse questionamento (*Quem vem depois do sujeito?*), se manifestaram Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Maurice Blanchot, Philippe Lacoue-Labarthe, Sarah Kofman, Jean-François Lyotard, Jacques Rancière, Jean-Luc Marion, entre outros.

O filósofo franco-argelino Jacques Derrida apresentou sua resposta a pergunta de Jean-Luc Nancy sob a forma de entrevista, que foi intitulada “*Il faut bien manger*” ou *le calcul du sujet*³, publicada no inverno de 1989 na revista francesa *Cahiers Confrontation* n° 20. Ao tomar em consideração as reflexões feitas por Derrida em *Il faut bien manger* ou *le calcul du sujet*, neste trabalho apresentaremos algumas considerações acerca daquilo que denominamos de *metonímias do comer bem*. Para realizar a tarefa proposta, dividiremos nossa abordagem em duas etapas.

3 O “*Il faut bien manger*” ou *le calcul du sujet* (É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito) é um dos textos que integra o opúsculo *Points de suspension* (1992). O referido texto é redigido na língua francesa e todas as citações diretas do texto original foram traduzidas para o português (tradução nossa).

Na primeira parte deste texto, pretendemos apresentar as reflexões de Derrida sobre a pergunta “*Quem vem depois do sujeito?*”. Veremos que Derrida se mostrará muito mais inclinado não para a eliminação do sujeito, mas para um discurso de deslocamento de uma concepção tradicional desse conceito. Desse modo, ao que parece, Derrida diverge de outros discursos filosóficos que sustentam o simples ultrapassamento ou a liquidação do sujeito. Contudo, notamos que Derrida tenta entender o que ainda persiste da estrutura do sujeito clássico e o que é continuamente requisitado pela pergunta “quem?”. Observamos, ainda, que a preocupação do filósofo franco-argelino se concentra em verificar na pergunta “*Quem vem depois do sujeito?*”, quem ou o *quê* é que “responde” à pergunta “quem?”

Na segunda parte deste trabalho, buscamos apontar como o deslocamento da questão do sujeito pode resultar na necessidade de repensar não só os limites que circunscrevem as noções de ser humano e humanidade, mas também as fronteiras que separam o animal humano do animal não-humano. Dessa forma, a questão concernente ao sujeito se mostrará intrinsecamente ligada ao animal, bem como as demais estruturas de hierarquização e violência que asseguram os limites entre o ser humano e o animal. É a partir deste ponto que desenvolvemos a noção de metonímias do comer bem. Para isso, entendemos ser de extrema importância trazer para nosso diálogo a obra *Paixão segundo G.H.*, da escritora Clarice Lispector, para compreendermos a abertura que Derrida e Clarice oferecem para pensarmos os temas da alteridade, hospitalidade e, de forma mais específica, as metonímias do comer bem.

Quem vem depois do sujeito?

Na pergunta feita por J-L. Nancy (“*Quem vem depois do sujeito?*”) Derrida, desde logo, aponta a inserção de duas fórmulas que se fazem problemáticas. A primeira consiste no fato de que na pergunta “*Quem vem depois do sujeito?*”, o “quem” poderia vir a representar uma gramática que não mais estaria submetida ao sujeito. A segunda fórmula, segundo Derrida, é aquela que aponta para um discurso que conclui pela liquidação do sujeito⁴.

4 O filósofo franco-magrebino identifica mais comumente dois tipos de discursos que são igualmente confusos. Existem aqueles que supõem a identificação do sujeito, bem como aqueles que sustentam a superação desse sujeito. Pelo menos desde meados do século XX, a questão do sujeito foi tratada das mais diversas formas, contudo, não se buscou eliminar ou liquidar o sujeito como tal. Defender a ideia de uma liquidação do sujeito conduz não só a um equívoco ou ilusão, mas também exige uma performatização da promessa de reabilitação do sujeito. Derrida menciona, por exemplo, que nos discursos de Lacan, Althusser e Foucault (e os pensamentos que esses três filósofos privilegiam: Freud, Marx e Nietzsche), o sujeito aparece como algo re-inscrito, mas certamente não liquidado (DERRIDA, 1992, p. 271). Lembra Derrida que o mesmo fenômeno se passa com Heidegger. A interrogação ontológica que trata do *subjectum* em suas formas cartesianas e pós-cartesianas é tudo, menos uma liquidação do sujeito.

Então, poderíamos dizer que há dois problemas que se inscrevem de forma sub-reptícia na pergunta de Nancy: 1) o que diria o “quem” fora de uma gramática subordinada ao sujeito e 2) a possibilidade de eliminação efetiva do sujeito.

Sobre o tema do sujeito e sua suposta liquidação, Derrida aponta a existência de uma espécie de efeito dóxico (*l'effet doxique*), uma espécie de *doxa*, que insistiria numa afirmação que atuaria como uma palavra de ordem⁵. Para os que propagam esse efeito dóxico diagnosticado por Derrida, os discursos de Lacan, Althusser, Foucault, principalmente o de Heidegger, teriam colocado o sujeito para trás deles, o que significa dizer que esses pensadores *superaram* ou *ultrapassaram* o sujeito, liquidando-o. Assim, para Derrida, essa espécie de *doxa* se apropria do discurso de alguns pensadores para proclamar, de forma apressada, a liquidação do sujeito. Todavia, em que pese a força desse efeito dóxico, é preciso estar atento às sutilezas e armadilhas que envolvem a questão do sujeito e, por isso, Derrida lembra que:

O *Dasein* é irreduzível a uma subjetividade, certamente, mas a analítica existencial conserva ainda os traços formais de toda a analítica transcendental. O *Dasein* é aquilo que responde a pergunta “quem?”, vem, deslocando certamente muitas coisas, a ocupar o lugar do “sujeito”, do *cogito* ou do “*Ich denke*” clássico. Ele preserva certos traços essenciais (liberdade, decisão-resoluta, para retomar esta velha tradução, relação ou presença a si, “apelo” (*Ruf*) sobre a consciência moral, responsabilidade, imputabilidade ou culpabilidade originária (*Schuldigsein*), etc.). E quaisquer que tenham sido os movimentos de Heidegger depois de “*Sein und Zeit*” e depois da analítica existencial, nada foi deixado “para trás”, “liquidado” (Derrida, 1992, p. 272)

Para além de uma leitura equivocada sobre a liquidação do sujeito, Derrida entende pela necessidade de um desvio, de tal modo que o foco se mantenha centrado em outras questões, tais como: o que ocorre com as problemáticas que pareciam pressupor uma

5 Sobre a opinião filosófica que gravita em torno da questão do sujeito, segue o esclarecimento de Paulo Cesar Duque-Estrada: Seria de se esperar então que, em resposta à pergunta de Nancy – quem vem após o sujeito? –, Derrida viesse a oferecer um outro sujeito, modificado, resituado, renovado após o seu questionamento. No entanto, [...] Derrida irá, ao invés, problematizar o “quem” da pergunta de Nancy, recusando-se a oferecer um discurso que incida diretamente sobre o sujeito, seja antes ou depois do seu questionamento. A razão de tal procedimento é também antecipada, de imediato, por Derrida. Segundo ele é preciso se precaver contra uma *doxa* que comanda a própria formulação da questão [...] É preciso, portanto, evitar o pensamento confuso de uma *doxa*, de uma “opinião filosófica”, como ele diz. O cerne da confusão consiste em permanecer e insistir na consideração de um suposto algo como O Sujeito. Ora, dirá Derrida, “jamais houve para quem quer que seja O Sujeito”. Talvez o texto que melhor aponte para o embasamento desta sua afirmação seja *Voz e Fenômeno*, dedicado a uma leitura de Husserl. Pode-se dizer que Derrida se propõe ali a explicitar as várias formas de não presença que são constitutivas da suposta presença a si do sujeito husserliano (Duque-Estrada, 2010, p. 6).

determinação clássica do sujeito? *Quem* ou o *quê* é que “responde” a pergunta “*quem?*”, ou seja, Derrida está preocupado em problematizar o “quem” da questão, deixando de lado uma investigação sobre um posicionamento preciso para o sujeito.

Com efeito, a crítica de Derrida se dirige muito mais àquelas filosofias que concluíram pela liquidação do sujeito de maneira muito apressada. E, quando indagado se pretendia reformular a questão (*Quem vem depois do sujeito?*), conservando na palavra “sujeito” um uso positivo, Derrida responde que desejaria manter provisoriamente essa palavra como um índice da questão (questão do sujeito). No entanto, Derrida não vê necessidade de se conservar a qualquer preço a palavra sujeito, “sobretudo se o contexto e as convenções dos discursos correrem o risco de reintroduzir aquilo que está justamente em questão” (Derrida, 1992, p. 274). Assim, o filósofo da desconstrução parece estar inclinado para a ideia de um deslocamento do conceito de sujeito; porém, ao mesmo tempo, ele tenta entender o que ainda persiste da estrutura do sujeito clássico e o que é continuamente requisitado pela pergunta “quem?”.

Não obstante a necessidade de deslocar a palavra “sujeito” do registro da tradição metafísica, para filósofo franco-magrebino ainda seria necessário “salvar” ou extrair de sua definição clássica a noção de uma certa responsabilidade. Essa noção de responsabilidade não poderia ser olvidada pelo trabalho da desconstrução. Embora a desconstrução venha a deslocar a questão do sujeito para outro “espaço”, a noção de responsabilidade, associada ao sujeito, deve se manter como índice de cálculo, principalmente, nas relações ao direito e nas diversas demandas ético-políticas.

Assim, mesmo preservando a responsabilidade, o deslocamento do sujeito forçaria o aparecimento de uma singularidade, aquilo que no trabalho de Derrida vem sendo compreendido como *ex-apropriação* ou *diférance*⁶. Sobre essa singularidade que se apresenta no regime de *ex-apropriação* ou *différance*, Derrida comenta:

A singularidade do “quem” não é individualidade de uma coisa idêntica a ela mesma, ela não é um átomo. Ela se desdobra ou se divide ao ajuntar-se para responder ao outro, cujo

6 Diferença em francês se escreve *différence* (com *e*). Derrida troca o *e* pelo *a*, cunhando a palavra *différance* (que não mais pode ser traduzida meramente como diferença). O neografismo de Derrida nomeia provisoriamente o operador *différance*, que não é uma letra, palavra ou mesmo um conceito. A diferença entre as duas notações (“a” e “e”) permanecem gráficas, podendo se escrever ou ler, mas não ouvir. Derrida no texto *La Différance* (Derrida, 1991) relembra que o verbo *diferir*, que provém do verbo latino *differre*, comporta o sentido de diferir, demorar, dilatar, adiar, prorrogar, delongar, esperar ou aguardar. Segundo Derrida, esse sentido está ligado à ideia de tempo, pois, diferir se liga a tudo relativo *ao* tempo e aquilo que se dá *no* tempo; diferir e *temporizar* seriam termos equivalentes. Assim, a *différance* indica uma mediação temporal que sempre suspende a consumação do desejo de totalização da *presença*; é o desvio que impede que algo seja por si, *enquanto tal*.

apelo precede, por assim dizer assim, a sua própria identificação consigo mesma, porque a este apelo não posso senão responder, haver já respondido, inclusive se creio responder “não” (pretendo explicar isso em outra parte, especialmente em *Ulysse Gramophone*) (Derrida, 1992, p. 276).

Nesse sentido, o “quem” que está aqui sendo colocado sob suspeita não mais apareceria em sua correspondência com o sujeito enquanto uma individualidade soberana, fechada em si, mas como uma singularidade em regime de *différance*, que certamente não mais respeitaria as funções gramaticais e ontológicas do sujeito.

Segundo a proposta de derridiana, toda a tentativa de reapropriação de si se faz como uma ex-apropriação. A ex-apropriação produz necessariamente o contrário daquilo que aparentemente pretende (ou seja, veda o fechamento em si, a presença a si e a ideia de síntese ou totalização), inviabilizando, portanto, uma conclusão sobre o que poderíamos determinar como o *próprio* do homem. Pode-se reconhecer na ex-apropriação, como comenta Derrida, as figuras diferenciais enquanto há relação a si nesta forma mais “elementar” (mas não há nada de elementar por esta mesma razão) (Derrida, 1992, p. 283). A *relação a si* neste contexto quer dizer, *différance*, alteridade (Derrida, 1992, p. 275). Paulo Cesar Duque-Estrada nos explica o que acaba de ser dito em outras palavras:

Em outras palavras, toda a relação a si comporta uma estrutural abertura à exterioridade que a impede de se fechar sobre si mesma. Assim, todo o movimento de re-apropriação – de si mesmo, de uma cultura, de uma tradição, de um argumento filosófico ou de qualquer outra ordem etc. – é sempre e já um movimento, diz Derrida, de *ex-apropriação*; movimento errante, despossuído, diferente e diferido de si mesmo, em sua origem e destino. Poderíamos dizer, de um modo sucinto, que a afirmação a que estamos nos referindo aqui diz respeito a este movimento, tão instável quanto produtor, nem humano, nem inumano, nem subjetivo, nem desprovido de subjetividade, da *ex-apropriação*. É desta *afirmatividade ex-apropriadora* que, diz Derrida, “algo como o sujeito, o homem ou o que quer que seja pode tomar figura”. Neste movimento ex-apropriador nada se estabiliza, vale dizer, nada se apresenta *enquanto tal*. A estabilização aqui só pode ser provisória, já que ela é um efeito, a resultante, de uma denegação de sua intrínseca exposição à alteridade. [...] Poderíamos dizer ainda, para concluir, que, justamente pelo seu caráter ex-apropriador, tal afirmação se inscreve como uma afirmação *infinitamente irreduzível*, uma vez que sua intrínseca e radical abertura à alteridade impede que se possa reduzi-la, em sua gênese, ao que quer que seja; o homem, a razão, Deus, o ser, enfim, a presença em qualquer uma de suas formas (Duque-Estrada, 2008, p. 23).

De acordo com Derrida, aquilo que buscamos por meio da pergunta “quem?” talvez não venha a substituir nada mais do que uma gramática, que reenvia sempre à função gramatical do sujeito. Se é assim, então Derrida se pergunta de que forma podemos desfazer esse contrato entre a gramática do sujeito (ou do substantivo) e a ontologia da substância

ou do sujeito (Derrida, 1992, p. 277). A singularidade em *différance* talvez não corresponda à forma gramatical “quem”, numa estrutura segundo a qual o “quem” é o sujeito de um verbo que vem depois do sujeito.

Vimos acima a ideia de uma singularidade em regime de ex-apropriação. Apesar de empregar a palavra “singularidade”, o próprio Derrida alerta que não é seguro e nem *a priori* necessário que essa “singularidade” se traduza pelo “quem” ou retenha qualquer privilégio do “quem”. Derrida lembra que Nietzsche e Heidegger assinalaram suas desconfianças em relação à metafísica substancialista ou subjetivista, cada qual a seu modo; no entanto, eles continuaram conferindo créditos a pergunta “quem?” e subtraindo o “quem” da desconstrução do sujeito.

Diante de todos os problemas gramaticais e ontológicos que a palavra “quem” carrega e desenvolve, Derrida prefere utilizar a expressão “efeito de subjetividade” para evitar o uso da palavra sujeito, já que dela é recomendável manter a noção de responsabilidade. Derrida identifica nos discursos sobre o sujeito uma necessidade de unir a noção de subjetividade à figura do ser humano – metafisicamente determinado como animal racional. A intensidade dessa ligação se passa de tal maneira que mesmo reconhecendo que o animal é capaz de auto-afetação, esses discursos jamais admitiram uma subjetividade ligada ao animal. É justamente nesse ponto do debate que Derrida constata o inevitável retorno à distinção dogmática entre a relação a si humana (ou seja: um ente capaz de consciência, de linguagem, de uma relação com a morte como tal, etc.) e uma relação a si não-humana, incapaz do *como tal* fenomenológico, como ensina Heidegger (Derrida, 1992, p. 283).

Como exemplo do que acaba de ser dito, Derrida frisa que a distinção entre o animal (que tem não tem *Dasein*) e o ser humano jamais foi tão radical e rigorosa como é em Heidegger. Para Heidegger, diz Derrida, o animal não será jamais um sujeito ou um *Dasein*. Tampouco tem inconsciente (Freud), nem relação com o outro, uma vez que o animal é desprovido de rosto (Lévinas) (Derrida, 1992, p. 283). Por isso, vemos em Derrida a urgência de se pensar uma subjetividade que esteja deslocada da metafísica da presença, ou seja, deslocada da ideia de que uma subjetividade que possa se apresentar *enquanto tal*. Aqui, mais uma vez, a lição de Paulo Cesar Duque-Estrada nos será extremamente útil, ele diz:

Mesmo no caso dos autores que falam do sujeito como não coincidente consigo mesmo e que reconhecem a sua constitutiva inadequação, ainda assim, Derrida não os acompanha. E isto justamente pelo fato de tais autores ainda “continuarem a ligar a subjetividade ao homem”. Ao procederem desta forma, tais autores não apenas permanecem apoiados em uma distinção dogmática – entre, de um lado, os homens e, de outro, todo o resto –, prolongando, desta forma, o centralismo do sujeito que eles pretendem refutar; como

também, dogmaticamente, seguem associando os seus respectivos esquemas de uma subjetividade descontínua, partida, não coincidente a si, à totalidade de um “nós”, seres humanos. Em contrapartida a esta imposição – do todo, do uno, do “enquanto tal” – o pensamento da desconstrução irá propor uma defesa incondicional da singularidade do que nunca se mostrou, e jamais se mostrará, enquanto tal (Duque-Estrada, 2010, p. 12).

Ao considerar tudo o que foi exposto até o momento, ainda poderia haver a suspeita de que Derrida venha a reservar um espaço para manutenção da pergunta “quem?”. Quanto à essa suspeita, Derrida responde que talvez seja necessário não desfazer, mas sim deslocar o discurso sobre o sujeito (e também do direito, da política) através da experiência da desconstrução, que, como diz nosso autor, “não é negativa, nem niilista, nem mesmo um niilismo piedoso” (Derrida, 1992, p. 287).

Não obstante, o fator que parece mais preocupante a Derrida é como fazer para conjugar a noção de responsabilidade, ainda atrelada ao conceito clássico de sujeito, e a necessidade de desconstrução desse mesmo conceito. Essa problemática mencionada por Derrida passa pela tensão entre uma responsabilidade marcada por uma desmesura essencial, que não se regula nem pelo princípio de razão, e um conceito de sujeito que está ligado ao cálculo⁷. Traduzindo em termos derridianos, poderíamos dizer que há, na verdade, uma constante tensão entre o calculável e o incalculável⁸. Derrida arrisca a dizer então que o sujeito é um princípio de calculabilidade, presente tanto no direito, na política e na moral. Sobre esse tópico, Derrida faz questão de ressaltar o seguinte:

É necessário o cálculo e eu jamais tive contra o cálculo [...]. Porém o cálculo é o cálculo. E se falo frequentemente do incalculável e do indecível, não é por simples gosto do jogo ou para neutralizar a decisão: eu creio que não há responsabilidade nem decisão ético-política que não deva atravessar a prova do incalculável ou do indecível. Não haveria, do contrário, mais que cálculo, programa, causalidade, ou melhor, “imperativo hipotético”

7 Geoffrey Bennington comenta que Derrida deseja pensar uma responsabilidade que excede a ordem da subjetividade, uma vez que deseja uma responsabilidade infinita, para além do cálculo do sujeito. Nas palavras de Bennington: Derrida argumenta que o conceito de responsabilidade [...], excede os recursos do conceito de sujeito em tal medida que o sujeito funciona como um conceito des-responsabilizador, um conceito que encerra a natureza infinita da responsabilidade, que Lévinas teve o mérito de trazer tão poderosamente (Bennington, 2004, p. 27).

8 A ordem do cálculo não seria apenas um produto, mas o próprio modo de ser da razão. Aqui, a palavra razão está sendo empregada no sentido de *ratio* (de origem latina), significando medida, proporção. Tudo aquilo que está circunscrito no âmbito da razão nos remete a um sistema de pensamento regido pela necessidade do universal e do necessário, o qual deve, mediante explicações evidentes, não-contraditórias, coerentes e suficientes, prestar contas sobre tudo o que existe. A razão é essencialmente isto: cálculo. O incalculável extrapola a ordem do cálculo para se inscrever num registro fora da regra, do controle, do programável e da previsibilidade, permitindo abrir um campo para se pensar vinda do imprevisível, do incondicional e do impossível.

(Derrida, 1992, p. 287).

Assim sendo, uma vez repensada a questão do sujeito em termos de *différance*, não podemos mais nos articular com a concepção clássica de um sujeito, perfeitamente cerrado em si, ao qual já pudesse ser apresentado mesmo antes da pergunta “quem?” ou, ainda, que viesse a ocupar o lugar de um ‘quem’. É uma certa noção de “clausura de identidade” que confere ao sujeito um “efeito dogmático”. Tudo isso faz Derrida concluir que “o sujeito, se deve haver um, vem depois” (Derrida, 1992, p. 287). Talvez, para melhor atender os propósitos do pensamento desconstrutor, devêssemos entender a subjetividade como um efeito - “efeito de subjetividade”.

De forma mais significativa, o movimento de desconstrução busca contestar a autoridade de uma suposta essência relativa a subjetividade, bem como todo conseqüentário de estratégias que ligam a subjetividade e o ser humano, a de um próprio do ser humano e o que, como veremos adiante, Derrida chama de estrutura sacrificial, que viabiliza o sacrifício de todo vivente não-humano. Não podemos esquecer que a desconstrução acontece nos limites das fronteiras dos processos de identificação (*nós-os-homens*) e, ao mesmo tempo, de exclusão (o que está fora do humano, o animal, o inumano).

Nesse sentido, os registros de *différance*, ex-apropriação, devem conduzir a questão do sujeito para os limites que conferem os contornos da humanidade do ser humano. O discurso deslocado do sujeito a partir da *différance* nos faz repensar o *próprio* do humano, a moral, o direito e o animal. As questões do sujeito e da subjetividade estão intrinsecamente ligadas não só à ideia de ser humano, mas também à questão do animal e as estruturas que autorizam a distinção entre homem e animal. Sem dúvida, a questão do sujeito solicita o estudo da dicotomia ser humano-animal; par conceitual que se mantém vigente ao longo dos séculos, mas que em seu próprio limite segue pouco explorado pela filosofia. Portanto, para compreendermos os limites do ser humano com o animal (ou também poderíamos dizer o “vivente não-humano”), vamos dialogar com a *imagem-questão* de G.H., no romance de Clarice Lispector, e dessa forma, refletir sobre as metonímias do comer bem, assim como os limites e fronteiras na relação do humano e do vivente não-humano.

Derrida e Lispector: as metonímias do comer bem

*Escuta, diante da barata viva, a pior descoberta foi a de que
o mundo não é humano, e de que não somos humanos [...]*

Para iniciar a tematização deste tópico, apresentamos ao leitor dois questionamentos: 1) *Qual é o limite entre o ser humano e o animal?* e 2) *Quais estranhezas do jogo de distanciamento-apro-*

ximação que se dão na fronteira entre o ser humano e o animal?

Deslocar é preciso, e assim, nos rastros de Derrida um desvio acontece. Esse desvio coloca em perspectiva a relação com o outro, bem como as nuances de apropriação (violentas ou simbólicas) que se instituem no movimento de compreensão do outro como alteridade. É nesse desvio que se pretende mostrar em que medida o acolhimento deste completamente outro se perfaz em termos de hospitalidade.

Para compreendermos a relação de hospitalidade com o outro (o animal, uma coisa) e aquilo que mais adiante indicaremos como o *comer bem*, trazemos para o diálogo a *imagem-questão*⁹ a literatura de Clarice Lispector, notadamente sua personagem G.H., do seu romance *A paixão segundo G.H.*

G.H., a personagem clariceana, vai experimentar um deslocamento do ordinário cotidiano mediante o aparecimento de uma *alteridade radical*. No seu encontro com a barata, G.H. é lançada na experiência violenta de uma abertura para o *outro*. De um lado, temos a personagem que é descrita com as iniciais da mala - dupla relação com o objeto - sendo uma mulher de classe social alta, escultora que vive em uma cobertura, dilacerada por um abandono amoroso e sem a empregada, Janair, que também foi embora. De outra banda temos o outro, a barata, um indício da estranheza do que é mais comum, mas, ao mesmo tempo, nos remete à estranheza daquilo que é opaco. Trata-se de um encontro permeado pela violência: “eu sabia que estava entrando na bruta e crua glória da natureza” (Lispector, 2015, p. 55).

A narrativa de *A paixão segundo G.H.* gira em torno de uma escrita dilacerante, feita a cortes de navalhas, que espelha a morada da condição humana e suas questões existenciais, permeadas pela dor de estar no mundo. O romance aborda uma situação extrema a partir dos limites entre o humano e o animal. A *imagem-questão* de G.H. é violenta, pois é “a sombra daquilo que é difícil de suportar”; e como reflete Clarice: “eu havia humanizado demais a vida” (Lispector, 2015, p.11). Nessa humanização da vida, abandona-se o outro, uma vez que para manter os limites seguros da condição antropocêntrica, faz-se necessário

9 Manuel Antônio de Castro em *A arte em questão: As questões da Arte*, influenciado por uma visão ontológica de mundo heideggeriana afirma que a imagem-questão, nos convoca para a escuta das grandes questões. Nos permite aprender a ver, mas não de fora para dentro, mas o processo inverso. A imagem-questão é *poiesis*, isto é, uma questão fundante, pois não representa, funda. E nela encontramos uma ambiguidade vigente, fonte inaugural e originária de tempo e mundo, possibilitando sempre novas leituras e interpretações. E assim, de acordo com essa visão, podemos dizer que as obras literárias criam imagens-personagens-questão. Segundo Castro “A imagem-questão é a imagem-poética con-vocando-nos para a escuta das grandes questões, onde essa escuta é a condição fundamental de todo diálogo e de todas as interpretações”. Ver: CASTRO, Manuel Antônio. *A arte em questão: As questões da Arte*. Rio de Janeiro: Editora 7 letras, 2005.

a exclusão e a imunização frente àquilo que se mostra como diferente, estranho, esquisito - o totalmente outro.

Antes de mais nada, é interessante frisar que a experiência da personagem é uma abertura para o mundo animal, ela provoca um movimento de ‘des-humanizar’ o humano, num mergulho existencial e de abertura ao outro. A mulher G.H. começa um relato, segurando a mão de alguém; a experiência do desejo de matar e comer mexe com sua subjetividade, e daí eclode um conflito. A partir dessa tensão, G.H. nos faz um convite para acompanhar seu processo de transformação de uma entrega para a experiência de *comer o outro*.

A obra clariceana é permeada de questões que dialogam com os limites do que é humano, bem como sobre o abismo que o afasta da dimensão do animal. Nesse jogo de relação entre o ser humano e o animal existem muitas fronteiras, mas em *A paixão segundo G.H.*, Clarice torna essas demarcações oscilantes, sujeitas a constantes abalos, fazendo-as aparecer muito mais como um *jogo de indecidíveis*.

Nesse ponto é importante destacar que a ideia de humano (o animal racional, o *zoon politikon*) é garantida por uma oposição (ser humano-animal), traçada mediante pressupostos metafísicos que operam como verdadeiras barragens, obstruindo de forma truculenta uma abertura para o outro. Neste limiar, a obra de Clarice aponta os animais como uma espécie de apelo para desconstruir as barreiras impostas pelo pensamento ocidental acerca dos limites entre humano-animal. No texto “*Pode o animal falar?*”, enfatizamos esses limites da tradição filosófica sob a ótica do pensamento derridiano:

podemos dizer que uma das críticas mais incisivas de Derrida ao pensamento da tradição consiste na impossibilidade de se admitir a unicidade de fronteira entre o Homem e o Animal, como se fosse possível considerar o homem de um lado e de outro lado toda a diversidade de vida não humana. Para Derrida deslocar esse registro é imprescindível e significa: denunciar que a questão do animal é permeada pelo logocentrismo e pensar a existência de limites heterogêneos que traçam a diferença entre o homem e o animal (Negris, 2014, p. 162).

Tal como Derrida coloca em questão os limites que garantem a “essência” da humanidade do ser humano, Clarice, por meio da literatura, nos convida a experienciar justamente o abalo dessa suposta unicidade de fronteira entre o ser humano e o animal. Como observa Evando Nascimento, não se trata de “psicanalisar as relações entre homens e bichos, segundo Clarice, mas de compreender como certo *estranho familiar* perpassa a visão dessa nossa alteridade” (Nascimento, 2012, p.16). Essa percepção é fundamental para compreendermos a cena de G.H. com a barata, como veremos mais adiante.

Assim sendo, notamos que uma quebra do limite entre o vivente humano e o vivente não-humano acontece em *A Paixão segundo G.H.*, principalmente quando observamos com

atenção as ações conduzidas pela personagem principal. Nesse sentido, a leitura de Clarice nos conduz à necessidade de questionar essa dicotomia tão sedimentada entre o ser humano e o ser animal, pois, como ensina a escritora, não se deve lutar contra a alteridade, mas, ao contrário, devemos nos abrir a essa chegada do “totalmente outro”: “parece que não sei quem é mais a criatura, se eu ou o bicho. E confundo-me toda. Fico, ao que parece, com medo de encarar instintos abafados que, diante do bicho, sou obrigada a assumir” (Lispector, 1998, p. 50).

É no encontro com o outro, considerado o estranho, que o bestiário clariceano fornece um vislumbre da desconstrução da barreira imunitária contra aquilo que excede o humano. Esse encontro com a alteridade nos coloca diante da “animalidade naquilo que esta se comunica com o mistério da diferença humana. Isso leva a problematizar a delimitação metafísica desses dois grandes territórios” (Nascimento, 2012, p.17). Não é por outro motivo que Evando Nascimento diz que:

O pensamento da relação homem-animal é o pensamento do limite, das zonas fronteiriças e da impossibilidade de separar completa e simetricamente os dois blocos. É certo animal no homem e certo homem no animal que é visado, sem identidades definitivamente constituídas. Questão, mais uma vez, de devir e de tornar-se, em lugar de identidade (Nascimento, 2012, p. 17).

Na esteira de nossas reflexões, entendemos que pensar uma limitrofia a partir do diálogo entre Clarice e Derrida oferece uma abertura para indagarmos o que é o ‘ser humano’, o que, inevitavelmente, requisita uma abertura para chegada do outro: “O tornar-se-homem passa necessariamente por um tornar-se-mulher, tornar-se-animal, tornar-se-cão, tornar-se-galinha, tornar-se-galo, tornar-se-búfalo, tornar-se-vaca. E tornar-se barata” (Nascimento, 2012, p. 26).

Vamos nos deter na lida com esse último animal rastejante: a barata. A personagem G.H. na experiência de alteridade comerá o *outro*, o *chegante*. Nesse acontecimento, sua vida e os seus sentidos são colocados em questão, a partir de um incidente em seu quarto, a vida da personagem *passa por um acontecimento de horror*. Com sua escrita, Clarice anuncia a chegada do outro por meio do transbordamento de sua “fauna nos mais diversos textos, constituindo uma verdadeira *zoo-grafia*, termo que em grego designava a pintura do vivo” (Nascimento, 2012, p.26).

Por conseguinte, um dos elementos para se pensar esse contato com o outro é o olhar (sentido que é, desde Platão, privilegiado na história da metafísica), por ser um dos sentidos que nos coloca numa *abertura* a partir da qual a estranheza do outro aparece. Em contraste com o outro, um estranho-familiar, a personagem G.H. vai questionar a sua

própria natureza humana:

Minha vida não tem sentido apenas humano, é muito maior - é tão maior que, em relação ao humano, não tem sentido. Da organização geral que era maior que eu, eu só havia até então percebido os fragmentos. Mas agora, eu era muito menos que humana - e só realizaria o meu destino especificamente humano se me entregasse, como estava me entregando, ao que já não era eu, ao que já é inumano (Lispector, 2015, p.154).

“*A vida não tem apenas um sentido humano*” - nessa epifania, G.H. sente vontade de comer o outro, o estranho que agora fazia parte dela, desejava ser a barata, o animal inumano. Desejou tocar e ser tocada pelo animal. Ela lutou a vida toda pelo profundo desejo de ser tocada pelo *outro*, mas, quando parou de lutar e se deixou misturar com a animalidade do outro, a abertura aconteceu.

Derrida em 1997, no colóquio de Ceresy, proferiu a aula “*O animal que logo sou (A seguir)*”. Em sua fala, Derrida descreve a experiência de se deixar tomar pelo olhar de um outro, um animal. A sensação do infamiliar é atravessada pelo olhar. Diante do seu corpo nu, encontra-se o gato. Derrida é surpreendido pelo olhar de um animal e nesse entrelace de olhares, reverbera um sentimento; um sentir que é resultante de um incômodo: “como se eu tivesse vergonha, então, nu diante do gato, mas também vergonha de ter vergonha” (Derrida, 2002, p. 16). Como ele mesmo diz:

o que se passa quando um animal, e falo aqui tanto dos animais quanto dos homens, destes animais que são também os homens, o que se passa não apenas quando um animal é visto por mim, mas quando vejo um animal me olhar, eventualmente cruzar meu olhar, me olhar, como se diz, nos olhos? (Derrida, 2012, p. 72).

Então, no encontro com o animal, o olhar merece destaque¹⁰. Vale lembrar que em consonância com o filósofo, Clarice, através da personagem do livro *Água Viva*, também descreve sua experiência de alteridade com um gato. Dois textos, em dois registros distintos, mas que deixam a pensar segundo o rastro de um duplo cruzo de olhares. Não obstante as peculiaridades de cada texto, em ambos, Derrida e Clarice fazem sobressaltar o pavor e o espanto do gesto de se permitir ser arrebatado pelo olhar do outro - do totalmente outro.

10 Isso porque os olhos como órgãos integrantes de um sistema corporal, seja no homem ou em alguns animais, teriam entre suas mais diversas funções o *ver vir*. Nesse sentido, um dos modos do *ver* apresenta a seguinte configuração: o ver garante uma proteção contra algo que vem, no qual o proteger é realizado por um modo de antecipação, um antever, ver com antecipação – (*pré*)ver para ver aquilo que nos ameaça. Também não é insensato atribuir à antecipação o sentido de “apoderar-se previamente”, remetendo-nos, assim, aos mais diversos modos de captura, arrebatamento ou apreensão do outro (NEGRIS, 2014, p.152).

Voltando à cena de G.H, é no contato com o olhar da barata que a personagem é atravessada pela “natureza” da barata. O olhar da barata coloca em questão toda a humanidade da personagem. O olhar da barata é ameaçador, e se deixar perceber por esse olhar já é um passo em direção à desmontagem de nossos limites quanto ao que venha ser o próprio do humano. O gesto de se perceber no olhar do animal, e em seus olhos enxergar o reflexo do humano, escancara a fragilidade e os limites do que é próprio do humano. Nesse jogo de ver e deixar-se ver, as fronteiras que separam o humano do animal vão se mostrando tênues, de modo que o binômio distância-proximidade já não pode se fazer tão claro. Nesse cruzo com o olhar do bicho, G.H. é escancarada para as incertezas dos limites quanto ao que seja o humano, bem quanto ao que seja o animal.

Diante do mais ordinário, no cruzo de olhares, *algo* vem. Esse cruzamento já deixa todo o rastro para o acontecimento do extraordinário: *deixar-se ver e deixar vir o outro que vem*. Ao bater à porta na barata, um grito oco para dentro ecoa, os olhares se entre-cortam: “sem desfitar a barata, fui me abaixando até sentir que meu corpo encontrava a cama e, sem desfitar a barata, sentei-me. Agora era com os olhos erguidos que eu a via. Agora, debruçada sobre a própria cintura, ela me olhava de cima para baixo” (Lispector, 2015, p.64).

Na visão da personagem, ela havia capturado diante de si o imundo do mundo: “A barata não me via diretamente, ela estava comigo. A barata não me via com os olhos, mas com o corpo (Lispector, 2015, p.65). Sem desviar o olhar em um movimento olhar-corpo, a abertura para o rosto do outro acontece: “de encontro ao rosto que eu pusera dentro da abertura, bem próximo de meus olhos, na meia escuridão, movera-se a barata grossa. Meu grito foi tão abafado que só pelo silêncio contrastante percebi que não havia gritado - o grito ficara me batendo dentro do peito” (Lispector, 2015, p.41).

Para Lispector, há diversas formas de ver. Pode ser um olhar sem ver, um possuir o outro, um comer o outro, um jogo entre o visível e o invisível. Neste caso, ela destaca:

a barata com a matéria branca me olhava. Não sei se ela me via, não sei o que uma barata vê. Mas ela e eu nos olhávamos, e também não sei o que uma mulher vê. Mas se seus olhos não me viam, a existência dela me existia - no mundo primário onde eu entrara, os seres existem os outros como modo de se verem. E nesse mundo que eu estava conhecendo, há vários modos que significam ver: um olhar. O outro sem vê-lo, um possuir o outro, um *comer* o outro, um apenas estar num canto e o outro estar ali também: tudo isso também significa ver (Lispector, 2015, p. 41, *grifo nosso*)

Derrida diz que o acontecimento é mistério, algo que rompe a lógica do cálculo e da previsibilidade. É algo imprevisível e, em algum sentido, é igualmente impróprio. Algo que surge e, ao surgir, surpreende. Nesse sentido, o acontecimento é antes de mais nada

tudo aquilo que não se compreende. O acontecimento do outro carrega em seu rastro a imprevisibilidade, a inapreensão e a inacessibilidade. A força desse acontecimento recai sobre o horizonte da personagem de Clarice, que mediante assombro se pergunta: “até que ponto vou suportar nem ao menos saber o que me olha? A barata crua me olha, e sua lei vê a minha. Eu sentia que ia saber” (Lispector, 2015, p. 82). Eis que o acontecimento se dá; acontecimento esse que se liga à imprevisibilidade do outro, escapando a qualquer ordem do cálculo.

Dentro de uma atmosfera de angústia, G.H. levanta questões importantes: “ah, será que nós originalmente não éramos humanos? E que, por necessidade prática, nos tornamos humanos? Isso me horroriza, como a ti” (Lispector, 2015, p.103). A personagem sente que comeu também outra vida: “Então, pela porta da danação, eu comi a vida e fui comida pela vida. Eu entendia que meu reino é deste mundo” (Lispector, 2015, p.103). Então algo estremece e foge do cálculo: “pois a barata me olhava com sua carapaça de escaravelho, com seu corpo arrebatado que é todo feito de canos e de antenas e de molecimento - e aquilo era inegavelmente uma verdade anterior a nossas palavras, aquilo era inegavelmente a vida que até então eu não quisera” (Lispector, 2015, p. 99).

De fato, a alteridade radical experimentada com o vivente não-humano faz com que G.H. se debruce e cruze com o animalesco, ou seja, com o *outro-mundo*. Diante desse outro não-humano pulsa firmemente uma vontade de matar, permanecendo latente o desejo de transbordamento e aniquilação. No face-a-face com a barata, G.H. já não sabe mais o que lhe é mais próprio, o que a determina como humano; então vem o instante do choque e ela dispara: “que fizera eu de mim? Com o coração batendo, as têmporas pulsando, eu fizera de mim isto: eu matara” (Lispector, 2015, p.47).

G.H. é arrebatada por *uma anunciação*, um movimento de experimentar o outro, despertado pela fome do outro. A barata também provoca em G.H. um movimento de introspecção; a partir dos olhares entrecruzados, G.H. percebe a cara do bicho sujo com as entranhas de fora e conclui que, em algum momento, já havia sentido essa estranheza: “era a mesma que eu experimentava quando via fora de mim o meu próprio sangue e eu o estranhava” (Lispector, 2015, p. 51).

A estranheza do outro chama a atenção e causa espanto. É nesse acontecimento do outro que se instaura o inesperado e se inaugura todo o pensar. A violência dessa chegada do outro desloca todo sentido do ordinário, esvazia toda “propriedade”, e acaba por dissolver todas as certezas sobre os limites entre o ser humano e o animal. G.H. e a barata estão nuas, uma de frente para a outra, assim como Derrida ficou diante do gato; ambos se vêem despidos de todas as verdades que asseguram uma suposta clareza das determina-

ções daquilo que reconhecemos como “*nós-os-homens*”.

G.H. experimenta o contato com o seu lado bicho, deixando de lado sua civilização e domesticação. Nesse movimento violento, encara o animal diante de seus olhos: vida e morte confluem. O jogo oscilante do úmido, a gosma branca que escorre da barata, provoca o desejo que dissemina em G.H. Quanto mais perto está do seu ato, muitos pensamentos tomam conta, e uma vontade perturbadora e insaciável atravessa seu corpo: *comer o outro*. Entretanto, existe um impedimento ao seu amor e à sua união à barata: o seu nojo. A partir do momento que G.H. rompe com as verdades e as moralidades instituídas, saindo desse estágio, acessa outra forma de estar no mundo: “entrando na delicadeza das coisas vivas” (Lispector, 2015, p. 131). E diz:

Porque também sei que, em plano somente humano, inocência é ter a crueldade que a barata tem consigo própria ao estar lentamente morrendo sem dor; ultrapassar a dor é a pior crueldade. E eu tenho medo disso, eu que sou extremamente moral. Mas agora sei que tenho de ter uma coragem muito maior: a de ter uma outra moral, tão isenta que eu mesma não a entenda e que me assuste (Lispector, 2015, p. 131).

Unir-se com a barata foi a sua salvação, dissolvendo um eu humano que é separado da sua animalidade. Em diálogo com Derrida, vemos que, em termos éticos, devemos nos ater ao fato de que o *relacionar-se com o outro* também implica uma espécie de introjeção, ainda que simbólica, desse outro. Introjetamos não só a carne, o alimento, mas também assim agimos quando por meio da razão apreendemos outro (humano ou não-humano).

Essa metáfora da introjeção não escapa ao olhar do filósofo da desconstrução. Na história de Kleist (1808), mencionada por Derrida, temos Pentésiléia, a rainha das Amazonas, e a narrativa de sua paixão fulminante por Aquiles. É uma antiga tragédia que descreve o assassinato do herói Aquiles, sendo o enredo constituído por um grande desejo de devorar o outro e uma paixão de amar que leva à destruição de si mesma e do seu amado. Essa perspectiva violenta do amor também não passa despercebida por Derrida, que aponta: “caso amem, pelo menos, pois é a tentação do próprio amor. Um pensamento aqui para a Pentésiléia de Kleist. Ela foi um dos grandes personagens de um seminário que dediquei há anos a exatamente isto: ‘comer o outro’ (Derrida, Roudinesco, 2004, p. 87).

Essa ideia de introjeção e de sacrifício do outro também pode ser vista na literatura de Clarice. Na obra *Água Viva*, a personagem está diante da gata, da mãe que come a própria placenta: “Disseram-me que a gata depois de parir come a própria placenta e durante quatro dias não come mais nada” (Lispector, 1998, p.31). Nesse encontro com o outro-animal, diz: “Já assisti, gata parindo. Sai o gato envolto num saco de água e todo encolhido dentro. A mãe lambe tantas vezes o saco de água que este enfim se rompe e eis

um gato quase livre” (Lispector, 1998, p.34).

Podemos notar uma identificação da personagem ao fato narrado, evidenciando o processo transformador e violento do nascimento. Essa ferida é justamente a abertura para o outro, a cena do parto, a cena do vir ao mundo, é a cena do rasgo, da ferida, da ruptura que causa dor, mas, ao mesmo tempo, outra vida é outro mundo.

Essa doação realizada através do corte deixa *vir o outro*. Deixar vir-ver o outro nessa abertura para o mundo. Nesse sentido, o corte e o rasgo fazem-se caminho para a alteridade: “então a gata-criadora rompe com os dentes esse cordão e aparece mais um fato no mundo. Esse processo é *it*” (Lispector, 1998, p. 35). Estar lançado no mundo, sendo rompido o saco de água e o cordão umbilical, notamos as aproximações entre o ser humano e o animal, viventes lançados ao mundo buscando a sua liberdade de *ser*.

É provável que a personagem clariciana de *Água Viva*, ardendo em seu corpo, come sua própria placenta, se alimentando tal como o bicho, tal como a gata, para não precisar de alimento exterior, mas sim de si mesma, comendo a si mesma: “comi minha própria placenta” (Lispector, 1998, p. 35). Ato extremo, notadamente mistura sua natureza de humano civilizado ao mundo do vivente não-humano, ela come sua própria placenta, sobretudo, porque no ato de comer existe uma transformação e uma união.

Outro *eu-no-mundo* nasce da ruptura. Assim como no mundo animal, a mulher-gata vivencia o comer, come a própria placenta para sobreviver. Notamos uma incessante busca pelo reconhecimento de quem se é marcada pelo desejo em se aprofundar em si. Nesse desdobramento, a personagem encontra o que deseja, ânsia por uma vida sangrenta: “minha fome se alimenta desses seres putrefatos em decomposição” (Lispector, 1998, p. 41). Há fome; fome de quê? De comer a si mesma e ao outro, assim como no *amor*, uma vontade de *aniquilação*.

É por meio desse movimento de introjeção, simbólico ou real, que estamos sempre desejando apreender o outro. Apreensão que pode ser vista sob duas perspectivas: o comer e o sacrificar o outro. Desse modo, se estamos sempre condenados a comer *o outro* então, se for assim, devemos comê-lo bem. Ao ensaiar um deslocamento da estrutura sacrificial, Derrida dirá que é *preciso comer bem*. Nesse registro, a palavra de ordem “é preciso comer bem” indica a proposta de submissão a outra lei, a lei da hospitalidade. Para comer bem, como diz Derrida, é preciso compartilhar e a *aprender-a-dar-de-comer-ao-outro*. O compartilhar e o dar de comer ao outro, segundo nosso entendimento, são condutas que demarcam um limite para toda a tentativa de assimilação e apropriação do outro. Assim, para não “comer mal”, não se deve subjugar o outro que chega às condições daquele que o recebe. Toda a ideia de submissão do outro surge justamente a partir de um “quem”

como uma subjetividade fechada em si, autônoma e capaz de ser sujeito de direitos. É sempre a partir de um sujeito que se torna viável a apropriação do outro, introjetando-o, incorporando-o àquele mesmo sujeito. Para evitar “comer mal”, é preciso não só comer o outro, mas também é preciso dar de comer ao outro. E como damos de comer ao outro?

Acreditamos que o *aprender-a-dar-de-comer-ao-outro* é estar incessantemente atento ao apelo de uma hospitalidade infinita ou incondicional. Somente para fins de uma explanação breve, a hospitalidade passaria a ditar a lei da “casa”, do *ethos*, do ético. Uma hospitalidade incondicional, como uma lei incondicional ou modo de refinamento sublime em respeito ao outro, manda que se receba o outro sem perguntar por “quem” chega. Aqui o outro que chega não deve ser assimilado a qualquer tipo de identidade, identificação ou ainda outras condições. Nesse sentido, já não falaríamos mais de uma responsabilidade fundada no *cálculo do sujeito*, ou seja, conforme os ditames de uma subjetividade forçosamente regulada pelo cálculo, pela ordenação e a previsibilidade. A lei da hospitalidade evocada por Derrida nos convoca a pensar uma responsabilidade infinita e “que não seja surda às injunções do pensamento” (Derrida, 1992, p. 287); pois uma responsabilidade limitada, mensurável, calculável é o “dever-direito da moral” do sujeito e que não chega a alcançar a alteridade (Derrida, 1992, p. 300). Enfim, aprendemos a *dar-de-comer-ao-outro* quando nos mantemos receptivos à acolhida do outro que chega à nossa casa, sem dizer seu nome ou anunciar sua proveniência. É nesse sentido que G.H. depara-se com o estranho-familiar em sua casa: “e que ali dentro de minha casa se alojara, a estrangeira, a inimiga indiferente” (Lispector, 2015, p. 37). Janair também continuava presente, mesmo em sua ausência. Notamos que a barata e Janair eram os verdadeiros habitantes do quarto. Nessa hospitalidade, G.H. tem um instinto animal, sua animalidade é aflorada: “Eu que pensara que a maior prova de transmutação de mim em mim mesma seria *botar na boca a massa branca da barata*. E que assim me aproximaria do... divino? do que é real? O divino para mim é o real” (Lispector, 2015, p. 143, *grifo nosso*).

Por consequência da experiência radical de comer o outro, isto é, vislumbrando a impossibilidade de retorno àquilo que se era antes do encontro com a barata, G.H. é arrancada do seu cotidiano banal. Dessa forma, torna-se *bicho-humano*, ao *extrapol*ar os limites impostos pela moralidade, ela passa a ser outra mulher: “a vida se me é”, frase repetida ao final, diversas vezes, uma vez que sua entrega é à vida, ao outro; uma vida que não se compreende, mas se entrega ao mistério.

Salientamos que Derrida analisou as fronteiras conceituais entre o ser humano e o animal. É igualmente importante frisar que Derrida toma como fio condutor o discurso heideggeriano para investigar os limites que separam o binômio conceitual homem-animal.

Como Derrida faz notar, o discurso de Heidegger sobre o animal é violento, embaraçoso e por muitas vezes contraditório. Explica que Heidegger não disse simplesmente “o animal é pobre em mundo”, porque, diferente da pedra, ele tem mundo. Heidegger, na verdade, diz: o animal tem mundo no modo de *não-ter*. Derrida nesse ponto ressalta que o *não-ter* do animal instituído por Heidegger não é tomado como uma indigência, no sentido de uma carência do mundo humano. Ora, então, indaga: “Por que essa determinação negativa de um *não-ter*? De onde ela provém?” (Derrida, 1992, p. 291-292). Certamente, segundo a tese heideggeriana, o animal tem mundo, mas não no modo de *ter* como o ser humano.

O ser humano está no aberto, desdobra sua existência na verdade, tem modo de compreensão da linguagem e do ser do ente como tal. O ser humano é fazedor de mundo. É justamente desse modo de ser que o animal é privado. É por meio da identificação desses limites estabelecidos por Heidegger que Derrida concluirá o seguinte:

O animal responde? Questiona? E, sobretudo, o apelo que o Dasein entende pode, em sua origem, vir ao animal ou vir do animal? Existe uma vinda do animal? A voz do amigo pode ser a de um animal? Existe amizade possível para o animal, entre animais? Como Aristóteles, Heidegger dirá: não. Tem-se uma responsabilidade para com o vivente em geral? A resposta é sempre não, e a questão é formulada, posta de tal maneira que a resposta seja necessariamente “não” em todo o discurso canonizado ou hegemônico das metafísicas ou das religiões ocidentais, incluindo as formas mais originais que esse discurso pode assumir hoje em dia, por exemplo, em Heidegger ou em Lévinas (Derrida, 1992, p. 292).

Ao prosseguir em sua análise, Derrida chamará a atenção para um fenômeno que denomina de “estrutura sacrificial”. Essa estrutura gira em torno da questão do animal e envolve aqueles discursos que estão na linha do vegetarianismo, do ecologismo e das sociedades protetoras dos animais. A estrutura sacrificial de que Derrida nos fala é muito mais um “espaço livre” que se encontra no interior dos discursos sobre os animais. Esse espaço livre revela uma permissividade quanto ao ato de matar, colocando esse mesmo gesto para fora da alçada do crime (do direito), autorizando, assim, a ingestão, incorporação ou a introjeção do cadáver. A permissividade de um matar não-criminal traduz-se numa operação real e simbólica quando o cadáver é de um animal, é uma operação simbólica quando o cadáver é humano.

Para prosseguir nessa linha de argumentação, o filósofo busca investigar, ainda que de forma breve, o discurso do filósofo Emmanuel Lévinas sobre a subjetividade. Segundo Derrida, a subjetividade em Lévinas é constituída primeiramente à maneira de um *refém*. Assim concebida, a subjetividade (como refém) será entregue ao outro na abertura sacra da ética, na origem da santidade¹¹. O sujeito será responsável pelo outro antes mesmo dele

11 Para melhor explicar o termo *santidade* em Lévinas, fazemos remissão aos comentários de Rafael Ha-

se constituir como um “eu”. Essa responsabilidade do outro, pelo outro, comenta Derrida, advém, por exemplo, do “Não matarás em absoluto”; não matarás em absoluto teu próximo (Derrida, 1992, p. 293).

Dessa forma, Derrida argumenta que em Lévinas o outro (o próximo, o amigo) é o distanciamento infinito da transcendência. Assim, segue Derrida, o “Não matarás em absoluto” se dirige a esse outro e o supõe; é referente a esse outro que o sujeito é em primeiro lugar refém. Então, não fica difícil concluir que o “Não matarás em absoluto” nunca foi compreendido na tradição judaico-cristã como um “não exporás à morte o vivente em geral”. O postulado ético do “Não matarás” obviamente tomou um sentido que atendesse às exigências das culturas religiosas para as quais o sacrifício carnívoro é essencial (Derrida, 1992, p. 293). Portanto, em Lévinas:

O outro tal como se deixa pensar conforme o imperativo da transcendência ética, é já o outro homem: o homem como outro, o outro como homem. Humanismo do outro homem, é um título no qual Lévinas suspende justamente a hierarquia do atributo e do sujeito. Mas o outro homem é o sujeito (Derrida, 1992, p. 293).

Ao apreender o horizonte das questões de Heidegger e de Lévinas, Derrida reconhece as diferenças marcantes entre esses pensadores; porém, em que pese a originalidade de suas respectivas filosofias, existe um ponto em comum entre eles quanto à temática do animal que os religa e os aproxima. Na concepção de Derrida, Heidegger e Lévinas promovem um deslocamento do humanismo tradicional. Todavia, o que se percebe na subjetividade levinasiana e no *Dasein* heideggeriano é a existência de “homens” num mundo onde o sacrifício é possível e onde não é proibido atentar contra a vida em geral. Somente é proibido atentar contra a vida do ser humano, do outro próximo, do outro como *Dasein*. Nesse sentido Heidegger e Lévinas se aproximam, pois, se seus discursos deslocam o conceito clássico de humanismo, mas re-inscrevem um humanismo num sentido mais profundo, na medida em que eles não abandonam a possibilidade de sacrifício da vida em

ddock-Lobo sobre o assunto. Nesse sentido o referido autor diz: Para Lévinas, a linguagem está fundada em uma relação anterior à relação de compreensão com os entes, relação essa que seria constituinte da própria razão e que constitui nossa relação com o outro. Esta, por sua vez, consiste em um empreendimento gnosiológico, ou seja, consiste em quereremos compreender esse outro. No entanto, o que de fato ocorre é que a relação excede a compreensão, nos ultrapassa, posto que, para Lévinas, o rosto do outro é um rosto sem face, intematizável e que traz estampado em sua face o chamado de Deus. A essa relação Lévinas dá o nome de *santidade*, como um substituto para o termo grego ética e em oposição ao que ele chama de *sagrado*. [...] com a oposição e o deslocamento que Lévinas opera do *sagrado* rumo ao *santo*, ele visa também o apontamento de que a sua ética situa-se para além do religioso, das instituições morais teológicas, e caminha próxima a uma noção de religiosidade absoluta, aberta e não institucional (Haddock-Lobo, 2004, p. 168 – grifos do autor).

geral, principalmente do animal¹². Como Derrida diz, malgrado as diferenças que separam Heidegger e Lévinas, ambos *não sacrificam o sacrifício* (Derrida, 1992, p. 294).

O que podemos notar na exposição de Derrida é a tentativa de unir a questão do “quem” ao “sacrifício” através daquilo que ele denomina de estrutura sacrificial. Para Derrida, esse esquema sacrificial parece definir o contorno invisível de todos os discursos clássicos ligados ao sujeito e que persistem mesmo ainda em Heidegger ou Lévinas. Essa estrutura sacrificial representaria o esquema *carno-falo-logocentrico* que vigora e domina a questão do sujeito em toda sua extensão. Toda essa trama densa e complexa é assim explicada por Derrida:

Não se trataria somente de evocar a estrutura falogocentrica do conceito de sujeito, ao menos, seu esquema dominante. Eu gostaria um dia demonstrar que esse esquema implica a virilidade carnívora. Eu falaria de um carno-falogocentrismo se isto não fosse um tipo de tautologia ou melhor de uma hetero-tautologia como síntese *a priori*, tu poderias traduzi-la por “idealismo especulativo”, “devir sujeito da substância”, “saber absoluto” passando pela “sexta-feira santa especulativa”: basta tomar seriamente a interiorização idealizante de *phallus* e da sua necessidade de sua passagem pela boca, que se trata das palavras ou das coisas, das frases, do pão ou do vinho cotidiano, da língua, dos lábios ou do seio do outro. Se protestará: Há (reconheci há pouco, tu sabes bem) sujeitos éticos, jurídicos, políticos, cidadãos em parte (quase) inteiros que são também mulheres e/ou vegetarianos! Mas isso não é admitido no conceito, e no direito, senão há pouco e justamente no momento onde o conceito de sujeito entra em desconstrução. Isso é fortuito? E isso que eu chamo aqui *esquema* ou imagem, isto que liga o conceito à intuição, instala a figura viril no centro determinante do sujeito. A autoridade e a autonomia (porque ainda sim esta se submete a lei, esta sujeição é liberdade) são, por este esquema, melhor concedidas ao homem (*homo e vir*) que a mulher, e melhor a mulher do que ao animal. E, bem entendido, melhor ao adulto do que a criança. A força viril do varão adulto, pai, marido e irmão (o cânone da amizade, eu mostrarei em outra parte, privilegia o esquema fraternal) corresponde ao esquema que domina o conceito de sujeito. Este não se deseja somente senhor e possuidor ativo da natureza. Em nossas culturas, ele aceita o sacrifício e come a carne. Como nós não temos nem muito tempo nem muito espaço [...], eu te pergunto: em nossos países, quem teria al-

12 Derrida entende que a violência contra os animais é uma nota marcante de nossa cultura, sendo esse fato verificável ao longo dos textos da tradição *greco-romana-judaico-cristã* (basta dizer que render homenagens aos Deuses ou provar a fé em Deus muitas vezes envolvia o sacrifício do animal). Deve-se destacar que o discurso da tradição filosófica não contestou essa violência dirigida aos animais, mas, ao contrário, reforçou os axiomas que intensificaram essa mesma violência. Esse movimento se desenvolveu de tal maneira que atualmente praticamos uma violência diária contra os animais e numa escala sem precedentes. Para demonstrar como essa violência se inscreve no dia-a-dia do humano, é suficiente mencionar a gigantesca escala de abate de animais voltada para o consumo humano, o que envolve ainda técnicas de intervenção genética no animal para o aumento da produção. A violência não só está presente na criação industrial, como também se estende nas práticas de experimentação com animais, na utilização de animais para o entretenimento humano, bem como nas muitas maneiras de domesticação do animal.

guma possibilidade de chegar a chefe de Estado, e aceder assim “a cabeça”, declarando-se publicamente, e então exemplarmente, vegetariano? O chefe deve ser devorador de carne (em vistas a ser, por outra parte, ele mesmo “simbolicamente” – ver mais alto – devorado). Para não dizer nada do celibato, da homossexualidade, e mesmo da feminilidade [...]. Contrariamente do que se crê frequentemente, a “condição feminina”, particularmente desde do ponto de vista do direito, se deteriorou desde século XIV ao XIX na Europa, atingindo o pior momento quando o código napoleônico inscreveu no direito positivo o conceito de sujeito no qual nós falamos (Derrida, 1992, p. 294-295).

Na tentativa, já em andamento, de se pensar um deslocamento do sujeito, Derrida vai demonstrando que a esse conceito estão associadas as ideias de virilidade e comando, representadas pelo simbolismo do *falo*. Está subjacente ao conceito de sujeito uma miríade de “vetores de força” que o sustenta e o domina. Essa confluência de forças pode ser representada através das noções de autonomia, autoridade, virilidade e, ainda, por meio da permissividade do sacrifício – com a conseqüente introjeção da carne, seja ela efetuada de forma simbólica ou não. Esse esquema, para Derrida, representa uma configuração do *dominante*, “o denominador comum do dominante”, enfim, “o esquema dominante da subjetividade” (Derrida, 1992, p. 296).

Ao considerar esse estado de coisas, Derrida reflete então sobre o “Bem” de todas as morais. Agora, o “Bem” da questão moral (e ética, diríamos nós) passaria pela necessidade de se reconhecer a melhor e a mais respeitosa maneira de se relacionar com o outro e o outro consigo mesmo. Por outro lado, não podemos esquecer que a todo modo de se *relacionar com* (ser-com) corresponde, também, uma metonímia da introjeção. Nesse hiato, diz G.H:

agora eu ia ter que comer a barata mas sem a ajuda da exaltação anterior, a exaltação que teria agido em mim como uma hipnose; eu havia vomitado a exaltação. E inesperadamente, depois da revolução que é vomitar, eu me sentia fisicamente simples como uma menina. Teria que ser assim, como uma menina que estava sem querer alegre, *que eu ia comer a massa da barata* (Lispector, 2015, p. 141, *grifo nosso*).

Se necessariamente comemos o outro, há de se *comê-lo bem*. Agora estamos falando sobre uma metonímia do “comer bem” (*métonymie du “bien manger”*). A respeito disso, Derrida nos expõe a seguinte ordem de ideias:

A questão não é mais saber se é “bom” ou “bem” comer o outro, e qual outro. Come-se o outro de todas as maneiras e deixamos nos comer pelo outro. [...] A questão moral não é mais, jamais foi: é preciso comer ou não comer, comer isso e não aquilo, o vivente ou não-vivente, o homem ou o animal, mas já que é *preciso comer bem* de todas as maneiras e que isso é bem, e que isso é bom, e que não há outra definição do bem, *como é preciso comer bem?* [...] A questão infinitamente metonímica ao sujeito do “é preciso comer bem”

não deve ser nutrida somente por mim, por um eu, que então comeria mal, ela deve ser *compartilhada*, como dirá talvez, e não somente na língua. “É preciso comer bem” não quer de início dizer tomar e compreender em si, mas *aprender e dar* de comer, aprender-a-dar-de-comer-ao-outro. Não se come jamais tudo sozinho, eis a regra do “é preciso comer bem”. É uma lei de hospitalidade infinita [...]. O refinamento sublime em respeito ao outro também é uma maneira de “comer bem” ou do “comer o bem”. O bem também se come. É preciso comer bem (Derrida, 1992, p. 296-297, *grifo nosso*).

Para compreendermos melhor o significado do “comer bem” é importante voltarmos ao que vínhamos expondo até aqui e religar alguns pontos. Conforme vimos acima, a estrutura sacrificial comentada por Derrida atua como um ponto de interseção segundo o qual promove a união do “quem” ao conceito de subjetividade, sendo certo que ambos serão religados ao ser humano. A partir dessa rede conceitual será instituído o postulado ético do “não matarás”, dirigido somente ao outro como outro ser humano, deixando o animal e o vivente em geral fora de seu âmbito de proteção. Ora, excluindo o animal, torna-se permitido matá-lo sem que esse gesto seja rotulado como crime (como ocorre de fato na maioria das vezes). É justamente esse esquema que legitima a experiência incontornável da introjeção (real ou simbólica) da carne, seja do humano, seja do animal.

Vimos anteriormente que a subjetividade, ainda que pensada de maneira diferenciada por Heidegger e Lévinas, requisita ou chama a comparecer prontamente o homem. A subjetividade *enquanto tal* jamais é conferida ao animal. Essa constatação põe em foco os limites da distinção entre ser humano-animal¹³, o vivente e o não-vivente. Ainda mais, esse enlace entre a subjetividade e o ser humano, em termos éticos, faz aparecer, conforme observamos em Derrida, um esquema sacrificial. O modo de *ser-no-sacrifício*, como modo de ser do ser humano, estabelece como postulado ético maior o “não matarás”, que é dirigido ao outro como outro, ao outro como ser humano. Além disso, a estrutura sacrificial nos coloca de frente com a experiência incontornável da introjeção (real ou simbólica) da carne, do cadáver, do outro.

Como diz Derrida, se deixa fazer aparente na incessante repetição *do comer-falar-inte-*

13 Quanto ao limite que divide o homem e o animal, Derrida é incisivo ao informar que sua proposta não tem a pretensão de contestar a tese da existência de uma ruptura ou abismo que separa o homem do animal. Como ele mesmo alerta, todo mundo está de acordo com essa tese, tanto o senso comum como o sentido filosófico. O interesse de Derrida caminha no sentido de analisar a *limitrofia*. Isso implica investigar não só o que nasce e cresce no limite, mas também do que alimenta o limite, multiplicando-o e complicando-o. O resultado dessa investigação é, antes de tudo, desfazer a linearidade do limite, fazendo-o crescer e multiplicar. O motivo dessa investigação gira em torno da descrença de Derrida em uma continuidade homogênea entre o que se chama o homem e o que ele chama o animal (Derrida, 2002, p. 59).

riorizar o/ao outro. Sob o mesmo ponto de vista, diz G.H.: “a tentação é comer direto na fonte. A tentação é comer direto na lei. E o castigo é não querer mais parar de comer, e comer-se a si próprio que sou matéria igualmente comível. E eu procurava a danação como uma alegria” (Lispector, 2015, p. 110). Comer e dar de comer, interiorizando o outro, G.H. rompe com o que é naturalmente humano, com as fronteiras da lei do sagrado, “entendi que, botando na minha boca a massa da barata, eu não estava me despojando como os santos se despojam, mas estava de novo querendo o acréscimo. O acréscimo é mais fácil de amar” (Lispector, 2015, p. 145). Dito de outro modo, relacionar-se *com o outro* já representa uma *concepção-apropriação-assimilação* do outro (Derrida, 1992, p. 296).

Diante de toda essa correlação, Derrida, em pleno movimento de deslocamento, deixa entender que pelo fundo de toda questão moral transpassa uma necessidade de assimilar o outro e, para melhor atender a esse imperativo, dever-se-ia estar sempre atento à regra do “comer bem” (“*bien manger*”). Esse desejo de assimilar o outro também é descrito por Clarice:

eu sabia que não era assim que eu deveria fazer. Sabia que teria que *comer* a massa da barata, mas eu toda comer, e também o meu próprio *medo comê-la*. Só assim teria o que de repente me pareceu que seria o antipecado: *comer a massa da barata é o antipecado*, pecado seria a minha pureza fácil (Lispector, 2015, p.140, *grifo nosso*).

Uma vez que a instância moral e ética implica a lida com o outro, e que se relacionar com o outro envolve o movimento de introjeção (seja na *concepção-apropriação-assimilação* do outro), devemos fazer isso da forma mais respeitosa ao outro. Esse outro, a barata - o vivente não-humano, é um acontecimento na vida de G.H, pois se torna o outro. Em seu primeiro olhar vai desprezar, sentir nojo do animal, mas em um movimento de transcendência vai desejar ser o outro, dito de outra maneira, seu desejo é querer o outro, quando se ama, como vimos em Pentésiléia, existe o desejo de apropriação, seja para compreender ou para “engolir” o outro amado.

Desse modo, ainda, que a necessidade de “comer bem” (pois “é preciso comer bem”) indica a proposta de submissão a uma lei de hospitalidade, voltada a reger o relacionamento com o outro. Assim, por meio da desconstrução da estrutura dominante (e também dominadora) que compõe uma subjetividade carno-falo-logocêntrica, foi possível aflorar o pensamento de um tratamento mais apropriado para alteridade, o torna-se outro. Nesse novo espaço que surge através da desconstrução do humanismo, o ético no sentido de ser o *locus* primeiro de recepção e abertura para o outro como alteridade. Dito de forma diferente, em termos clariceanos, essa abertura acontece na forma de um ato epifânico, no qual G.H. come a gosma branca da barata:

levantei-me e avancei de um passo, com a determinação não de uma suicida, mas de uma assassina de mim mesma. (...) Pois minha raiz, que só agora eu experimentava, tinha gosto de batata-tubérculo, misturada com a terra de onde fora arrancada. No entanto esse gosto ruim tinha uma estranha graça de vida que só posso entender se sentir de novo e só posso explicar de novo sentindo (Lispector, 2015, p.140).

Essa estranha graça de vida, o tornar-se outro, como diz Derrida (1992), por tudo que se passa na borda dos orifícios (da oralidade mas também da orelha, do olho – e de todos os “sentidos” em geral) a metonímia do “*comer bem*” seria sempre a regra. Logo, em conformidade com o filósofo a questão não é mais saber se é “bom” ou “bem” “comer” o outro, e qual outro. Come-se de todo modo e deixa-se comer por ele.

Alguns apontamentos finais

... estamos sempre lidando com as possibilidades de interpretação. Nesse sentido, a conclusão entra em um jogo de im-possibilidade, pois estamos sempre lidando com algo que pode nos escapar. E, nesse contexto, o outro sempre escapa, e neste caso, como vimos, o sujeito escapa a uma liquidação.

Derrida deslocou a questão proposta por Nancy, diferente dos demais pensadores que partiram de uma problematização e reinterpretação de maneira tradicional. A partir dos rastros da desconstrução, Derrida busca embaralhar as estruturas binárias de nossa linguagem metafísica para que venha aparecer “aquilo” que se furta da “*coisa mesma*”. Segundo Rafael Haddock-Lobo (2007, p. 86), a estratégia geral da desconstrução seria a neutralização das oposições binárias da metafísica, jogando luz sobre o que está “recalcado, reprimido, abafado, marginalizado”. Afirmando que o sujeito está reinterpretado, deslocado, reinscrito, porém, não está liquidado. Em consonância com o pensamento derridiano, o pretense diagnóstico de liquidação do sujeito denunciaria a ilusão de uma reabilitação, uma promessa de salvação. Derrida em alguns gestos, reconhece a importância de Heidegger na abordagem sobre o *Dasein*, demarcando que não pode ser reduzido a uma subjetividade, mas, em contrapartida, o *Dasein* ainda é aquilo que responde à questão do “*quem?*”.

O método fenomenológico empregado por Heidegger irá demonstrar que o ente que possui como modo de ser o questionar e a compreensão para o sentido de ser é o ente que a cada vez nós somos – o *Dasein*. É a proximidade a si, ou a presença a si desse ente que permite eleger o *Dasein* como ente privilegiado para a compreensão do ser. Neste sentido, o modo de acesso à questão do ser necessita de uma analítica prévia do modo de ser desse ente que nós somos. Logo, a analítica existencial do *Dasein* – que permitiu inúmeros desvios antropológicos na obra de Heidegger – torna-se imprescindível.

Contudo, se esse ente que nós próprios somos é a via de acesso privilegiada à questão

do sentido do ser, não é menos verdadeiro que o signo “*homem*” deve ser entendido e preservado entre aspas para indicar o liame entre o discurso metafísico e o *Dasein* heideggeriano. Como observa Derrida, se o *Dasein* não é o ser humano, não pode deixar de ser outra coisa senão o ser humano. O *Dasein* é uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da *humanitas* (Derrida, 1991, p. 167). Assim sendo, apesar de todos os deslocamentos e abalos que Heidegger provoca sobre o edifício metafísico e, em particular, sobre o próprio conceito de sujeito. O *Dasein* heideggeriano, este ente que *nós* somos e que se caracteriza, essencialmente – isto é, naquilo que lhe é mais próprio –, pela compreensão do ser, acaba ocupando o lugar do sujeito, preservando deste último certos traços que lhe são essenciais, como, por exemplo, e em primeiro lugar, aquele da relação a si.

Como Derrida acentua em *Il faut bien manger*, os discursos Heidegger e de Emmanuel Lévinas descolam as bases do humanismo tradicional. No entanto, o que parece mais relevante para o filósofo da desconstrução é que tanto em Heidegger como em Lévinas não renunciam a uma certa estrutura sacrificial. Por esse motivo, Derrida diz que o sujeito (no sentido de Lévinas) e o *Dasein* são “homens” em um mundo onde o sacrifício é possível e onde não é proibido atentar contra a vida de uma maneira geral, exceto à vida do homem, do outro próximo, do outro como *Dasein* (Derrida, 1992, p. 296).

O diálogo entre Derrida e a personagem G. H., de Lispector nos possibilitou refletirmos sobre o “não sacrifício do sacrifício” e as metonímias do comer bem. O “comer” é uma metonímia, referindo-se à apropriação, ligado à estrutura sacrificial e a definição do que é um ser-vivente. A regra do comer bem está diretamente ligada ao “refinamento sublime” no respeito ao outro. Num alumbramento de questões, o mais banal cotidiano se tornou um encontro com a experiência de alteridade. Em Clarice: “o humano só pode ser verdadeiramente pensado em sua perspectiva com o não humano” (Nascimento, 2021, p. 52).

Os limites entre o humano e o não-humano atravessam as obras de Derrida e Lispector, colocando em cena e desconstruindo um olhar *carno-falo-logocentrico* que vigora e domina a questão do sujeito em toda sua extensão. Como vimos, G.H. produz um mergulho na condição humana, quando deslocada de sua banal condição, seus instintos afloram, e dessa forma, se aproxima e rasga as barreiras impostas por uma sociedade que nega os viventes não-humanos. Nesse cruzamento com a obra clariceana, nos deparamos com o estranho familiar, com o poeirento e rastejante mundo da barata. Nessa imagem-questão, G.H. nos convoca a pegar as suas mãos e mergulhar no úmido mundo não-humano. Ela é um corpo pulsando desejo de ser. Nesse embalo, notamos um corpo com uma estranha vontade do

desconhecido e de acessar o proibido de um mundo misterioso - o mundo animalesco. O horror diante de um rosto, o estranho sempre habita o ser humano, o constitui, repete-se, retorna, mesmo no recalçamento, o estranho aparece, surge, brota e desvela outras possibilidades. Derrida evidencia que a relação com o outro deve ser marcada pelo respeito, como princípio deve ser desigual, como vimos o que, em diálogo com Lévinas, chamou de dissimetria absoluta do outro. Encontramos essa assimetria na relação de G.H. com a barata. Portanto, esse estado de dissimetria é aquilo que escapa ao cálculo, a previsão, aquilo que aparece (ou pode vir a aparecer) a partir de um horizonte demarcado.

Todavia, podemos compreender que o encontro de alteridade entre a personagem clariceana e a barata possibilitou uma *intertroca* de papéis. Nesse sentido, a personagem G.H. é marcada por uma relação de *intertroca* como animal, vivenciando a metamorfose mergulhada na “experiência de se tornar-se outro/outra”, ao trazer à baila o choque com o não-humano, outra ética aflora, a ética do radicalmente Outro - é o movimento de *outrar-se*. Derrida e Lispector nos possibilitam elementos para questionarmos a visão falo-logocêntrica implicada na instituição do “quem”. Outrossim, a literatura de Clarice produz ao nosso entendimento a *imagem-questão*, elucidando a experiência de alteridade radical de G.H. e a barata, tal como é proposto por Derrida. Nesse viés, diante das inúmeras questões, não tivemos em vista provar algo, mas, sim, provocar. Dito isso, o nosso esforço se concentrou nas questões apresentadas por Derrida, em uma possível aproximação com a literatura. Derrida e Lispector trazem elementos que evidenciam questões sobre os limites do que é humano e as fronteiras que separam os viventes humanos e não-humanos, em uma concepção-apropriação-assimilação do outro.

Em suma, em uma relação com o outro, é preciso colocar o “comer bem” em jogo. *Comer quem?* Quem responde a esse “quem” da pergunta? Se é preciso comer, então, como se comer o outro? Hoje, mais do que nunca, é preciso pensar em nossas metonímias do comer, pois, como afirma Derrida (1992), o que resta por vir ou o que permanece escondido em uma memória quase inacessível é o pensamento de uma responsabilidade que ainda não termina na determinação do *quem* ...

Bibliografia

BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e Ética. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). **Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Editora Loyola, 2004.

- CASTRO, Manuel Antônio. **A arte em questão: As questões da Arte**. Rio de Janeiro: Editora 7 letras, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. Tradução de Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2007.
- DERRIDA, Jacques. Il faut bien manger ou le calcul du sujet. In: **Points de suspension**. Paris: Galilée, 1992.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa. São Paulo: Editora Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques.; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que Amanhã**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.
- DERRIDA, Jacques. Pensar em não ver. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. In: MASO, Joana, VILAS, Javier Bassas, MICHAUD, Ginete (org.). **Escritos sobre as artes do visível (1979-2004)**. Florianópolis - SC: UFSC, 2012.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Derrida: o pensamento da desconstrução diante da obra de arte. In: HADDOCK-LOBO, R. (org.) **Os filósofos e a arte**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- _____. (Org.) **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: NAU Editora; Ed. PUC-Rio, 2008.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. As muitas faces do outro em Lévinas. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC-RIO, março de 2007.
- KOFMAN, Sarah. **Lectures de Derrida**. Paris: Éditions Galilée, 1984.
- LISPECTOR, Clarice. **Água viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H.** [recurso eletrônico]: romance / Clarice Lispector. - 1. ed. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2015.
- MORAES, Marcelo José Derzi. **Democracias Espectrais: por uma desconstrução da Colonialidade**. Rio de Janeiro: Nau, 2020.
- NASCIMENTO, Evando. **Clarice Lispector: uma literatura pensante**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. (Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes) *recurso digital*.
- _____. O impensável na literatura de Clarice Lispector. In: **Revista IHU**. Online, Edição 547, 5/04/2021.
- NEGRIS, Adriano. Pode o animal falar? In. **Revista de Filosofia SEAF**, Ano: 12. N. 12, 2014.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. **Arquitetura da desconstrução e desconstrução em**

arquitetura. Rio de Janeiro: Editora UAPÊ, 2009.

O AUTO QUE SE FEZ OTO: ESCREVENDO DE OUVIDO A PARTIR DE NIETZSCHE, DERRIDA E LISPECTOR

Quésia Olanda¹

RESUMO

Pretendo neste ensaio não somente escrever, mas propor uma escuta do texto a partir de Nietzsche, Derrida e Lispector. Escuta essa que perpassa a vida, as experiências, o que está fora, em uma certa alteridade, portanto. Partindo da noção de *otobiografia* de Jacques Derrida que, inclusive, seguiu as teias nietzschianas e teceu um estilo autobiográfico que se aproxima mais de uma confissão, mostrando avesso as autobiografias corriqueiras, tecendo uma escrita de si que perpassa o outro, sendo necessário uma escuta da vida. Além disso, Nietzsche esboça em sua *Aurora* e em *Além do bem e do mal* que deseja leitores com uma escuta atenta, que ruminam como uma vaca, como indica no prólogo de sua *Genealogia da Moral*. Tal como Nietzsche, Clarice Lispector afirma em *A Hora da estrela* que escreve de ouvido. É, portanto, por essa via que pretendo caminhar, defendendo uma ética da escuta, um pensamento que se aproxima da vida, uma escrita que conta com os ouvidos para a sua realização, contrariando a neutralidade que preponderou parte da tradição literária-filosófica.

PALAVRAS-CHAVE

Alteridade; autobiografia; escrita; escuta.

ABSTRACT

I intend in this essay not only to write, but to propose a listening of the text from Nietzsche, Derrida and Lispector. Listen to that which runs through life, experiences, what is outside, in a certain otherness, therefore. Starting from the notion of otobiography of Jacques Derrida that even followed the nietzschian webs and weaved an autobiographical style that is closer to a confession, showing contrary to the ordinary autobiographies, weaving a writing of himself that runs through the other, being necessary a listening of life. In addition, Nietzsche sketches in his *Aurora* and in *Beyond the good and evil* he wants readers with an attentive listening, who ruminate like a cow, as indicated in the prologue of his *Genealogy of Morality*. Like Nietzsche, Clarice Lispector states in *The Hour of the star* who writes by ear. It is, therefore, by this way that I intend to walk, defending a philosophy of listening -- to speak in the terms of Jean-Jacques Nancy -- a thought that approaches life, a writing that counts on the ears for its realization, contrary to the neutrality that prevailed part of the literary-philosophical tradition.

KEYWORDS

Alterity; autobiography; writing; listening.

¹ Graduada em Filosofia (UFRRJ), mestre em Filosofia (UERJ) e doutoranda em Filosofia (PPGF/UFRRJ). Bolsista CAPES.

Introdução

É na escuta que o amor começa. E é na não-escuta que ele termina.
Rubem Alves

Se alguém tem ouvidos para ouvir, ouça!
(Mateus 11:15; Marcos 4:23; Apocalipse 13:9)

Se tivermos ouvidos atentos, será possível perceber que escrever de ouvido é um gesto que perpassa muitos escritores, sobretudo, no que concerne ao cenário literário moderno brasileiro. A título de exemplo, ouvimos os ecos na obra de Machado de Assis, Oswald de Andrade e Guimarães Rosa, nomes importantes que, segundo Marília Librandi (2020) tecem um “romance da escuta”. Autores esses que fazem parte da mesma tradição literária de Clarice Lispector. Esta última, inclusive, demonstrou em toda a sua obra uma escrita que perpassa a escuta, ou para falar em seus termos no seu romance inaugural *Perto do coração selvagem* (1943), uma “orelha à escuta, grande, cor-de-rosa” (Lispector, 1998, p.13). Além disso, ouvimos esses sons na história da filosofia, como em Nietzsche e Jacques Derrida, pensadores em que o presente ensaio pretende ouvir e atrelar a escrita-escuta de Lispector. Para que essa relação se desenvolva seguiremos a linha derridiana de ler vários manuscritos simultaneamente, caminhando por diversas obras dos três autores, de modo que se compreenda a importância da escuta na construção de um texto, dialogando com a noção de autobiografia de Jacques Derrida, que se afasta das interpretações corriqueiras.

Antes de tudo, Nietzsche

Antes de ouvir outras escritas, ouçamos as palavras de Nietzsche, palavras essas que passam por um processo de ausculta², como indica o pensador alemão no prólogo de seu *Crepúsculo dos ídolos*, pois o ouvido na obra nietzschiana não indica somente escuta, mas ecos, “um gesto de ouvir o que vem de dentro”, buscando, de acordo com Georgia Amiran (2011), “encontrar um universo de representações que não são dadas em estruturas fixas, mas, isto sim, instaurado através do movimento”.

Contra boa parte da tradição que insiste em uma “neutralidade filosófica”, afastando a vida do pensamento, Nietzsche reconhece em *Além do bem e do mal* que a filosofia será concebida sempre como uma confissão da vida daquele que a escreve, do seu autor, ‘uma

2 Nietzsche costuma fazer referências a elementos da medicina em sua filosofia, como vemos no prólogo de *Crepúsculo dos ídolos*. O pensador alemão, inclusive, comenta em 1874 que o filósofo deve ser como um médico para a sociedade, diagnosticando seus males e dando prognósticos.

espécie de memórias involuntárias e inadvertidas’ (ABM, §6). Vale ressaltar que outros pensadores anteriores e posteriores ao filósofo alemão insistiram na escrita autobiográfica, compreendendo-a também como um gênero filosófico. A título de exemplo, vemos esse gesto entre os antigos, sobretudo, nas “escritas de si” tecida pela filosofia helenística, além das *Confissões* de Agostinho e Rousseau, os *Ensaíos* de Montaigne – obra venerada por Nietzsche – e na contemporaneidade, vemos isso em *Infância em Berlim* de Walter Benjamin, na filosofia desconstrutora de Jacques Derrida, dentre outros. Este último, inclusive, alegou que Nietzsche foi um dos poucos que falou em nome próprio, em seu nome ou “em seus nomes”, vinculando sempre seus escritos da vida. Para o filósofo argelino, inclusive, todo texto possui um caráter autobiográfico.

Seguindo esse fio, gostaria de ouvir as partituras de uma obra tardia nietzschiana, seu *Ecce Homo*, texto em que Nietzsche assume um gesto de filósofo-escritor, tecendo sobre si a partir de sua filosofia, a fim de que se possa demarcar sua multiplicidade e, assim, caminhar em direção a uma escrita de ouvido. *Ecce Homo* é um trocadilho apropriado por Nietzsche da passagem do evangelho de João durante o cenário da crucificação, no qual Pilatos levou Cristo à multidão com uma coroa de espinhos e o manto púrpura, com a seguinte frase estampada: “Eis o homem” (João 19, 5). Nietzsche, por sua vez, ao nomear sua obra da mesma maneira, não somente se identifica com Jesus, mas também se apresenta como um antípoda a ele, um anticristo, portanto.

Foi, então, no sepultamento de seu quadragésimo quarto aniversário, num “dia perfeito” iluminado, “em que tudo amadurece”, que Nietzsche se inspirou a escrever sua autobiografia. Um dia em que seu coração se encheu de gratidão pela sua trajetória, decidindo-se, assim, contar-se a sua vida. A época parecia tão prazerosa que o autor finalizou surpreendentemente o texto em apenas três dias. Mas qual Nietzsche escreveu? Qual Nietzsche, se ele assume nomes plurais, se faz uso de máscaras? Qual Nietzsche, se sua vida é atravessada por um gesto duplo, dual, por “dupla conveniência”? Afinal, o próprio filósofo alemão escreve no primeiro capítulo de sua autobiografia intitulado *Por que sou tão sábio* que como seu pai está morto e como sua mãe ainda vive e envelhece, ou seja, uma “dupla descendência”: fim e começo, decadência e elevação. Nietzsche é ambos. E essa dupla série de experiências é citada em outros momentos da obra. Jacques Derrida em *Otobiografias* chama atenção para esse princípio de contradição que envolve a vida de Nietzsche, uma vida atravessada por “beiras”, por “entre”, contradição essa que é uma fatalidade. A vida é a temática de *Ecce Homo*, “a vida que Nietzsche se conta”, vida essa que se está sempre se tornando, como sugere o subtítulo. Temas sobre saúde, alimentação, clima, distração, cuidado e cultivo de si aparecem, ou como escreve o próprio autor, “os

assuntos fundamentais da vida mesma” (Nietzsche, 2008).

Além disso, a obra claramente não foi tecida por um sujeito que “contempla e narra à distância uma totalidade disponível e apreensivo” (Muylaert, 2009, p. 79), pois, escrita e vida caminham juntas nos textos nietzschianos, e esse gesto reverbera neste livro tardio, mas não se limita a ele. Há neste livro um certo indiscernimento, um abismo aporético entre vida e obra. O *eu* autobiográfico do nosso pensador, afirma Elizabeth Muylaert Duque-Estrada “se confunde com a sua própria vida como força de destino, potência de devir” (Muylaert, 2009, p. 79). Esse “Nietzsche autobiográfico” é “tudo o que lhe aconteceu” (Muylaert, 2009, p. 80).

Com esta obra, o filósofo do martelo está acolhendo e saudando tudo o que desenvolveu, tornando-se o que se é ao destinar a escrita a si mesmo, fazendo uma criação de si em seu manuscrito que, de acordo com a passagem citada por Muylaert de Nehamas, “o personagem que nos fala é o autor que o criou e que é um personagem em cada um deles – que o autor que escreveu este [também] os escreveu” (Nehamas apud Muylaert Duque-Estrada, 1994, p. 224-225) Há, portanto, um gesto performático aqui. É importante dizer que esse personagem nietzschiano é fruto de diversos livros. O *eu* de Nietzsche se mostra como parte, um espécie de fragmento de uma “totalidade e não um ponto para onde converge esta totalidade” (Muylaert, 2009, p. 79).

Rafael Haddock-lobo comenta a menção nietzschiana de Píndaro no subtítulo “como tornar-se o que se é” (*Wie man wird, was man ist*), fazendo uma alusão a desconstrução derridiana, ao sugerir que ela seria herdeira da linhagem pindárica, ou seja, linhagem “que não se pretende se curvar ao logos em nome de algo maior; ser o que se é, fazer-se o que se é na escritura” (Haddock-Lobo, 2011, p. 191). Rosa Dias comenta que o imperativo pindárico no entender de Nietzsche “não é uma volta ao eu verdadeiro, nem o desmascaramento dos obstáculos fictícios que entravam na cultura do eu. O ‘eu’ é uma criação, uma construção, um cultivo de si permanente” (Dias, 2020, p. 124).

Nietzsche demarca a oposição entre Píndaro e Sócrates, alegando que “o conhece-te a ti mesmo seria a fórmula para a destruição” (Nietzsche, 2008). Elizabeth Duque-Estrada explica o teor dessa fala do nosso filósofo, ao dizer que o axioma socrático constitui para ele um princípio de destruição por justamente pressupor uma finalidade para onde se caminha o vir-a-ser. Duque Estrada complementa: “Na realização do conhecimento de si, o devir congela-se no ser; como tornar-se o que se é se já sabe o que se é?” (Duque-Estrada, 2009), p. 78). Caminhando por essa via, Nietzsche cita que *tornar-se o que se é* se atrela também com a noção de *amor fati* – um modo de viver que independe do estado pelo qual esteja atravessando, é afirmar a vida em todos os sentidos. O imperativo pindárico,

portanto, nos leva a aceitar com júbilo tudo o que acontece. Ademais, o autobiográfico nietzschiano não tem uma precisão temporal, não há aqui uma linearidade, se voltando para o acontecimento, conectando-se, por conseguinte, com a noção de eterno retorno.

A filósofa Mónica Cragolini ressalta que a escrita filosófica “continuamente transbor-da seu próprio significado e se espalha em relação ao em si: outra forma de constituição da ‘identidade’ se configura nesse exercício” (Cragolini, 1999). Neste caso, a nova identidade nietzschiana é caracterizada por uma desapropriação contínua do eu, permitindo, assim, “que o eu seja constituído não a partir de um eu próprio fundacional, mas de uma impropriedade: a de construir a partir dos outros – a outras forças, circunstâncias, etc – que estão escritas em sua escrita” (Cragolini, 1999). O nome de Nietzsche é atravessado pela morte de seu pai, pela vida e velhice de sua mãe, Dionísio, até pelo Crucificado, é sempre descentralizado.

Tudo se resume ao ouvido

Neste momento, pretendo ouvir as partituras derridianas a partir da obra *Otobiografias, os ensinamentos de Nietzsche e a política do nome próprio*, conferência proferida pelo filósofo franco-magrebino na Universidade de Virgínia em 1976 e em 1979 na Universidade de Montreal, sendo este um dos textos em que o fantasma nietzschiano aparece e que, inclusive, foi traduzido recentemente por Guilherme Cadaval, Arthur Leao Roder e Rafael Haddock-Lobo.

Jacques Derrida iniciou a conferência quebrando promessas, dizendo que não iria falar sobre a temática que havia sido proposta a ele por Roger Shattuck. O pensador argelino, portanto, já começa se deslocando, se desviando – gesto salutar para se entender a sua desconstrução. O pensamento derridiano se encontra no campo labiríntico, impreciso. Derrida, então, reconhece a impossibilidade de seguir proferindo o tema em questão e expõe um pouco sobre justamente o que não pretende dizer, enfatizando que todo o discurso será uma tentativa – mais uma característica de sua filosofia. O autor de *Otobiografias* parece não querer chegar ao ponto e isso é um recurso instigante, elaborado também em outros textos derridianos. O tema proposto versava numa análise textual, filosófica e literária da Declaração de Independência dos Estados Unidos e da Declaração de Direitos Humanos, o que significa que o filósofo franco-magrebino deveria fazer um exercício de literatura comparada. Derrida, por sua vez, afirma ter ficado surpreso com o convite e concebe a proposta como intimidadora.

Dentre todas as perguntas que poderiam ser feitas na conferência, Derrida reservou uma, na tentativa de responder naquela tarde na Universidade de Virgínia. Vejamos a

questão escolhida: “Quem assina, e sob qual nome dito próprio, o ato declarativo que funda uma instituição?” (DERRIDA, 2021, p. 9). E apesar dessa promessa, o filósofo argelino ressalta que não vai seguir por esse caminho, decidindo, então, tratar de algo mais familiar: “Nietzsche: de seus nomes, de suas assinaturas, dos pensamentos que teve acerca da instituição, do Estado, dos aparelhos acadêmicos e estatais, da ‘liberdade acadêmica’, das declarações de independência, dos signos, insígnias e ensinamentos” (Derrida, op. cit., p. 20). Derrida faz uso de textos nietzschianos em sua comunicação, mas seu movimento é anacrônico, começando pela obra da fase madura de Nietzsche e finaliza com as Conferências intitulada *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* proferidas pelo jovem professor de Basileia, mas aqui será enfatizado o capítulo *Lógica do vivente*, em que Jacques Derrida se debruça na autobiografia do autor de *Zarathustra*. Assuntos como “ouvido, vida e morte, autobiografia, biológico e biográfico, tanalógico e tanatográfico perpassam o capítulo.

É importante dizer que Jacques Derrida não tem por objetivo analisar propriamente a obra de Nietzsche, “mas sim ao seu ‘espírito’, ou melhor, a seu *páthos*, para sermos mais nietzschianos” (Haddock-Lobo, 2011, p. 197). O pensador argelino frisa os pseudônimos e as máscaras que envolvem os textos do filósofo alemão e sua leitura será feita a partir do título (*Ecce Homo*), do subtítulo (*como se tornar o que se é*) e do prefácio que, segundo Derrida, pode ser entendido como um “coextensivo a toda obra”. Para ele, toda obra de Nietzsche prefacia *Ecce Homo*. Nesse texto tardio, salienta Haddock-Lobo, “se encontram as infinitas assinaturas (dis) simuladas por detrás deste pseudônimo ‘Nietzsche’, que é também um homônimo e que permite que repense as múltiplas assinaturas de Nietzsche. Essas assinaturas, portanto, dissimulam o nome próprio de Nietzsche, ao passo que demonstra sua impropriedade (Haddock-Lobo, 2022, p. 196). Sendo assim, *Ecce Homo* é um prólogo dos prólogos, “uma insensibilidade que lança a escritura em direção à disseminação” (Cragolini, 1999, p.3), como comenta Mónica Cragolini.

Com relação a forma na qual Jacques Derrida conduz as *Otobiografias*, o filósofo franco-magrebino alega proceder de uma maneira que confundirá as pessoas, ele diz que muitos vão interpretar sua fala como “aforística e inadmissível”, já outros “aceitarão como a lei” e, ainda, haverá um público que não achará suas palavras “suficientemente aforística”. Essa confusão mencionada é muito comum no pensamento derridiano, pois é um pensamento tecido com as linhas da indecibilidade, um pensamento “nem/nem”. A obra derridiana segue o fio de sua própria vida, cujas raízes não são francesas nem argelinas, nem famosas, nem desconhecidas, nem filosofias, nem literárias etc. Mas Jacques Derrida, assim como o filósofo do martelo, deseja “ser escutado com um outro tipo de orelhas, o que requer que

se aprenda este prazer de ouvir com ele, como ele aprendeu com tantos que souberam a autoconferir a ‘liberdade acadêmica’ necessária a uma certa dose de demonstração autobiográfica, como Kierkegaard e, sobretudo, Nietzsche” (Haddock-Lobo, 2011, p. 196). Neste caso, querer ser escutado pressupõe aprender a ouvir, o que significa que Derrida ouviu determinado som de certos pensadores, tendo escolhido em especial “ouvir a partitura de *Ecce Homo*” (Haddock-Lobo, 2011, p. 196). O filósofo franco-magrebino, portanto, reconhece a importância de saber ouvir, de aprender com o ouvido.

Para Derrida, tudo se resume ao ouvido com o qual vocês podem me escutar”, como vimos (Derrida, 2021, p. 23). Essa questão já aparece no título *Otobiografias*. Etimologicamente, *oto* vem do grego *ous* e que quer dizer ouvido. O pensador argelino se apropria ainda de dois verbos em francês, quais sejam, *écouter*, traduzido por “ouvir” e o verbo *entendre*, traduzido por “escutar.” Esses verbos indicam a percepção comum de um som transmitido através do ouvido, ao mesmo tempo que faz referência ao testemunho, quando prestamos atenção em algum discurso. Em uma nota de rodapé dos tradutores consta o seguinte comentário sobre a transição tecida por Derrida: “Implica que uma escuta, um testemunho marca até aquela que seria a relação mais imediata e mais pura, a relação a si, suposta no prefixo ‘auto’. Essa passagem, portanto, “problematiza a comunicação como mera transmissão de sentido, rasurando os limites que separam o “eu” e o “outro”, o “autor” e o “leitor” etc., e fazendo com que o sentido se enrede em um labirinto – o do ouvido” (Derrida, 2021, p.23, nota dos tradutores). Deste modo, salienta Rafael Haddock-Lobo, “o ouvido interno possui também seu labirinto: um órgão de equilíbrio que, com seus líquidos labirínticos, deve equilibrar as pressões internas e externas. Então: órgão de relação com algo “exterior”, com certa alteridade” (Haddock-Lobo, 2011).

Com as *Otobiografias*, Derrida traz a noção de uma escritura que não se deixa fechar em um gênero – uma escritura que não se limita a simples conferência da vida daquele que escreve, sendo uma espécie de escuta da vida. Esse gesto faz parte do projeto derridiano de “timpanizar a filosofia”, ou seja, alterar seus eixos. É como se no lugar de se prender ao modo tradicional e limitado de se fazer autobiografia, fazer uma mistura, trazendo para o jogo diversos elementos, sejam eles ficcionais, biográficos, dentre outros. O ouvido aqui é de extrema importância, é por isso que o pensador argelino pede aos ouvintes que desloquem um pouco o seu sentido e o escutem com outros ouvidos o que pretende fazer, isto é, uma “demonstração autobiográfica prazerosa, como se ele quisesse que o público “aprendesse esse prazer” (Derrida, 2021, p. 24).

Prazer: forma em que Derrida quer ser ouvido. Há um certo gozo, que se atrela também à escrita. Hélène Cixous comenta sobre isso no ensaio *Extrema Fidelidade* da edição

especial de *A Hora da Estrela* (2017). Cixous recorre ao mito bíblico, basilar da cultura judaico-cristã, no qual Eva – primeira mulher – comeu a maçã, gozou do fruto e obteve acesso ao conhecimento. É por meio desse gesto que, segundo Hélène, nascem as palavras. O pensamento, portanto, se faz com o gozo, e a escrita ocidental parece sempre fugir dele. Historicamente, comenta Danielle Magalhães, “a tarefa de gozar no texto é da poesia, e a teoria da filosofia” (Magalhães, 2023, p. 277). Mas essa separação não aparece nos escritos de Nietzsche, Derrida e Clarice. Caminhando em vias opostas dessa tradição, eles gozam ao escreverem um texto, desfrutando-o, provando vários estilos, mordendo a maçã – cada um à sua maneira.

Clarice Lispector, a título de exemplo, expressa o que estou costurando sobre escrita e gozo em seu romance *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*. Uma obra que valoriza o prazer no processo de aprendizagem. Um texto que não separa pensamento e prazer, escrita e gozo. As duas coisas coexistem, estão entrelaçadas. Marcela Lordy, diretora do longa, comenta no posfácio intitulado *Uma Lóri dentro de si* (Lordy, 2020, p.151) da edição comemorativa sobre o caráter revolucionário do romance, pois se o prazer sempre foi um tabu para a mulher, escrever ou falar sobre isso hoje ainda soa problemático. Mas Clarice o fez, lançou-se. Mostrou sua maneira de morder a maçã. E, enquanto a tradição metafísica ocidental fugiu do gozo a todo custo, sempre insistindo em separar saber e sabor, Lispector se aproximou dele. Enquanto a filosofia tradicional anulou o prazer, sobretudo, ao escrever um texto, Nietzsche, bem como outros pensadores como Roland Barthes e Jacques Derrida se ocuparam em pensar o prazer do texto, pensando a escrita como gozo.

Já que citei Roland Barthes, como não recordar os sabores de sua *Aula*? Afinal, segundo o filósofo francês, a escritura é cheia de sabores, explosões e maquinarias. As palavras saber e sabor vem do latim e carregam a mesma etimologia. Para Barthes, a escritura, portanto, “se encontra em toda parte onde as palavras têm sabor” (Barthes, 1977, p. 10). No campo do saber, prossegue o crítico literário, a fim de que “as coisas se tornem o que são, o que foram, é necessário esse ingrediente, o sal das palavras” (Barthes, 1977, p. 10). E é justamente esse gosto das palavras que, segundo Roland Barthes, torna o saber fecundo e profundo. Além disso, de acordo com este pensador, “a escritura faz do saber uma festa” (Barthes, op. cit., 10). Essa imagem da escritura como uma festa se aproxima em demasia com o que Clarice Lispector esboça em sua *Água Viva* que, inclusive, consta na epígrafe da presente dissertação: “E esta é a festa de palavras” (Lispector, 2019, p. 38-39). Escrita e festa, portanto, estão lado a lado, e não há lugar melhor para gozar do que em um momento festivo. Trazendo para os objetos de nossa pesquisa, a escrita de Clarice e de Nietzsche quebram toda e qualquer dicotomia que está impregnada na metafísica, conectando no

texto saber e prazer. Barthes finaliza sua *Anla* falando sobre a experiência de pesquisa e ensino, e dá um nome para tal, nome esse que se encontra numa encruzilhada, a saber, a *Sapientia*. Essa palavra deriva do latim, podendo significar, segundo Barthes, “nenhum poder, um pouco de saber, um pouco de sabedoria, e o máximo de sabor possível” (Barthes, op. cit., p. 21). Essa experiência está atrelada – em certa medida – à etimologia de Filosofia, qual seja, amor à sabedoria. Amor lembra Eros, carregando também um teor erótico, de gozo, portanto.

Retomando as *Otobiografias*, Derrida recusa a neutralidade que reverbera na tradição filosófica. Essa neutralidade, no entendimento do pensador argelino, expressa o desejo dessa tradição de controlar o texto. O filósofo desconstrutor, por sua vez, compreende o texto, seja de cunho autobiográfico ou não, como uma fronteira entre a vida e a obra de um autor – uma fronteira que não separa, que entrelaça e atravessa. Uma fronteira que se encontra no ‘entre’, como um “abismo aporético”, numa indecidibilidade que permeia os escritos do próprio Derrida, como mencionamos, de Nietzsche e de Clarice Lispector. Essa questão do “entre” foi desenvolvida por Mônica Cragolini, a filósofa o concebe como um pensamento assustador, pois se instala “nesse lugar indiscernível, não identificável (não-lugar) do entre” (Cragolini, 2003). Uma noção antagônica à metafísica – costurada pelas linhas do binarismo – avessa ao “desconstrucionismo” que está situado “entre” as oposições, lemos:

Nem verdade nem falsidade, nem presença nem ausência, mas “entre”. O “entre” está a marcar uma esfera de oscilação do pensamento, e Derrida adverte contra o conforto metodológico de o transformar num “novo lugar” de pensamento, ou num recurso seguro de pensamento. O “entre” não é um novo lugar, mas um não-lugar, uma impossibilidade de fixação, um perigo constante, uma não-presença, um “talvez” nietzschiano. Enquanto a lógica da identidade nos conduz sempre a um dos dois extremos das oposições binárias da metafísica, os “indecidíveis” (hímen, fármakon, suplemento) tornam claro que a linguagem já está desconstruída, que certos termos não podem ser devolvidos a nenhuma das oposições. (Cragolini, 2002, p. 3)

Mônica Cragolini, portanto, enxerga potência nesse “entre” que permeia a obra nietzschiana e reconhece a ruptura necessária com o que se entende como homem moderno, seguro e autônomo. E, em meio a uma tradição filosófica que não se interrogou sobre a *dynamis* dessa beira entre a “obra” e a “vida”, o sistema e o “sujeito” (Derrida, 2021, p. 24), Nietzsche foi um dos únicos “a tratar a filosofia e a vida, a ciência e a filosofia da vida com seu nome, em seu nome” (Derrida, op. cit., p. 26), mesmo com todos os riscos que agir dessa maneira implicaria. O único que, no entender de Jacques Derrida, teve coragem de pôr em jogo seu nome – seus nomes – e suas biografias”, gesto que nem mesmo as tradi-

ções voltadas a “leituras imanentistas dos sistemas filosóficos” assim o fizeram (Derrida, op. cit., p. 26). Essa beira, prossegue o pensador argelino, atravessa os dois “corpos”, o *corpus* e o corpo, segundo leis que nós apenas começamos a entrever. É como uma borda, comenta Haddock-Lobo, que “prescinde não de um ‘auto’ como supõe a corrente noção de autobiografia, mas sim de um ‘otos’, de novas orelhas que queiram ouvir de si o relato da vida” (Haddock-Lobo, 2011, p. 202). O próprio Derrida, herdeiro da filosofia do martelo, segue a mesma linha em *Circonfissão*.

O auto que se fez oto: escrevendo de ouvido

A questão do ouvido perpassa a filosofia derridiana, sabe-se do seu interesse em timpanizar a filosofia, mudar seu terreno, seus eixos, e Nietzsche se mostra como um importante agente nessa mudança, pois, como tece Derrida em *Os fins do homem*:

É evidente que estes efeitos não chegam para anular a necessidade de uma “mudança de terreno”. É evidente também 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 que é necessário falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente [...] porque a “mudança de terreno” está longe de perturbar toda a paisagem francesa a que me refiro; 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 (Derrida, 1991, p. 177).

A questão do estilo, portanto, também é importante nesse processo de escuta. E é interessante comentar que se encontra também em Clarice uma certa multiplicidade de estilos. A escritora, assim como o pensador alemão, possui uma escrita diversa, plural e polifônica. Ambos bailam ao escrever, encarando a escrita como uma dança, ora aforismática, ora dissertativa, ora poética, ora fragmentária, ora metafórica, ora autobiográfica, ora confessional. Além de não encararem a linguagem como mera forma de comunicação, mas como formas de experimentação. Sobre isso, Olga Borelli, amiga e biógrafa de Lispector comenta que em Clarice “escrever era experimentar” (Borelli, 1981, p. 67).

Um outro aspecto importante a ser compartilhado no que concerne a autobiografia é que Jacques Derrida não a compreende de forma empírica ou ficcional, mas sim através da noção nietzschiana de eterno retorno. Segundo o filósofo franco-magrebino, o “eu” da narrativa de Nietzsche não existe, ele se constitui somente pela ótica do eterno retorno. Sabemos que essa noção diz respeito a uma afirmação total da vida e é por isso que só é possível ouvir “os nomes” do filósofo do martelo caso novos ouvidos abrirem as portas para ouvir a música do ‘sim, sim’ que a própria obra de Nietzsche estimula e ensina, sendo, portanto, difícil delimitar a temporalidade que permeia o autobiográfico que, no entender

de Rafael Haddock-Lobo, “não comporta nem suporta nenhuma cronologia senão a do acontecimento, da irrupção e do novo” (Haaddock-Lobo, 2022, p. 200).

Isso se conecta intimamente com a filosofia nietzschiana, pois, o pensador alemão afirma que a maneira eficaz de compreender seu pensamento é aprender a escutá-lo com atenção. Nietzsche demarca a importância da escuta no que tange o tipo de leitor que ele deseja que leia seus escritos, qual seja, leitores atentos. Em *Além do bem e do mal*, o filósofo alemão em dado momento trata acerca da relevância da escuta para o “amante do conhecimento”. No entender de Nietzsche, esse amante “deve escutar de maneira fina e diligente, deve ser todos ouvidos” e, ainda, estar atento para os móveis da ação humana, para a indignação, por exemplo, que leva o homem a dilacerar a si mesmo “ou, em seu lugar, o mundo, Deus, a sociedade”, e prossegue dizendo que “ninguém mente tanto quando o indignado” (ABM, § 26).

Um outro ponto interessante a ser comentado e que tem conexão com o valor dado por Nietzsche a escuta é que essa atenção se mostra como uma tentativa do filósofo alemão de evitar a escrita sistemática e linear, dando preferência em desenvolver seus textos como se fossem um labirinto, “como um espaço construído com corredores e galerias que podem revelar mistérios àqueles que penetram nele, mas pode também tornar-se uma prisão para visitantes incautos – que terminam vitimados pelo Minotauro, apesar de os caminhos do labirinto estarem sempre abertos” (Paschoal, 2021, p. 46), como salienta Edmilson Paschoal. O texto nietzschiano, portanto, por ser uma trama, uma tessitura, por nos levar ao risco, as muitas possibilidades e por abrir caminhos requer daquele que o lê o exercício da escuta, de modo que se possa perceber as nuances e singularidades.

A escuta também ocupa um lugar de importância na obra de Clarice Lispector. Podemos perceber esse gesto, a título de exemplo, em *A hora da estrela*, quando o narrador Rodrigo S.N. faz uma reflexão sobre o ato de escrever, em suas palavras: “E a pergunta é: como escreve? Verifico que escrevo de ouvido assim como aprendi inglês e francês de ouvido” (Lispector, 2017, p. 17). Lispector, portanto, escreve de ouvido. Note que o narrador comenta ter aprendido idiomas, algo que só é possível por meio de uma exteriorização e por ouvidos atentos, gesto em que a própria Lispector elaborou durante sua passagem por diversos países e por sua dupla nacionalidade. Com esse trecho, a romancista coloca a escrita mais uma vez como um processo de aprendizagem que se dá por meio da escuta.

Marília Librandi (2020) tece um comentário sobre a escrita de ouvido clariceana, ao dizer que esse tipo de escrita “pede leitores capazes de ‘escutar’ um texto escrito, a fim de capturar precisamente aquilo que passa entre as linhas, como a forma e o desenho de uma entonação, de um tom ou de um timbre” (Librandi, 2020, p. 70). Escrever de ouvido,

portanto, implica leitores com uma escuta atenta. Nietzsche se apresenta no prólogo de *Aurora* como “mestre da leitura lenta”, e aconselha seus leitores a seguirem essa via. Pode-se dizer que essa lentidão proferida pelo filósofo do martelo se associa com o que estou desenvolvendo sobre a escuta, pois faz-se necessário uma leitura responsável, minuciosa, feita em pausas, degustando ou ruminando como uma vaca, como escreve Nietzsche no prólogo em sua *Genealogia da Moral*.

Librandi prossegue seu comentário e alega que “uma autoria orientada pelo ouvido é aquela (des)orientada por línguas estrangeiras, pelos balbucios e rumores, eroticamente e inconscientemente movida por aquilo que ouve” (Librandi, 2020, p. 70). Isto significa que uma autoria orientada pelo ouvido não se limita a uma busca individual, mas amplia-se, aproximando-se mais de um *pulsar* – para usar a linguagem poética de Augusto de Campos – de uma voz coletiva. Isso é muito interessante e se aproxima do que Monica Cragolini descreve acerca da escrita andarilha de Nietzsche, ao alegar que há uma certa alteridade nela, sobretudo, no que concerne seus leitores. A filósofa argentina afirma que essa escrita transforma o leitor também em um caminhante, proporcionando outros modos de ser no mundo. Há uma certa despersonalização, uma alteridade que mostra outros modos de vida. Na leitura, os mundos do leitor e do autor se cruzam e se confundem.

Considerações finais

Com base no que ouvimos até agora, pode-se notar que Nietzsche é um grande crítico da subjetividade, andando na contramão das narrativas autobiográficas corriqueiras – aquelas que se voltam para um modelo, para um sujeito autocentrado. O pensador alemão, por outro lado, lança sua singular autobiografia para um lugar desconhecido, lugar esse que se distancia da busca clássica de si. O filósofo do martelo critica a noção de sujeito desde as suas primeiras obras, ele sempre acusou essa noção do “eu” estável e fixo. Parafraseando a fala de Nietzsche em *Schopenhauer como educador*, Rosa Dias comenta o seguinte: “Não existe para Nietzsche um ‘verdadeiro eu’, pois ninguém pode estar certo de ter-se despojado de todas as suas máscaras. Por trás de cada máscara, há sempre muitas outras; por trás de cada pelo, muitas outras peles” (Dias, 1993, p. 68). Jacques Derrida segue o mesmo fio e pelas linhas nietzschianas borda sua filosofia.

Desta forma, distanciando-se do âmbito ontológico, o autobiográfico na perspectiva nietzschiana e derridiana não se encontra no campo da subjetividade moderna e autocentrada, passando de um “auto” para um “oto”, pois “necessita das orelhas do outro para se contar a si, que precisa tornar suas próprias orelhas as orelhas de outro; fazer-se outro, então, para vir a ser eu” (Haddock-Lobo, 2011, p. 219). Compreendo este teor também na

obra de Clarice Lispector, pois a noção de *alter* perpassa sua escrita, afinal, como a autora tece na crônica *Os prazeres de uma vida normal*, “eu me encontro nos outros” (Lispector, 2020, p. 173).

Escrever de ouvido, portanto, é afirmar uma escrita atravessada por muitos outros, por multidões, por muitas vozes, muitos corpos. É uma escrita que se abre para o que está fora. É uma escrita nômade, viajante, andarilha, errante, que se movimenta, que se deixa afetar, que escuta a vida ressoar, que reverbera, seguindo sempre atenta e forte, como na voz da eterna Gal Costa.

Bibliografia

- AMITRANO, Georgia. **Timpanizar a filosofia: ausculta do outro nas marteladas de Nietzsche**. Disponível em: <http://georgiamitrano.blogspot.com/2011/09/timpanizar-filosofiaa-ausculta-do-outro.html>
- <http://georgiamitrano.blogspot.com/2011/09/timpanizar-filosofiaa-ausculta-do-outro.html?m=1>
- BARTHES, ROLAND. **Aula**. São Paulo: Editora Cultrix, 1977.
- Bíblia de Jerusalém. **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Direção editorial de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.
- BORELLI, Olga. **Clarice Lispector: esboço para um possível retrato**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1981.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. São Paulo: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **Otobiografias, os ensinamentos de Nietzsche e a política do nome próprio**. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2021.
- CRAGNOLINI, Mónica. **Nombre e identidad: filosofar em nombre próprio**. Ponencia al X Congreso Nacional de Filosofia, Huerta Grande, noviembre de 1999. In: http://www.nietzscheana.com.ar/nombre_e_identidad.htm.
- CRAGNOLINI, Mónica. **Moradas nietzscheanas**. *Del sí mismo, del otro y del “entre”*. Buenos Aires: La Cebra, 2006.
- CRAGNOLINI, Mónica. Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida. **Pensamiento de los Confines**, Buenos Aires, número 12, junio de 2002, pp. 11-119. In: <chrome-extension://efaidnbnmnibpcajpcglclefindmkaj/https://baixardoc.com/preview/temblores-del-pensar-cragnolinidoc-5c61db5414f31>.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2011.

- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Experiências abissais – ou sobre as condições de impossibilidade do real**. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2019.
- DIAS, Rosa. **Nietzsche educador**. São Paulo: Editora Scipione, 1993.
- DIAS, Rosa. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Muylaert. **Devires Autobiográficos: A atualidade da escrita de si**. Rio de Janeiro: NAU/Editora PUC-Rio, 2009.
- LISPECTOR, Clarice. **Perto do coração selvagem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LISPECTOR, Clarice. **Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres**. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- LISPECTOR, Clarice. **Água Viva. Edição com manuscritos e ensaios inéditos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.
- LISPECTOR, Clarice. **A Hora da Estrela**. Edição Especial. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.
- LISPECTOR, Clarice. **Água Viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.
- LISPECTOR, Clarice. **A Descoberta do Mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- LIBRANDI, Marília. **Escrever de ouvido: Clarice Lispector e os romances da escuta**. Belo Horizonte: Relicário, 2020.
- MAGALHÃES, Danielle. De cor: uma leitura de Che cos'è la poesia?, de Jacques Derrida la poesia? **Outra Travessia** 31. p. 55-79, 2021.
- MAGALHÃES, Danielle. Enjambement, um lance feminino: entre “passo de prosa” e “passo de pomba”. **Texto Poético**. v. 19, n. 38, p. 276-296, jan/abr. 2023.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- PASCHOAL, Antonio. Edmilson. A arte da escuta: Nietzsche pelos ouvidos de Derrida. **Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas**, v. 5, n. 12., jul./dez., 2021.
- SOLIS, Dirce. DIAS, Rosa. HADDOCK-LOBO, Rafael. **Cenas filosóficas: entre Mênades, telas e fios**. Rio de Janeiro: Ape'ku Editora, 2020.

NOTAS SOBRE O PROBLEMA DA GÊNESE E DA ESTRUTURA: O JOVEM DERRIDA LEITOR DE HUSSERL

Jonas Mur¹

RESUMO

Este artigo pretende analisar a leitura crítica do jovem Derrida, na década de 1950, sobre o itinerário da obra de Husserl. Em um primeiro momento, pretende-se mostrar o que Derrida entende por problema da gênese e da estrutura no interior da fenomenologia. Em um segundo momento, este problema inicial se desenvolve com o fechamento na geometria, a possibilidade de abertura no noema e na *hilé* e a segmentação em três vias genéticas. Conclui-se mostrando o estado de inacabamento do programa fenomenológico husserliano que se direciona a uma metafísica histórico-teleológica.

PALAVRAS-CHAVE

Derrida; Husserl; fenomenologia; gênese; estrutura.

ABSTRACT

This article analyzes the critical reading of the young Derrida, in the 1950s, on the itinerary of Husserl's oeuvre. Firstly, it aims to show what Derrida means by the problem of genesis and structure within phenomenology. Secondly, this initial problem is developed with the closure in geometry, the possibility of opening in the noema and the hyle and the segmentation into three genetic routes. It concludes by showing the unfinished state of Husserlian phenomenological program that is directed towards a historico-teleological metaphysics.

KEYWORDS

Derrida; Husserl; phenomenology; genesis; structure.

1 Bacharel e licenciado em Filosofia pela USP. Mestre e doutorando em Filosofia pela Unifesp. Bolsista Capes. Membro do Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea da Unifesp.

Introdução

Como se sabe – quanto à recepção – as primeiras leituras e interpretações dos textos de Jacques Derrida no Brasil ocorreram no interior da teoria e crítica literária, quando nas décadas de 1960 e 1970 se importou algumas correntes teóricas, cujo núcleo de sustentação se fundamenta na linguagem, o que é central para a análise e a crítica de fenômenos caros às ciências humanas, tal como se observa nos diversos usos do estruturalismo e da semiótica. Portanto, as suas primeiras traduções brasileiras, como *A escritura e a diferença* de 1971 e *Gramatologia* de 1973, foram lançadas pela editora Perspectiva, célebre na importação de tais correntes. A seguir, em 1975, o professor Silviano Santiago da Pontifícia Universidade Católica do Rio Janeiro, junto com vinte e um dos seus alunos de pós-graduação do Departamento de Letras – devido às notórias dificuldades em decifrar a escrita críptica e labiríntica derridiana –, decidem organizar um belo e minucioso *Glossário de Derrida*². Assim, o filósofo franco-argelino, com o passar dos anos, foi aos poucos sendo apropriado inicialmente pelos estudos literários, sendo posteriormente difundido, sobretudo, para outras áreas das humanidades. Atualmente, essa recepção de Derrida, no entanto, encobre algumas partes importantes da sua produção tradicionalmente filosófica, o que nos remete à sua própria formação rigorosa na história da filosofia. Não se trata aqui de desvelar um *novo Derrida*, mas de investigar, com maior profundidade, as raízes fenomenológicas do seu pensamento. Curiosamente, o seu distinto comentário de filosofia *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*, cuja escrita lhe dera orgulho, quase não se tornou um mero anexo³ de *Escritura e a diferença* ou *Gramatologia*, três obras que foram publicadas originalmente na França no mesmo ano de 1967. Conforme o interesse editorial brasileiro da época, o comentário de Edmund Husserl parece ter sido ignorado, sendo necessário aguardar até 1994 por uma tradução realizada com a editora Jorge Zahar⁴. Não nos espanta que o duradouro relacionamento de Derrida com a fenomenologia de Husserl

2 Cf. SANTIAGO, 1976, pp. 5-7.

3 Em uma entrevista de 1967, Derrida expõe o seu programa da desconstrução, apresentando um estudo de caso *exemplar* na história da filosofia, a fenomenologia transcendental de Husserl: “É, talvez, o ensaio ao qual tenho mais apego. Sem dúvida, eu poderia tê-lo anexado, como uma longa nota, a qualquer das duas outras obras. A *Gramatologia* faz referência a ele, desenvolvendo o seu argumento de forma econômica. Mas em uma arquitetura filosófica clássica, *A voz* viria em primeiro lugar: nele se põe, em um ponto que [...] parece juridicamente decisivo, 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” (DERRIDA, 2001, p. 11, grifos do autor).

4 Esta tradução não recebeu mais reimpressões e infelizmente está esgotada. No entanto, tem-se fácil acesso à tradução portuguesa pelas Edições 70, cuja primeira publicação data do ano de 1996.

não seja – pelo menos entre nós, os brasileiros – evidente, o que esperamos desenvolver nestas notas que ora lhes apresentamos ao trazer alguns aspectos de uma pesquisa em andamento sobre esse período pouco explorado da obra derridiana. Os textos desse *jovem Derrida* parecem demasiado estranhos quando comparados aos seus textos maduros, e é por causa dessas diferenças estilísticas no interior da obra desse autor que estas notas pretendem esboçar alguns elementos de *Derrida antes de Derrida*⁵. Para os textos derridianos não traduzidos, manteremos os seus respectivos títulos em francês; quanto aos já traduzidos, eles naturalmente serão citados em português. Essa regra também valerá quando mencionarmos alguns títulos de Husserl, isto é, dentre os não traduzidos em alemão e os traduzidos em português.

Considerando o ponto de vista da história da filosofia, pretendemos retroceder a um pensamento filosófico inserido nos debates acadêmico-intelectuais franceses do pós-guerra, sobretudo nos primeiros anos da década de 1950. O jovem Derrida, naquele momento, se aproxima de uma fenomenologia cada vez mais epistemológica e científica (BARING, 2019), o que, por sua vez, o afasta de uma fenomenologia existencial *à francesa*, tal como se desenvolvera nas décadas de 1930 e 1940 por Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. Na França daquele período, pelo menos até 1954, era necessário um grande esforço para os estudiosos interessados acessarem os inúmeros textos de Husserl, uma vez que para eles havia somente duas traduções disponíveis em língua francesa⁶, poucos inéditos publicados até aquela data, além do empecilho para consultar os inúmeros manuscritos nos Arquivos Husserl da Universidade Católica de Louvain. Para aquela geração estudantil de então, a fenomenologia estava invariavelmente atrelada, por um lado, ao existencialismo francês muito bem estabelecido e, por outro lado, à figura de Martin Heidegger. Nesse afã de *retornar a um Husserl*⁷ mais científico, sem precisar passar pela intermediação de outros

5 Expressão de Javier Bassas Vila: *Derrida antes de Derrida. Sobre la escritura y el origen dialéctico de la « diferencia »*. É ele também quem denuncia a carência de estudos nos escritos de Derrida dedicados a Husserl: “No entanto, *O problema da gênese* [texto de 1954] dificilmente foi objeto de estudo por si mesmo, nem mesmo objeto de comparação com outras obras do mesmo autor. O destino das obras derridianas que se centram no pensamento husserliano, compreendidas entre 1954-1967, é muito irregular” (VILA, 2015, p. 301, grifos nossos e do autor, tradução nossa). No original: “*Sin embargo, El problema de la génesis apenas ha sido objeto de estudio por sí mismo ni objeto de comparación con otras obras del mismo autor. El destino de las obras derridianas que se centran en el pensamiento husserliano, comprendidas entre 1954 y 1967, es muy desigual.*”

6 Pelo menos das grandes obras, encontravam-se apenas traduzidas ao francês desde 1931 as *Meditações Cartesianas* e desde 1950 *Ideias I* (cf. DERRIDA, 1990, pp. 285-287).

7 Expressão de Louis Althusser, docente da *École normale supérieure*, que, ao escrever sobre o ensino de filosofia na França em 1954, as pesquisas dos jovens em direção a uma fenomenologia *científica* beneficiaria o marxismo: “O fenômeno mais interessante dos últimos anos é, sem dúvida, o novo interesse que os jovens filósofos têm hoje aos problemas científicos, o favor de que o marxismo se beneficia nesta ocasião,

autores, o jovem Derrida se torna um dedicado leitor da sua obra, quando é rigorosamente treinado como comentador e historiador da filosofia na *École normale supérieure* entre os anos de 1952 e 1956⁸. Em 1954, a fim de cumprir os requisitos acadêmicos que permitem acessar o *concours d'agrégation*, era antes necessário ao *normalien* redigir uma *mémoire* para obter o *Diplôme d'études supérieures* (DES)⁹. Derrida, então, dedica essa monografia a Husserl com o nome de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Ele mesmo, em 1990, testemunha esse período:

Este trabalho corresponde ao que então se chamava uma *mémoire* para o *diplôme d'études supérieures*. Eu o preparei em 1953-1954 sob a orientação amável e vigilante de Maurice de Gandillac, professor na *Sorbonne*, quando era aluno do segundo ano da *École normale supérieure*. Nesse mesmo ano, graças a M. de Gandillac e ao Padre Van Breda, pude consultar alguns inéditos de Husserl nos *Archives* de Louvain (DERRIDA, 1990, vi, grifos nossos, tradução nossa¹⁰).

e mesmo entre os estudantes ou jovens professores que sofrem a influência do idealismo fenomenológico, o abandono cada vez mais nítido do existencialismo e o 'retorno a Husserl', com as suas teses racionalistas, com a sua teoria das ciências (nota-se até um renovado interesse pelo pensamento de Brunschvicg). Vemos, portanto, muitos espíritos pesquisarem no interior do próprio idealismo um recurso contra as formas menos rigorosas da filosofia moderna" (ALTHUSSER, 1954, p. 860, grifo do autor, tradução nossa). No original: « *Le phénomène le plus intéressant des toutes dernières années est sans doute le nouvel intérêt que les jeunes philosophes portent aujourd'hui aux problèmes scientifiques, la faveur dont le marxisme bénéficie à cette occasion, et même parmi les étudiants ou les jeunes professeurs qui subissent l'influence de l'idéalisme phénoménologique, l'abandon de plus en plus net de l'existentialisme et le « retour à Husserl », à ses thèses rationalistes, et à sa théorie des sciences (on note même un renouveau d'intérêt pour la pensée de Brunschvicg). On voit donc de nombreux esprits rechercher à l'intérieur de l'idéalisme lui-même un recours contre les formes les moins rigoureuses de la philosophie moderne.* »

8 Cf. BARING, 2019, pp. 113-188; PEETERS, 2013, pp. 91-114.

9 Para quem não conhece, o *concours d'agrégation* é um prestigioso concurso com o objetivo de recrutar professores ao ensino secundário e superior; para prestá-lo, exigia-se a *Licence* (equivalente a graduação) e o DES. Quem é aprovado recebe o título de *agrégé*. De difícil transposição a fim de comparar com o nosso sistema de ensino superior, Evando Nascimento, o revisor técnico para a tradução da biografia de Derrida redigida por Benoît Peeters, traduz a *mémoire* como "dissertação de mestrado" (cf. PEETERS, 2013, p. 100). No entanto, consideramo-la parcialmente inadequada, pois a realização da *mémoire* durante o percurso na *École*, também se assemelha ao que entendemos por monografia ou trabalho de conclusão de curso, uma vez que é realizada *durante* a graduação e não *após* a conclusão desta, tal como se entende nas nossas dissertações de mestrado. Eis que Derrida entrega a sua *mémoire* em 1954, enquanto permanece estudante da ENS até 1956. Para concluir, o nome completo desse título em francês é *mémoire pour le Diplôme d'études supérieures* (DES). Além do acesso ao *concours d'agrégation*, também fornecia aos estudantes um diploma de iniciação à pesquisa.

10 No original: « *Cet ouvrage correspond à ce qu'on appelait alors un mémoire pour le diplôme d'études supérieures. Je le préparai en 1953-1954 sous la direction bienveillante et vigilante de Maurice de Gandillac, professeur à la Sorbonne, alors que j'étais élève de deuxième année à l'École normale supérieure. Grâce à M. de Gandillac et au P. Van Breda, j'avais pu, au cours de la même année, consulter certains inédits de Husserl aux Archives de Louvain.* »

Oito anos depois, em 1962, já professor *agregé* e não mais estudante, continua a contribuir para o estudo crítico e tradução das obras de Husserl na França, traduzindo *L'origine de la géométrie* de Husserl – um manuscrito anexo à *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* – e prefaciando-a com uma longa *Introduction*¹¹. Portanto, ao tomarmos de empréstimo uma expressão de Jean-Michel Salanskis (2015), podemos sugerir que o *pensamento central* de Derrida – este que se instaura em 1967, como já dissemos, ano de publicação de *Escritura e a diferença*, *Gramatologia* e *A voz e o fenômeno* – nasce de uma leitura crítica e profunda da fenomenologia de Husserl. Neste artigo, procuramos trazer algumas das análises derridianas naquele período de jovem estudante, assinalando o que ele entende como o *problema da gênese e da estrutura* a partir de dois textos, a saber, o já mencionado *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* e sobretudo o ensaio “*Gênese e estrutura*” e *a fenomenologia*, de 1959¹², cujo texto nós nos dedicaremos a uma análise detalhada.

A partir de uma exposição e análise *interna* da filosofia como sistema, Derrida apresenta a fenomenologia de Husserl tal como tradicionalmente na França se interpreta e comenta as obras filosóficas. Desde meados do século XIX, a *história da filosofia* foi sendo gradativamente transformada em uma disciplina acadêmico-científica; e, no caso específico de Derrida, há inclusive uma apropriação de Henri Bergson (este, um mestre espiritual de algumas gerações francesas no século XX) ao conceber a obra como uma materialização a partir de uma orientação espiritual engendrada no itinerário do autor-filósofo, isto é, uma *intuição*¹³ original e diretriz a qual atravessa a obra e se explicita em toda a sua extensão, continuamente ocultando e revelando-se. Essa intuição filosófica seria a *gênese* de um ato criador simples, uma essência em germe que se desdobra na diversidade intelectual da obra. Com uma *simplicidade intuitiva* que reduz a complexidade a um conceito ou a uma fórmula, que para Derrida é a *gênese* em seu sentido dialético¹⁴, verificamos essa herança

11 Esta *Introduction* de 1962 prolonga os seus estudos críticos de Husserl até o famoso ensaio *A voz e o fenômeno* de 1967. Derrida explica-se em entrevista: “O ensaio [*A voz e o fenômeno*] que põe essas questões pode também ser lido como a outra face (frente ou verso, como você quiser) de um outro ensaio, publicado em 1962, como introdução ao *A origem da geometria*, de Husserl. A problemática da escrita como tal já estava aí colocada, e ligada à estrutura irreduzível do ‘diferir’ em suas relações com a consciência, a presença, a ciência, a história e a história da ciência, com a desaparecimento ou com o retardamento da origem etc.” (DERRIDA, 2001, p. 11, grifos nossos e do autor).

12 Este pequeno texto fez parte de um colóquio de 1959 organizado por Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann e Jean Piaget. Tal colóquio foi publicado em uma coletânea de 1965: *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*. Em seguida, em 1967, o texto de Derrida foi republicado em *A escritura e a diferença*. Usaremos esta última versão.

13 Nesses termos, intuição *original* e *simples* que explica o ato de criação filosófica são conceitos introduzidos na conferência de 1911 chamada *A intuição filosófica* (cf. BERGSON, 2006, p. 125; 145).

14 *Dialético* em um sentido específico que remonta a Jean Cavailles e Tran Duc Thao, interlocutores

bergsoniana no *Avant propos* (Prólogo) de *Le problème...*:

Aqui, o empreendimento de uma compreensão completamente sintética do husserlianismo tem *a priori* que reduzir à *simplicidade intuitiva* de uma significação única toda a complexidade discursiva de um pensamento, e a uma pontualidade analítica todo o seu enriquecimento e todo o seu desenvolvimento sintético. O propósito inicial desta concepção era também o de garantir o acesso e a inteligibilidade total de um movimento histórico: o da fenomenologia husserliana (DERRIDA, 1990, p. 24, grifos nossos e do autor, tradução nossa¹⁵).

Também a encontramos em “*Gênese e estrutura*”... de 1959, de modo mais indireto e nuançado – típico da escrita oblíqua de Derrida – ao mencionar um *debate* (que se poderia chamar *dialética originária* em 1954) opondo dois conceitos os quais *animam* o interior da fenomenologia a partir de *traços originais*:

[...] que, sob o uso sereno destes conceitos [gênese e estrutura], trava-se um *debate* [dialética em 1954] que regula e ritmiza o caminhar da descrição, que lhe empresta a sua “animação” e cujo inacabamento, deixando em desequilíbrio cada grande etapa da fenomenologia, torna indefinidamente necessárias uma redução e uma explicitação novas [...] que este *debate* [...] poderia pelo menos permitir acentuar os *traços originais* da tentativa husserliana [...] (DERRIDA, 2014, p. 228, grifos nossos e do autor).

Além dessa herança bergsoniana que procura traçar a simplicidade na complexidade, nota-se indiretamente a novidade metodológica no ambiente acadêmico daquele período, isto é, a exposição e a análise *estrutural* da história da filosofia, que possivelmente influenciou a escrita do jovem estudante na sua monografia de 1954. Deste período, podemos citar três figuras eminentes que praticavam e advogavam essa abordagem *immanentista* das obras filosóficas: Émile Bréhier (1940) ao enfatizar um *tempo interior ao sistema*, em oposição ao tempo exterior, vivido, biográfico e não-filosófico; Martial Gueroult (2016) ao analisar a estrutura da obra *segundo a ordem das razões*¹⁶; e Victor Goldschmidt (1970) ao refazer o movimento sucessivo da obra *segundo o seu tempo lógico*¹⁷. Como já mencionamos acima,

privilegiados do jovem Derrida em 1954 (cf. DERRIDA, 1990, vii).

15 No original: « Ici, l'entreprise d'une compréhension toute synthétique du husserlianism a dû a priori réduire à la simplicité intuitive d'une signification unique toute la complexité discursive d'une pensée, et à une ponctualité analytique tout son enrichissement et tout son développement synthétique. Le propos initial de cette conception était aussi de se ménager l'accès et la totale intelligibilité d'un mouvement historique : celui de la phénoménologie husserlienne. »

16 É possível comprovar que Derrida conhecia algo dessa metodologia immanentista, uma vez que a abordagem de Gueroult é recusada, quando ele é entrevistado em 1967: “Seria impossível, pois, fornecer uma representação linear, dedutiva, da organização interna dessas obras [as dele próprio, Derrida], que correspondesse a alguma ‘ordem de razões’” (DERRIDA, 2001, p. 10, grifos nossos e do autor).

17 Nos estudos derridianos supomos que nunca foram examinados os efeitos diretos e indiretos dessa influência *estruturalista nos textos filosóficos*, quando ele era um jovem estudante, a qual nos auxiliariam a

provoca-se estranheza ao se comparar os escritos deste jovem Derrida com o Derrida posterior. É do *mesmo* autor que está se tratando? Ao reler a si mesmo, após trinta e seis anos, ele se indaga: “Era eu, sou eu isso?” (DERRIDA, 1990, vi, tradução nossa¹⁸). Retrocedendo a 1954, à primeira vista, esse ímpeto acadêmico para enquadrar sistemas filosóficos surpreende a quem esteja habituado com as práticas desconstrutivas derridianas, pois as primeiras páginas de *Le problème...* prometem uma tentativa de completude, totalização e estruturalização da obra filosófica husserliana. No entanto, o jovem Derrida já sugere que não será plenamente fiel às normas ideais de neutralidade, objetividade e cientificidade na história da filosofia, pois apropriar-se da questão já traz um caráter *pessoal*: “Não se trata aqui, para nós, de obedecer a um destino, de *aplicar as leis* de uma história da filosofia constituída como *ciência*, de seguir as conclusões de um problema que se teria debatido em outro lugar: esse problema [da gênese] será o nosso problema” (DERRIDA, 1990, p. 5, grifos nossos, tradução nossa¹⁹).

Sugerimos que o ambiente formativo da *École* ocasionou o jovem estudante a cumprir essas obrigações metodológicas com a intenção de redigir uma boa e aceitável monografia sob a forma de *questão filosófica*. Essa é a leitura precipitada que pretendemos evitá-la, ao passo que somente se acessaria a superfície da escrita. Este jovem Derrida, imbuído de múltiplas leituras tanto anteriores como exteriores ao próprio Husserl – que são, no entanto, difíceis de reconstitui-las – defende a tese crítica e negativa a qual a sua fenomenologia nunca se fecha, mantendo-se em desequilíbrio e à procura de um novo recomeço, tal como assinala Edward Baring:

O impulso à completude e o escopo abrangente da *Mémoire* de Derrida parecem, talvez, ser contrários às suas preocupações posteriores caracterizadas pelo enfoque do que é marginal em vez do totalizante, pela leitura minuciosa de um parágrafo em vez de uma teoria total da obra de uma vida. Podemos ser tentados a traçar uma linha divisória entre essa primeira obra estudantil e a filosofia “madura” posterior. Tal ato seria, no entanto, apressado demais. Em primeiro lugar, Derrida não tentou fechar a fenomenologia [...] Em sua tese, Derrida queria compreender essa necessidade constante de recomeçar. A tese que o guiava era a impossibilidade de uma definição rigorosa e estável da fenomenologia

compreender por que Derrida no *Avant propos* de *Le problème...* investiga exigindo uma unidade da obra de Husserl (mesmo que ela se mostraria impossível e inacabada) ao mesmo tempo que se insiste na dualidade entre história da filosofia e filosofia (da história) (DERRIDA, 1990, p. 1). Para uma discussão crítica em solo brasileiro sobre o estruturalismo na história da filosofia, cf. *História stultitiae e história sapientiae* de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2001, pp. 13-42).

18 No original: « *C’était moi, c’est moi, ça ?* »

19 No original: « *Il ne s’agit pas ici pour nous d’obéir à une fatalité, d’appliquer les lois d’une histoire de la philosophie constituée comme science, de suivre les conclusions d’un problème dont on aurait débattu ailleurs : ce problème sera notre problème.* »

(2019, p. 150, grifos do autor).

Se o pensamento maduro de Derrida – ou seja, o seu *pensamento central* – deriva de uma análise crítica do itinerário da obra de Husserl, torna-se então necessário apresentar alguns aspectos dessa filosofia fenomenológica. É um sobrevoos do roteiro husserliano *em geral*, pois, por mais que sejamos cuidadosos em relacionar Derrida a Husserl, somos cientes de que a proposta do jovem historiador da filosofia é, de certa maneira, uma condensação conceitual da vastíssima obra de Husserl até o ano de 1954 em *Le problème...* e 1959 em “*Gênese e estrutura*”...; certamente, os estudos husserlianos contemporâneos ultrapassam essa dimensão simplificada e circunscrita da década de 1950. Portanto, este pequeno artigo *corresponde apenas com o ponto de vista de Derrida sobre a obra de Husserl disponível à sua época*. Não se ocorre o inverso, que seria apresentar as próprias posições de Husserl – já aprofundadas com as contínuas republicações das obras e dos manuscritos inéditos nos diversos volumes da coleção *Husserliana* – para, em seguida, adequar-se à interpretação e leitura de Derrida.

Fidelidade e infidelidade à obra

“*Gênese e estrutura*”... se inicia com uma precaução. Derrida mostra que um *debate operatório*, o qual se institui no interior de um pensamento, tem o risco de se tornar um interrogatório, um inquérito abusivo, que violenta a fisiologia interna de um pensamento. Não se respeita a escuta atenta, própria da leitura filosófica tradicional, que submete o comentário à autoridade do filósofo ou da obra. Porém, ele reitera que uma *agressão* e uma *infidelidade* podem ser eficazes, uma vez que libertariam o sentido de um conteúdo latente. E assim, apresenta-nos, por um lado, nos primeiros parágrafos, a *fidelidade* de Husserl, para em seguida, por outro lado, apresentar a *infidelidade* de quem escreve, Derrida. Não é difícil de notar, agora, como vimos anteriormente, que o exercício da sua leitura opera em duas camadas, a primeira seria a superfície externa, manifesta, isto é – Husserl por ele mesmo –, e a segunda seria a profundidade interna, latente, a qual, para acessá-la, esta leitura deve *agredi-la* e ser-lhe *infiel*. Enquanto era estudante na *École* em 1954, aquela fidelidade interpretativa mais restrita da história da filosofia ligeiramente se modificou – para não dizer que foi completamente abandonada.

Derrida retrata Husserl como avesso ao debate, ao dilema, a aporia; o fundador da fenomenologia opõe-se a quem *especula* tal como os metafísicos e os cientistas empíricos, pois erram por explicar em demasia. O *explicativismo* seria prejudicial, pois desviaria a sua fidelidade em direção aos objetos, aos assuntos, aos problemas. Nesse sentido, é Husserl

quem seria o *verdadeiro positivista* o qual *retorna às próprias coisas*²⁰. Portanto, a investigação fenomenológica não caminha em zigue-zague ou então decide a qual bifurcação da rota optar, dissipando-se o fantasma da opção, da escolha, da decisão. Por causa desse escrúpulo aos objetos e não a um sistema plenamente estático, que Husserl é

[...] já, no seu estilo de pensamento, mais atento à historicidade do sentido, à possibilidade do seu devir, mais respeitador daquilo que, na estrutura, permanece aberto. E mesmo que se pense que a abertura da estrutura é “estrutural”, isto é, essencial, passamos já a uma ordem heterogênea à primeira: a *diferença* entre a estrutura menor – necessariamente fechada – e a estruturalidade de uma *abertura* é talvez o *lugar insituável* em que a filosofia se enraíza (DERRIDA, 2014, p. 226, grifos nossos e do autor).

Não é difícil de notar à primeira leitura desta citação a inflexão heideggeriana no conceito de *abertura* (*Erschlossenheit*²¹) a partir da estrutura, sistema de categorias lógico-formais, com a qual Husserl, escrupuloso com os objetos e os temas dos quais trata, leva-o a afastar-se de qualquer tipo de dogmatismo, fixidez conceitual. Ao utilizar-se de conceitos de Heidegger, isso não significa que Derrida lhe seja fiel à letra, mas que os emprega livremente para compreender o problema da gênese e da estrutura. Dentro dessa chave de leitura, a *abertura* revela a *diferença* ôntico-ontológica que realiza a distinção entre ente (o ôntico) e Ser (o ontológico). Ele descreve a passagem da *estrutura menor* (ente) à *estruturalidade de uma abertura* (ao Ser?), isto é, o *lugar insituável* da filosofia. Eis um paradoxo, pois como um lugar não se situa? Para abordá-lo, podemos mencionar dois comentadores que divergem na sua interpretação.

O primeiro comentador, Leonard Lawlor (2002), sugere que há um interesse genuíno em abordar a fenomenologia a partir de Eugen Fink, sendo este o único intérprete de Husserl que Derrida menciona explicitamente em “*Gênese e estrutura*”... O ensaio de Fink de 1933, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*²² (A filosofia fenomenológica de Edmund Husserl no criticismo contemporâneo, tradução livre)

20 Célebre lema de Husserl que se encontra na introdução do segundo volume das *Investigações Lógicas*: “Queremos retornar às ‘próprias coisas’” (HUSSERL, 2015, p. 5, grifo do autor). No original: “*Wir wollen auf die ‘Sachen selbst’ zurückgehen*” (HUSSERL, 1984, p. 10, grifo do autor). Não custa advertir para o possível descompasso de sentido entre a tradução em português (*coisa*) e o original em alemão (*Sache*): “[...] a fórmula pode induzir em erro: não se trata, à maneira dos cínicos, de se ater à coisa particular e contingente do mundo físico recusando toda busca do universal, tampouco, à maneira dos positivistas [...] de prender-se ao fato entendido como dado bruto, interditando-se todo exame da essência das coisas. Com efeito, este termo ‘coisas’ remete ao alemão *Sachen* e não *Dinge*. Enquanto *Ding* corresponde à coisa física (a *res* de Descartes), *Sache* designa o problema, a questão, a aposta de um pensamento” (DEPRAZ, 2011, p. 27, grifos da autora).

21 Cf. VAYSSE, 2007, pp. 40-41; 121-122.

22 Cf. FINK, 2017, pp. 70-139.

contesta a afirmação feita pelos neokantianos da época na qual a fenomenologia seria uma iniciativa fracassada quando se propõe ser uma filosofia crítica, no momento em que se equivoca e se confunde em alguns pontos, sobretudo ao sustentar um intuicionismo e um ontologismo²³ injustificados. Após apresentar essas objeções, Fink procura respondê-las ao mostrar que a fenomenologia husserliana supera a *mundanidade* da filosofia crítica ao radicalizar a *redução* transcendental às últimas consequências, ultrapassando a dimensão ôntica da relação *mundana* – a *estrutura menor, fechada*, conforme as palavras de Derrida. A questão básica da fenomenologia, segundo Fink – diferentemente de outras orientações teóricas que investigam a origem e o sentido das coisas ou dos seres – pode ser formulada como a que diz respeito à *origem do mundo*²⁴. Sendo assim, a redução é a abertura ou a passagem do mundo para o que é *extramundano*, ou seja, o *absoluto*. Ao substituir *absoluto* ou *extramundano* por *nada*, vejamos como Derrida menciona Fink no seu texto: “A redução transcendental é o que dirige a nossa atenção em direção a esse *nada* em que a totalidade do sentido e o sentido da totalidade deixam aparecer a sua origem. Isto é, segundo a expressão de Fink, a *origem do mundo*” (DERRIDA, 2014, p. 241, grifos do autor).

O segundo comentador, Edward Baring (2019), ao reconstruir a biografia do jovem Derrida inserido em uma história intelectual e cultural, rastreia influências anteriores ao seu ingresso na *École* em 1952, destacando evidências textuais a partir das suas primeiras redações quando ele era estudante secundarista nos liceus da Argélia e de Paris. O que ele detecta é que essas redações de liceu, bem com alguns textos universitários na *École*, mostram uma nítida influência dos existencialistas, e que, portanto, por mais que ele não cite nenhum desses autores existencialistas na sua monografia de 1954, Baring sustenta que há uma presença subterrânea²⁵ do pensamento de alguns deles na maneira como o jovem Derrida argumenta. Para comprovar a sua tese, ele afirma que essas presenças aparecem

23 “Intimamente relacionada com a reprovação de intuicionismo, há outra objeção feita pelo criticismo contra a fenomenologia de Husserl: a fenomenologia é ‘ontológica’. Considerada mais de perto, essa acusação representa apenas outro aspecto da primeira objeção: uma caracterização da fenomenologia em termos de sua temática. ‘Ontologismo’ aqui se refere à restrição injustificada da temática do conhecimento aos ‘seres’ (*Seiendes*)” (FINK, 2017, p. 75, grifos do autor, tradução nossa). Na tradução do alemão para o inglês (não nos foi possível acessar o texto original em alemão): “*Closely related to the reproach of intuitionism is another objection made by Criticism against Husserl’s phenomenology: phenomenology is ‘ontological.’ Considered more closely, this charge represents only another aspect of the first objection: a characterization of phenomenology in terms of its thematic. ‘Ontologism’ here refers to the unjustified restriction of the thematic of knowledge to ‘beings’ (Seiendes).*”

24 Cf. FINK, 2017, pp. 91-94.

25 Por mais difícil que seja aceitar as suas hipóteses de leitura, por causa dos métodos históricos e críticos que ele utiliza, ou a partir dos quais algumas das suas conclusões mais insinuam do que comprovam, devemos, no entanto, minimamente atestar que o seu acesso aos arquivos pessoais de Derrida torna a pesquisa de Edward Baring bastante significativa.

nos seus reiterados usos da palavra *mistério*, inicialmente nos seus trabalhos universitários e que, em seguida, são retomados nas páginas de *Le problème...* Ele sugere que Derrida analisa a obra de Husserl mostrando que os obstáculos e dificuldades da fenomenologia revelam dualidades ou antinomias insuperáveis como, por exemplo, a indecidibilidade entre o *sentido da gênese* e a *gênese do sentido*²⁶. Dessa forma, os períodos da obra de Husserl se seguiriam uns aos outros como tentativas de superação e, assim, o problema da gênese seria constantemente margeado a partir de suas insuficiências e incompletudes, conforme a postura filosófica de Gabriel Marcel, um existencialista cristão, que entende o *mistério* em oposição ao *problema*, sobretudo segundo o seu livro *Être et avoir*²⁷. Resumidamente, para Marcel, o problema, por estar inteiramente *em mim* se caracteriza por ser objetivo, predicativo, imediato, já que se encontra disponível para ser reduzido, dissolvido, resolvido, nele requerendo uma solução. O mistério, como polo negativo, por não estar inteiramente *dian- te de mim*, é aquilo que é irredutível, indissolúvel, irresolúvel, e, por consequência, comprometendo, perturbando, inquietando a situação existencial humana. Para este comentador, a *aporia* entre a gênese e o sentido – ou entre a gênese e a estrutura – é a tentativa malograda de resolução de um problema subterraneamente *misterioso*. A seguir, acompanharemos os passos de Derrida em direção à incompletude do problema da gênese e da estrutura.

26 Cf. DERRIDA, 1990, p. 102.

27 “O problema é algo que se encontra, que bloqueia o caminho. Está inteiramente diante de mim. Ao contrário, o mistério é algo em que me encontro envolvido, cuja essência é, por consequência, não estar inteiramente diante de mim. [...] entre um problema e um mistério há esta diferença essencial: que um problema é algo com o qual me confronto, que encontro inteiramente diante de mim, mas que posso cercá-lo e reduzi-lo – ao passo que um mistério é algo com o qual eu mesmo estou envolvido, e que, por consequência, não é pensável senão como uma esfera na qual a distinção do em mim e o diante de mim perde o seu significado e o seu valor inicial. Em vez de um problema autêntico ser submetido por uma certa técnica apropriada em função da qual se define, um mistério transcende por definição qualquer técnica concebível. Sem dúvida, é sempre possível (lógica e psicologicamente) degradar um mistério para torná-lo um problema; porém, tal procedimento é profundamente vicioso [...]” (MARCEL, 1935, p. 145; pp. 169-170, grifos do autor, tradução nossa). No original: « *Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. [...] entre un problème et un mystère il y a cette différence essentielle qu'un problème est quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je puis par là-même cerner et réduire – au lieu qu'un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est par conséquent pensable que comme une sphère où la distinction de l'en moi et du devant moi perd sa signification et se valeur initiale. Au lieu qu'un problème authentique est justiciable d'une certaine technique appropriée en fonction de laquelle il se définit, un mystère transcende par définition toute technique concevable. Sans doute est-il toujours possible (logiquement et psychologiquement) de dégrader un mystère pour en faire un problème ; mais c'est là une procédure foncièrement vicieuse [...]* »

O problema da gênese e da estrutura

De acordo com o texto “*Gênese e estrutura...*”, e, como já havíamos afirmado, Husserl, sendo avesso ao debate, ficaria espantado com essa questão externa e abrupta entre estrutura ou gênese, pois responderia que depende do *tema* que se pretende falar, descrever, analisar. Nesses temas, há camadas de significações que podem aparecer como sistemas ou estruturas e outras mais profundas como movimento ou devir. Derrida começa apontando que a *fidelidade* aparente de Husserl se mostraria em todo o seu itinerário, isto é, em todos os períodos da sua vasta obra. O primeiro exemplo que ele nos dá se encontra em um texto tardio de 1929, que, apesar de renegar certos pressupostos psicologistas presentes nos seus primeiros textos, nele reconhece as conquistas teóricas alcançadas:

A fixação da atenção no formal já foi por mim conseguida graças à minha *Philosophie der Arithmetik* (1891), a qual, apesar da sua falta de maturidade como primeiro escrito, representava contudo, uma primeira tentativa para obter a clareza sobre o sentido verdadeiro, sobre o sentido autêntico e original dos conceitos da teoria dos conjuntos e da teoria dos números, e isto voltando às *atividades espontâneas de coligação e de numeração nas quais as coleções* (“totalidades, “conjuntos”) *e os números são dados de uma maneira originalmente produtiva*. Era portanto, para me servir da minha maneira ulterior de me exprimir, uma investigação relacionada com a fenomenologia constitutiva... etc (HUSSERL *apud* DERRIDA, 2014, p. 227, grifos nossos e do autor).

Derrida sugere com essa passagem que o problema da gênese *persiste* já no primeiro período da sua obra pré-fenomenológica – neste caso, sobre as atividades genéticas de coligação e numeração – em direção ao seu período tardio que se inicia com o texto de 1929, *Formale und transzendentale Logik*. Continuidades e descontinuidades ocorrem com a retomada de uma *gênese transcendental*, no período tardio, a partir de uma ingenuidade e inquietações anteriores com a então *gênese psicológica* verificada no período inicial. No segundo exemplo que Derrida nos fornece, dentro de um período intermediário da obra husserliana, o mesmo não ocorre, pois há uma nítida descontinuidade nas descrições e análises *estáticas* da constituição dos objetos intencionais em *Ideias I* (1913). Assim, há uma progressão a partir dessas posições teóricas, mas nenhuma superação; há um aprofundamento ou escavação da fenomenologia genética que é posterior à fenomenologia estática, mas que não abala a estrutura anterior já exposta.

Decorre então que esses dois conceitos operatórios – gênese e estrutura – se complementam serenamente um ao outro conforme o espaço de descrição suscitado pelas próprias tematizações. No entanto, Derrida mais uma vez se recusa a essa leitura, a qual poderíamos dizê-la que é *fiel* e *imane*nte ao sistema, à maneira de Gueroult e Goldschmidt, por exemplo, propondo, por sua vez, uma hipótese que animaria a obra de Husserl para além

dessa serenidade descritiva. Verifica-se, no conjunto da obra, um desequilíbrio constante a cada grande etapa da fenomenologia que implicaria a necessidade de novos elementos conceituais como as reduções e explicitações. Conseqüentemente, isso obrigaria Husserl a transgredir o espaço restrito de descrição fenomenológica para uma *metafísica da história* (história transcendental), um *télos*, um horizonte, uma *gênese selvagem* que estranhamente mal se acomoda ao apriorismo e ao idealismo transcendental precedente. Assim, Derrida prossegue indicando precisamente os conflitos e tensões a partir desses dois conceitos operatórios no interior da fenomenologia:

[...] é uma filosofia das essências sempre consideradas na sua objetividade, na sua intangibilidade, na sua aprioridade; mas é, no mesmo gesto, uma filosofia da experiência, do devir, do fluxo temporal do vivido que é a última referência [...] Husserl tenta, portanto, constantemente conciliar a exigência *estruturalista* que conduz à descrição compreensiva de uma totalidade, de uma forma ou de uma função organizada segundo uma legalidade interna e na qual os elementos só têm sentido na solidariedade da sua correlação ou da sua oposição, com a exigência *genetista*, isto é, a exigência da origem e do fundamento da estrutura. Poder-se-ia contudo mostrar que o próprio projeto fenomenológico resultou de um primeiro fracasso desta tentativa (DERRIDA, 2014, pp. 228-229, grifos do autor).

Quanto mais nos aprofundamos na leitura de *Gênese estrutura...* revela-se cada vez mais a periodização que Derrida estabelece sobre a obra de Husserl. Distintamente da sua monografia de 1954, que exaustivamente percorre a obra dividindo-a em quatro seções, podemos dizer que neste pequeno ensaio de 1959, conforme o texto e as citações que ele gradativamente utiliza, reagrupa-se a obra husserliana em três períodos: o *pré-fenomenológico*, sobretudo com *Philosophie der Arithmetik* (Filosofia da Aritmética, 1891); o da *fenomenologia estática ou estrutural*, apoiando-se menos nas *Investigações lógicas* (1900-1901), e mais em *A filosofia como ciência de rigor* (1911) e *Ideias I* (1913); e, por fim, o da *fenomenologia genética transcendental e histórica*, ao citar *Formale und transzendentale Logik* (1929), *Meditações cartesianas* (1931), *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936) e os textos póstumos *Erfahrung und Urteil* (*Experiência e juízo*, 1939, editado por Ludwig Landgrebe) e *Der Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem* (*A origem da geometria como problema intencional-histórico*, 1939, editado por Eugen Fink).

Derrida reconhece que o período pré-fenomenológico já traz em si uma tentativa de inserir uma intencionalidade, ainda psíquica, herdada de Franz Brentano no interior da aritmética, na medida em que precede à sua nova formulação de intencionalidade, como podemos observar, por exemplo, nas *Investigações Lógicas* e em *Ideias I*. Nota-se um genuíno interesse de preservar uma idealidade e uma objetividade sobre o campo da aritmética ao

mesmo tempo em que ele se afasta de um logicismo e um psicologismo bastante vago²⁸. A busca por uma unidade originária através de um novo conceito de intencionalidade concreta e não empírica, uma experiência *transcendental constituente*, dispõe a raiz comum da atividade e da passividade, isto é, a própria possibilidade do sentido. O *problema do fundamento da objetividade* faz Husserl encaminhar-se a uma fase mais estruturalista porque ele se contrapõe ao psicologismo, entendido aqui como causalismo, naturalismo, empirismo, relativismo, ceticismo, bem como o historicismo. Não é à toa que a gênese é renunciada, o que, por sua vez, é esta gênese epistemologicamente orientada, rebaixando e fragilizando o domínio do conhecimento sólido e seguro.

Ele passa então a abordar com mais profundidade o texto *A filosofia como ciência de rigor* no qual Husserl critica Wilhelm Dilthey, promovedor de uma distinção entre ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Tomado como um problema epistemológico, o fenomenólogo associa o historicismo proposto por Dilthey como uma espécie de estruturalismo em uma ciência dos fatos (*Tatsachennwissenschaft*), isto é, uma *gênese mundana*, uma confusão entre o valor e a existência, entre todos os tipos de idealidades com as realidades. Com efeito, afirma Derrida:

[...] como todo o historicismo e apesar da sua originalidade, não evita nem o relativismo, nem o ceticismo. Pois resume a norma a uma fatalidade histórica, acaba por confundir, para falarmos a linguagem de Leibniz e a das *Recherches logiques* [Investigações lógicas] (I, 146-148), as *verdades de fato* e as *verdades de razão*. A verdade pura ou a pretensão à verdade pura estão ausentes no seu *sentido*, quando se tenta, como o faz Dilthey, dar conta delas no interior de uma totalidade histórica determinada, isto é, de uma totalidade de fato, de uma totalidade finita cujas manifestações e produções culturais são estruturalmente solidárias, coerentes, reguladas pela mesma função, pela mesma unidade finita de uma subjetividade total (DERRIDA, 2014, p. 233, grifos nossos e do autor).

Por um lado, o argumento geral de Dilthey, o qual Husserl recusa, traz uma tentativa sedutora, uma aberração tentadora, por incorrer em uma totalidade historicista; por outro lado, reconhece o seu mérito por combater a *naturalização positivista* de todas as ciências. De fato, alguns conceitos diltheyanos são incorporados na fenomenologia husserliana, como os *organismos espirituais* e *mundos culturais* dotados de unidade de sentido interno, o ato de *compreensão* (*Verstehen*) inerente às ciências do espírito em oposição ao ato de *explicação*

28 “Esforçar-se em direção à origem subjetiva dos objetos e dos valores aritméticos é aqui voltar a descer em direção à percepção [...] que aí se oferecem numa organização pré-matemática. Pelo seu estilo, este regresso à percepção e aos atos de coligação ou de numeração cede à tentação então frequente que se chama, com um nome bem vago, ‘psicologismo’. Mas, em mais de um lugar, esclarece a sua posição e nunca chega a considerar a constituição genética *de fato* como uma *validação epistemológica*, o que era a tendência de Lipps, Wundt e alguns outros [...]” (DERRIDA, 2014, pp. 229-230, grifos do autor).

(*Erklären*) inerente às ciências naturais, bem como o princípio de relação se dar por causalidades *externas* às estruturas físicas, enquanto o princípio de relação se dar por motivações *internas* às estruturas do espírito. Caso essa totalidade histórica, *finita* fosse integralmente admitida, eliminar-se-ia, portanto, conforme Derrida, a possibilidade de abertura *infinita* para a verdade, tal como a Ideia infinita em sentido kantiano: “Aliás é sempre algo parecido com uma *abertura* que fará fracassar o objetivo estruturalista. O que jamais posso compreender, numa estrutura, é aquilo por que não é fechada” (DERRIDA, 2014, p. 234, grifo do autor). Nota-se, então, que a polêmica de Husserl contra Dilthey se desdobra na possibilidade de uma exterioridade ou na impossibilidade de o fechamento ser plenamente concluído.

Em seguida, Derrida passa a analisar o problema da gênese e da estrutura não mais perante o conflito com outros autores ou doutrinas, mas no interior das fronteiras da própria fenomenologia, sobretudo na fenomenologia estática ou estrutural que se encontra em *Ideias I*. Qualquer consideração genética nesta obra é neutralizada, posto que toda gênese, dentro dessa acepção estritamente estática ou estrutural da fenomenologia, se anuncia como associacionismo, causalismo, fatalismo, mundanismo. Assim, tudo se passa como se os pressupostos metodológicos da psicologia e da história fossem no limite radicalizados, derivando em psicologismo e historicismo; aqui, torna-se cada vez mais necessária a sua conversão à *orientação fenomenológica*²⁹, entregando-se à transcendentalidade pura da consciência e propondo-se articular a consciência em geral à objetualidade em geral. Não estamos mais diante do *mesmo* problema, ele não é idêntico, no entanto, é modulado, tematizado de uma maneira distinta, ou, nos termos de Husserl, um problema análogo, *paralelo* ao anterior.

Fechamento na geometria

Em *Ideias I*, Derrida concentra-se nos trechos que se dedicam a uma descrição eidética da geometria³⁰. Ao apresentar a distinção husserliana entre ciência exata e ciência morfológica, tornar-se-á mais evidente por quais motivos a geometria é um caso exemplar que esclarece a especificidade da fenomenologia. Examinemos como isso se opera. Para

29 Para esse conceito caro a Husserl, seguimos a opção de tradução de Márcio Suzuki em *Ideias I*: “Adotando aqui a generosa indicação de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, preferiu-se traduzir ‘Einstellung’ por ‘orientação’ em vez de ‘atitude’ (tradução consagrada, especialmente em francês)” (HUSSERL, 2006, p. 25, nota 1, grifos do tradutor).

30 Não é à toa a ênfase que Derrida realiza em 1959 sobre o estatuto da geometria em *Ideias I*. O seu interesse em aprofundar-se nesse tema o leva, três anos mais tarde, à investigação da origem e do devir da geometria ao traduzir *L’origine de la géométrie*.

Husserl, as essências da consciência pura, diferentemente das essências matemáticas, não podem ser *exatas*. É por isso que ele discorre sobre a diferença entre *exatidão* e *rigor*. Uma ciência eidética descritiva como a fenomenologia pode ser *rigorosa*, mas nunca pode ser exata, ou seja, ela é *anexata*, escapa-lhe da sua inerente possibilidade o princípio de *exatidão*. Mas como vem a configurar-se a exatidão na acepção husserliana? Ela é uma operação de *idealização*, de *passagem ao limite* que só poderia se extrair de uma *abstração* (uma componente eidética abstrata como é a espacialidade, por exemplo) desde uma coisa *materialmente* determinada e concreta como os corpos objetivos. Dentro dessa tipologia husserliana das disciplinas matemáticas, temos que:

É sabido que as disciplinas matemáticas *puras*, tanto as *materiais*, como geometria ou fononomia [cinemática], quanto as *formais* (lógicas puras), como aritmética, análise etc., são os meios fundamentais de teorização nas ciências naturais. Salta aos olhos que essas disciplinas não procedem empiricamente, não são fundadas mediante observações e ensaios com figuras e movimentos tirados de experiência etc (HUSSERL, 2006, § 25, p. 70, grifos nossos).

Portanto, a descrição da geometria realizada por Husserl faz dela uma ciência (ou uma disciplina específica dentro da matemática em geral) simultaneamente *material* e *abstrata*. De outro modo ocorre com o método exclusivamente fenomenológico. Não há nele como se configurar uma *geometria dos vividos*, uma matemática dos fenômenos; isso seria para Husserl um despropósito³¹. Sendo assim, as essências da consciência ou dos fenômenos não podem pertencer a uma estruturalidade e a uma multiplicidade de tipo matemático³², ou mais precisamente geométrico. Logo, não resta nessa multiplicidade, no caso da geometria conforme *Ideias I*, a própria possibilidade de resolução exata e finita de *fechamento*:

A geometria [...] fixa algumas poucas espécies de formações fundamentais, as ideias de corpo, superfície, ponto, ângulo etc., as mesmas que desempenham papel determinante nos “axiomas”. Com ajuda dos axiomas, isto é, das leis eidéticas primitivas, ela está então em condição de derivar, de maneira puramente dedutiva, *todas* as formas “existentes” no espaço, isto é, as formas espaciais idealmente possíveis e todas as relações eidéticas a elas inerentes, na forma de conceitos que as determinam com exatidão [...] A essência genérica do domínio geométrico é de tal espécie – isto é – a essência pura do espaço é tal, que a geometria pode estar plenamente certa de que, pelo seu método, dará efetivamente conta, com exatidão, de todas as possibilidades. Noutras palavras, a multiplicidade das configurações espaciais em geral tem uma notável propriedade lógica fundamental, que, para denominá-la, introdu-

31 Cf. HUSSERL, 2006, §§ 71-72, p. 155.

32 É bom lembrar que, até a publicação de *Ideias I* em 1913, não se conheciam os teoremas da incompletude de Kurt Gödel que a partir de 1931 abalariam profundamente os programas fundacionalistas os quais tentavam totalizar e fechar a multiplicidade matemática a partir de uma axiomatização ou formalização lógica; Derrida, nesse sentido, atenta-se a esse detalhe (cf. DERRIDA, 2014, p. 237).

zimos o nome *multiplicidade “definida”* ou *multiplicidade “matemática, no sentido forte da palavra”*. Ela se caracteriza por isto, que um *número finito de conceitos e proposições [...] determina completa e univocamente o conjunto de todas as configurações possíveis do domínio no modo da necessidade analítica pura*, de maneira, portanto, que *por princípio nada mais resta em aberto* nele (HUSSERL, 2006, § 72, p. 157, grifos do autor).

Abertura no noema e na hilê

Com a distinção entre ciência exata (a geometria, como exemplo) e ciência morfológica (a possibilidade de uma fenomenologia), o problema que se apresenta agora a Husserl é, mais uma vez, a principal, a essencial, a estrutural impossibilidade de *fechar* uma fenomenologia estática ou estrutural. Vejamos como isso ocorre quando se descreve a intencionalidade transcendental em *Ideias I*. Ela é descrita como uma estrutura originária, uma arquiestrutura que possui duas correlações com dois polos a cada uma destas, o que resultaria no total em quatro polos. A saber, tem-se a *correlação ou estrutura noético-noemática* e a *correlação ou estrutura morfe-hilética*. Derrida descreve esse complexo estrutural a partir de duas pontas na unidade da flecha intencional a qual, por um lado, dá origem ao sentido, a abertura para a luz da fenomenalidade, e, por outro lado, a oclusão³³ desta mesma estrutura que obstrui o não-sentido. Nota-se em dois momentos essa oclusão ou obstrução, sendo que o primeiro momento intencional se configura na correlação dos dois polos da noese e do noema. A *noese* (ato de pensar), enquanto polo de atividade que é próprio do ato intencional, opõe-se na outra ponta ao *noema* (correlato objetivo sobre o qual suporta esse mesmo ato de pensar)³⁴. Derrida descreve o noema dentro da estrutura intencional que, no entanto, não pertence à integralidade, à *realidade*³⁵ da consciência. Com isso, ele não estaria recusando completamente o estatuto de sentido fenomenológico no noema husserliano, como se pode notar a partir do célebre exemplo de que *o noema* (como correlato objetivo

33 Além do significado usual que entende *oclusão* por fechamento, há também uma riqueza de sentidos lexicais conforme o *Dicionário Houaiss*: “[...] 2 obstrução momentânea de uma abertura. 2.1 FONÉTICA fechamento momentâneo em algum ponto do trato vocal, durante a articulação das consoantes oclusivas. 2.2 MEDICINA obstrução. 3 obscurecimento total ou parcial; obliteração, apagamento, escurecimento. 3.1 ASTRONOMIA obscurecimento momentâneo de um astro” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1376).

34 Há claramente toda uma discussão complexa sobre a polaridade noese-noema que aparece pela sua primeira vez no itinerário da obra de Husserl em *Ideias I* nos capítulos III e IV da Terceira Seção, a qual iremos resumi-la a partir da descrição e interpretação que o próprio Derrida faz a partir desse livro (cf. HUSSERL, 2006, §§ 87-127, pp. 201-283).

35 É importante esclarecer a distinção fundamental husserliana entre *reell* (imaneente à consciência) e *reale* (transcendente à consciência). Derrida não está diretamente se opondo à imanência do noema, mas à sua estranha instância que se inclui na imanência, porém não integralmente, uma quase-imanência talvez, pois do contrário se correria o risco de a própria fenomenologia transcendental cair em um solipsismo.

do sentido) *da árvore não queima*³⁶. De certa maneira, a redução, como suspensão de juízo (*epoché*), que toma o mundo como existente, continua a operar, bem como a distinção inicial entre orientação natural e orientação fenomenológica. O que Derrida procura destacar é essa *difícil* inclusão do caráter não-real (*imane*nte e *reell*) no noema a fim de efetuar a objetividade do objeto, o preenchimento do sentido e o *como tal* da coisa em direção à consciência que nela se constitui. O noema, pois,

[...] não é nem a própria coisa determinada, na sua existência selvagem cujo aparecer é justamente o noema, nem um momento propriamente subjetivo, “realmente” subjetivo, pois se dá indubitavelmente como objeto para a consciência. Não é do mundo nem da consciência, mas o mundo ou qualquer coisa do mundo *para* a consciência. É certo que só pode ser descoberto, de direito, a partir da consciência intencional, mas não lhe vai buscar o que se poderia chamar metaforicamente, evitando realizar a consciência, o seu “material” (DERRIDA, 2014, p. 238, grifos do autor).

Como a descrição husserliana opera demarcando *regiões* ontologicamente estáveis, Derrida caracteriza o noema por sua *irregionalidade*, bem como por sua *an-arquia*, visto que não há *arquê*, um fundamento suficientemente estável e sólido; é a sua própria indeterminação que possibilita determinar-se concretamente *para* a consciência. O noema é a raiz da própria possibilidade da objetividade e do sentido, e essa *abertura* ao *como tal* do ser, além da totalidade em geral das regiões fenomenologicamente descritas, não pode se configurar somente na própria estrutura regional determinada, isto é, integralmente *fechada* na estruturalidade da própria consciência. Colocado os termos husserlianos dessa maneira, obviamente a problemática do noema se torna *excedente* ou maior que a restrição imposta pela fenomenologia estática ou estrutural de Husserl. Essa decisão epistemológica coloca a transcendentalidade da abertura na origem e na derrota da possibilidade ou impossibilidade dessa primeira correlação ou estrutura noético-noemática.

O segundo momento intencional se dá na correlação ou estrutura morfe-hilética. Derrida, ao comparar as duas correlações da intencionalidade já mencionadas, apresenta uma inversão dialética entre ambas, pois enquanto o polo da *hilê* (matéria primeira ou prima) é um componente real (*reale*) mas não-intencional do vivido, o polo do *noema* é um componente intencional, mas não-real (*reell*) do vivido. A *hilê*, enquanto “[...] vividos ‘sensuais’ [...] tais como dados de cor, de tato, de som e semelhantes [...] sensações de prazer, de dor,

36 “A árvore *pura e simples*, a coisa na natureza [orientação natural], é tudo menos esse *percebido de árvore como tal*, que, como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos etc. Mas o sentido [orientação fenomenológica] – o sentido *desta percepção*, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo, não possui elementos químicos, nem forças, nem qualidades reais” (HUSSERL, 2006, § 89, p. 206, grifos nossos e do autor).

de cócegas etc. e também momentos sensuais da esfera dos ‘impulsos’ [...]” (HUSSERL, 2006, § 85, p. 193, grifos do autor), consiste na matéria sensível que precede a animação da forma intencional, é a passividade na qual a consciência recebe *algo* diferente dela mesma a fim de exercer a própria atividade intencional; portanto, é a receptividade de uma abertura essencial.

Mas, na acepção restrita da fenomenologia estática ou estrutural, Husserl renuncia a descrever e a interrogar a *hîlê* por si própria, renuncia também a examinar as possibilidades de *matérias sem forma e formas sem matéria*³⁷. Se a correlação morfe-hilética é circunscrita, isso acontece pela razão – para sermos fiéis a Husserl – de que as suas descrições e análises ocorrem dentro da esfera de uma *temporalidade constituída*, e não *constituinte*. O filósofo alemão nos esclarece, afirmando que:

[...] a intencionalidade [...] abriga em si todos os vividos, mesmo os não caracterizados como intencionais. Contudo, no nível de consideração ao qual nos ateremos até indicação em contrário, no qual nos absteremos de descer às escuras profundezas da consciência última, constitutiva de toda temporalidade dos vividos [...] Como quer que seja, em todo domínio fenomenológico (em todo ele – no interior do nível, a ser constantemente mantido, da temporalidade constituída), um papel dominante é desempenhado pela notável duplicidade e unidade da ὕλη [*hîlê*] *sensual e da μορφή* [*morfê*] *intencional* (HUSSERL, 2006, § 85, pp. 193-194, grifos nossos e do autor).

Conforme os *vividos sensuais* são compreendidos somente a partir da temporalidade constituída – o que anunciaria a possibilidade de se investigar uma temporalidade constituente –, Derrida interpreta a *hîlê* como matéria temporal. Se esses vividos sensuais fossem interrogados neles mesmos, sem a necessidade de se agarrar com o seu correlato que é a *morfê*, tais dados escapariam da restrição própria conduzida pela análise estática ou estrutural. Em outras palavras, com a *hîlê* se anuncia a possibilidade da própria gênese. No parágrafo 81 de *Ideias I*, alguns parágrafos anteriores aos quais ele se dedica à *hîlê*, é notável verificar Husserl justificando os limites da descrição estática, ao passo que ele promete uma investigação futura em direção à descrição genética:

O tempo, aliás, como ressaltará das investigações vindouras, é uma designação para uma *esfera totalmente fechada de problemas*, e de excepcional dificuldade. Será mostrado que nossa exposição de certo modo guardou até agora silêncio sobre toda uma dimensão, e teve necessariamente de guardá-lo, para evitar que se fizesse confusão entre aquilo que só é

37 “Dados sensíveis se dão como matéria para formações intencionais ou doações de sentido de diferentes níveis, simples ou fundados de maneira própria, tais como ainda os discutiremos mais detidamente. A doutrina dos “correlatos” ainda confirmará, por um outro lado, a adequação desse modo de falar. No tocante às possibilidades acima deixadas em aberto, elas deveriam, pois, ser designadas *matérias sem forma e formas sem matéria*” (HUSSERL, 2006, § 85, p. 194, grifos do autor).

primeiramente visível na orientação fenomenológica e aquilo que, sem levar em conta a nova dimensão, constitui um domínio fechado de investigações. O “absoluto” transcendental, que nos preparamos por meio das reduções, não é, na verdade, o termo último, ele é algo que se constitui a si mesmo, em certo sentido profundo e inteiramente próprio, e que tem suas fontes originais num absoluto último e verdadeiro (HUSSERL, 2006, § 81, p. 185, grifos do autor).

A sua dificuldade consiste precisamente em elaborar uma constituição temporal que simultaneamente aponte para uma transcendentalidade absoluta. Isso, segundo Derrida, pertence à ambição do fenomenólogo construir uma nova *estética transcendental*⁶⁸ prenunciada, mas sempre adiada nos textos posteriores a *Ideias I* como *Erfahrung und Urteil, Formale und transzendentale Logik* e *Meditações cartesianas*. Ora, como se verifica nas problemáticas do *noema* e da *hilé*, no interior da sua tensão estática em direção à gênese, a fenomenologia genética não é uma ruptura nem uma conversão com a fenomenologia estática anterior, e, além disso, somente com essa passagem será possível a Husserl tratar dos complexos temas do Tempo e do Outro, isto é, a temporalidade e a intersubjetividade sem necessariamente abdicar-se da redução transcendental.

A gênese em três vias

Para finalizar, Derrida apresenta a fenomenologia genética de Husserl a partir de uma segmentação que se dá em três direções: a *via lógica*, a *via egológica* e a *via histórico-teleológica*.

A primeira, a *via lógica*, se desenvolve sobretudo em *Erfahrung und Urteil* e *Formale und transzendentale Logik*. Essa via consiste em descer à gênese *reduzindo* as estruturas das idealizações e da exatidão objetiva encontradas nas ciências, bem como descrevendo a sedimentação predicativa nas camadas culturais do mundo da vida (*Lebenswelt*). O intuito dessa via lógica é *reativar* e fazer surgir a *predicação em geral* desde a vida pré-cultural.

A segunda, a *via egológica*, intimamente conectada à anterior, descreve modificações intencionais do *eidos ego* em geral, tal como se lê neste trecho de *Meditações cartesianas*:

Dado que o *ego* concreto monádico compreende a inteira vida de consciência, efetiva e potencial, será então claro que o problema da explicitação fenomenológica deste *ego* monádico (o problema da sua constituição para si próprio) deve compreender *todos os problemas constitutivos em geral*. Como consequência subsequente, resulta a coincidência da fenomenologia desta autoconstituição com a Fenomenologia em geral (HUSSERL, 2013, § 33, p. 107, grifos do autor).

O anseio de Husserl consiste em vasculhar a autoconstituição do *ego*, que anteriormente se mantinha na genealogia da lógica dentro da esfera do *cogitatum*, no *ego* somente

38 Cf. HUSSERL, 2013, § 61, p. 184; 1957, p. 386.

a partir de signos e resultados noemáticos. Ambiciona-se descer para cá, do par *cogito-cogitatum* – que, como vimos, já havia sido prometido em *Ideias I* (HUSSERL, 2006, § 85, p. 193) ao “[...] descer às escuras profundezas da consciência última, constitutiva de toda a temporalidade dos vividos [...]” –, isto é, retomando a gênese do próprio ego, que existe para si e que se constitui continuamente como existente (ser). A ressonância cartesiana (com o acréscimo leibniziano da mônada ao ego) se mostra bastante evidente:

Todavia, devemos prestar agora atenção a uma grande lacuna da nossa exposição. O próprio *ego* é para si próprio um ser numa evidência contínua, portanto, a si em *si mesmo continuamente se constituindo enquanto ser*. Até agora, tocamos apenas num lado desta autoconstituição, olhamos apenas para o *cogito* fluente. O *ego* não se capta apenas como vida fluente, mas, sim, como eu, como o eu que vive isto e aquilo, que vive através deste e daquele *cogito* como *o mesmo*. Até aqui, ocupados com a relação intencional entre consciência e objeto, *cogito* e *cogitatum* [...] (HUSSERL, 2013, § 31, p. 104, grifos do autor).

Como parece se mostrar nessa tensão dual e problemática entre atividade e passividade na autoconstituição do ego, Derrida não deixa de sugerir que haveria limites intransponíveis, incontornáveis, indecidíveis, pois quem disporia de prioridade lógica e egológica na constituição: a atividade, a passividade ou ambas? Diante de tais dificuldades, Husserl nas *Meditações cartesianas* reitera-as como provisórias, pois a fenomenologia seria incipiente, efetuando-se ainda nos seus primórdios:

É muito difícil o acesso à generalidade última da problemática fenomenológica eidética, e, com isso, também à de uma *gênese última*. O fenomenólogo incipiente está involuntariamente vinculado ao seu ponto de partida exemplar consigo mesmo. Ele encontra transcendentemente a si próprio de antemão como este *ego* e, de seguida, como um *ego* em geral, que tem já consciencialmente um mundo, um mundo do nosso tipo ontológico, de todos bem conhecido, com Natureza, Cultura (Ciência, Belas-Artes, Técnica etc.), com personalidades de ordem superior (Estado, Igreja) etc. A Fenomenologia elaborada de início é simplesmente *estática*, as suas descrições são análogas às da história natural, que busca os tipos singulares e, no melhor dos casos, os sistematiza ordenando. Questões acerca da gênese universal e da estrutura genética do *ego* na sua universalidade, que vai para além da forma temporal, estão ainda longe, pois são, de fato, questões de ordem superior. Mas mesmo quando essas questões são levantadas, isso acontece com uma limitação. Porque, de início, também a consideração das essências se fixará num *ego* em geral com a limitação de que, para ele, há já um mundo constituído. Também isto será um grau necessário, a partir do qual se poderá por vez primeira, através do desdobramento das formas de conjunto da correspondente gênese, ver as possibilidades de uma *Fenomenologia* eidética *generalíssima* (HUSSERL, 2013, § 37, p. 115, grifos do autor).

Portanto, com esta fenomenologia eidética *generalíssima*, isto é, *universal*, se abriria a possibilidade de se cumprir a tarefa da terceira via, a *via histórico-teleológica*. Para isso, Derrida

sustenta a sua exposição reportando-se em *A Crise...*, sobretudo no manuscrito denominado *Anexo III ao § 9* desta obra, postumamente publicado por Eugen Fink em 1939, e traduzido por Derrida em 1962 como *L'origine de la géométrie*. Nos últimos parágrafos deste manuscrito consta o problema da historicidade aplicada ao caso da geometria, em que, assevera Derrida, “[...] Husserl pretende *manter* ao mesmo tempo a autonomia normativa da idealidade lógica ou matemática em relação a toda consciência fatural e a sua dependência originária em relação a uma subjetividade *em geral; em geral mas concreta*” (DERRIDA, 2014, p. 231, grifos do autor). Não se trata, quanto a isto, de inserir o fundamento da geometria na faturalidade da história – reincidindo mais uma vez a dimensão da idealidade em um relativismo e em uma contingência fatural – mas, sim, de descer a uma camada e descrever um processo de constituição que vincule concomitantemente a historicidade em um solo pré-científico do mundo da vida (*Lebenswelt*) com a apreensão estática intencional que possa constituir a idealidade dos objetos geométricos.

Para esse propósito, Husserl pretende fornecer *uma teleologia da razão que atravessa paralelamente toda a historicidade*³⁹. Além disso, nas *Meditações cartesianas*, ao tratar da segunda via, isto é, a gênese egológica a partir do tempo como forma universal, e ao enunciar uma legalidade formal para a gênese, constituindo unitariamente o passado, presente e futuro na estrutura intencional com os modos de doação em fluxo, há, segundo o fenomenólogo, “[...] a unidade da gênese universal do *ego*. O *ego* constitui-se para si mesmo na unidade de uma *história* [...]” (HUSSERL, 2013, § 37, p. 114, grifos do autor). Com esses dois casos exemplares, a geometria e o ego confrontados com a sua historicidade, Derrida interpreta que o acesso ao *eidós* da historicidade em geral, isto é, ao *télos* – o movimento do sentido racional e espiritual – só pode se dar a partir de uma *norma* (a legalidade), uma espécie de valor que excederia a essência. Pois bem, a eidética teleológica ou histórica não é uma eidética como as anteriores, mas é aquela que abrange a totalidade dos seres existentes:

Com efeito a irrupção do logos, a passagem à consciência humana da Ideia de uma tarefa infinita da razão não se produz apenas por séries de revoluções que são ao mesmo tempo conversões a si, os rasgões de uma finitude anterior desnudando um poder de infinidade escondido e restituindo a voz à *δύναμις* [*dynamis*] de um silêncio. Estas rupturas que são ao mesmo tempo desvendamentos (e também recoberturas, pois a origem imediatamente se dissimula sob o novo domínio da objetividade descoberta ou produzida), estas rupturas *já se anunciam sempre*, reconhece Husserl, “na confusão e na noite”, isto é, não só nas formas mais elementares da vida e da história humanas, mas também sucessivamente na animalidade e na natureza em geral (DERRIDA, 2014, p. 243, grifos do autor).

Ao relacionar intimamente a história à fenomenologia eidética e transcendental, Der-

39 Cf. HUSSERL, 2012, p. 314.

rida interpreta a passagem da finitude à infinitude remetendo-se à Ideia de uma tarefa infinita da razão, a qual por rupturas, desvendamentos e recoberturas atravessam a temporalidade histórica fatural entre um domínio anterior e posterior. Baseado nisso, não há como assegurar a consistência interna da própria fenomenologia a qual somente se referia aos fenômenos intencionais da consciência e às evidências dos vividos. Desse modo, ele indaga que a gênese dessa via *histórico-teleológica* enlaça intrinsecamente a metafísica à fenomenologia. Nesse ensaio de 1959, insinua-se a *metafísica da presença*, no entanto, ela ainda não recebeu a sua expressão arrematada como se verifica nos outros textos da década de 1960. Atentemos aqui a esses elementos implícitos que ganharão reelaborações futuras na *Introduction de L'origine de la géométrie* (1962) e em *A voz e o fenômeno* (1967):

A razão, diz Husserl, é o logos que se produz na história. Atravessa o ser em vista de si, em vista de se aparecer a si próprio, isto é, como logos, de se dizer e de se ouvir a si próprio. É palavra como auto-afeição: o escutar-se falar. Sai de si para se retomar em si, “no presente vivo” da sua presença a si. Saindo de si próprio, o escutar-se falar constitui-se em história da razão pelo atalho de uma *escritura*. *Difere-se deste modo para se reapropriar*. *A Origem da Geometria* descreve a necessidade desta exposição da razão na inscrição mundana (DERRIDA, 2014, p. 244, grifos do autor).

Conclusão

Em suma, pretendemos apresentar nestas notas o fio condutor de Derrida dentro do itinerário da obra de Husserl, percorrendo precisamente no que se designou como problema da gênese e da estrutura. Além desse problema inicial – o qual nunca recebeu soluções definitivas para tal tensão –, conclui-se que a interpretação de Derrida sobre a obra de Husserl nos mostra elucidaciones variáveis e provisórias expressas pelo fechamento na *geometria* e possíveis aberturas no *noema* e na *hilé*, bem como a abertura nas vias genéticas da sua obra tardia, gradativamente mais *metafísica*.

Husserl, porém, admite que as suas declarações metafísicas não conflitam com o programa fenomenológico, pois não é um retorno à especulação metafísica clássica, que utiliza entidades metafísicas tais como as coisas-em-si. Especificamente, nas *Meditações cartesianas* ele afirma que os resultados da fenomenologia exigem ser metafísicos em um sentido circunscrito:

Os nossos resultados são metafísicos se for verdade que deverá denominar-se metafísico o conhecimento último do ser. Mas o que está aqui em questão não é nada de metafísico no sentido comum, como a Metafísica que degenerou historicamente e que não está já ao nível do sentido com que a Metafísica foi originariamente instituída enquanto *Filosofia Primeira*. O tipo de comprovação da Fenomenologia, intuitivo, concreto e, além disso, apodíctico, exclui toda *aventura metafísica*, todos os excessos especulativos. [...] a Fenomenologia

[...] exclui toda e qualquer Metafísica que opere ingenuamente com absurdas coisas-em-si, *mas não toda e qualquer Metafísica em geral* [...] (HUSSERL, 2013, § 60, p. 177; § 64, p. 194, grifos do autor).

O programa fenomenológico, ao impor nesses termos um *télos* como *a priori* estrutural da historicidade e uma história atravessada por um *logos*, compromete-se com uma abertura que não consegue apreender definitivamente a gênese do ser e do sentido, isto é, retomando os termos de Fink, a problemática da *origem do mundo*. Há um inacabamento da própria fenomenologia⁴⁰. Paradoxalmente, é de modo estrutural que advém a própria gênese tomada como origem e como devir. É assim que Derrida interpreta o itinerário da obra de Husserl, recuperando indiretamente as suas conclusões que já foram levantadas na sua monografia de 1954: os obstáculos irreduzíveis entre gênese e estrutura conduziram-no a essas resoluções paradoxais ou aporéticas que se manifestam na sua fenomenologia genética tardia, ou seja, eles revelam uma *dialética originária* entre o sentido da gênese e a gênese do sentido.

Para além do problema do sentido *em geral*, do problema da unidade do mundo a partir do solo histórico que coloca a redução transcendental como possibilidade e como motivação a si própria, Derrida compreende que Husserl não decidiu inserir as suas questões nos termos de uma filologia histórica ou histórico-semântica: “E qual é a relação histórico-semântica entre a gênese e a estrutura *em geral*?” (DERRIDA, 2014, p. 246, grifos do autor), No entanto, *interrogou-se*, ao pensar o sentido da gênese e estrutura *em geral*, isto é, sobre o que precederia a própria redução transcendental. Essa mesma interrogação, por um ato livre da própria pergunta, o faz arrancar-se da totalidade da fenomenologia estática ou estrutural em direção a essa historicidade transcendental que se dá em uma *abertura*, em um escancaramento do *Eu transcendental* “[...] convocado a interrogar-se sobre tudo, em especial sobre a possibilidade da fatualidade selvagem e nua do não-sentido, no caso, por exemplo da sua própria morte⁴¹” (DERRIDA, 2014, p. 247).

40 Conforme Derrida escreve em 1954, Husserl percebe que uma nova explicitação radical, um novo começo é necessário: “No final da filosofia, a redução mais ampla ainda não foi levantada. A gênese ontológica que sozinha poderia produzir e fundar uma fenomenologia permanece ‘neutralizada’ em nome de um *eidos* teleológico que deveria ter sido ele próprio reduzido” (DERRIDA, 1990, p. 282, grifos do autor, tradução nossa). No original: « *Au terme de la philosophie, la réduction la plus élargie n’a pas été levée. La genèse ontologique qui seule pouvait produire et fonder une phénoménologie reste « neutralisée » au nom d’un eidos téléologique qui aurait dû lui-même être réduit.* »

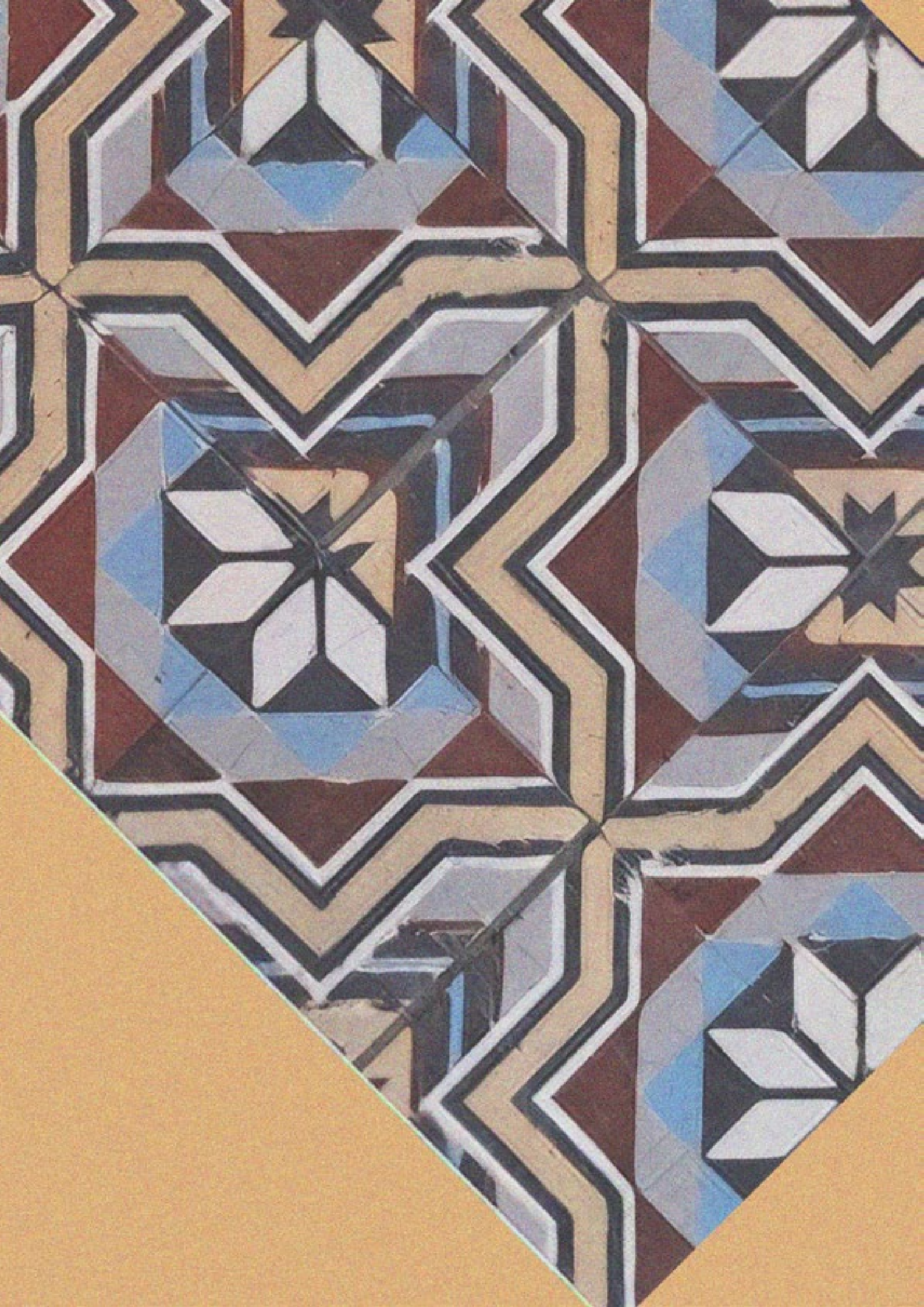
41 Noutros termos, Derrida conclui *Le problème...* com o horizonte da própria morte de Husserl e o desejo de recomeçar mais uma vez a fenomenologia, citando o seu testemunho durante a sua última enfermidade grave: “Eu não sabia que era tão difícil morrer. E, no entanto, eu me esforcei tanto, ao longo da minha vida, para eliminar toda futilidade...! justamente no momento em que estou tão completamente

Bibliografia

- ALTHUSSER, Louis. *L'enseignement de la philosophie*. **Esprit**, Paris, v. 215, n. 6, pp. 858-864, juin 1954.
- BARING, Edward. **O jovem Derrida e a filosofia francesa, de 1945 a 1968**. Tradução de Adriano Scandolara. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.
- BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente: ensaios e conferências**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRÉHIER, Émile. **La philosophie et son passé**. Paris: Alcan, PUF, 1940.
- DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. Tradução de Fábio dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. **A voz e o fenómeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl**. Tradução de Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 2012.
- _____. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *Introduction*. In: **HUSSERL, Edmund. L'origine de la géométrie**. Tradução do alemão ao francês por Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.
- _____. **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990.
- _____. **Posições**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- FINK, Eugen. *The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism*. In: ELVETON, R. O. **The Phenomenology of Husserl. Selected Critical Readings**. Tradução do alemão ao inglês por R. O. Elveton. 2ª edição. New York: Routledge, 2017.
- GANDILLAC, M. de; GOLDMANN, L.; PIAGET, J. (Orgs.). **Entretiens sur les notions**

compenetrado pelo sentimento de ser responsável por uma tarefa, no momento em que, nas conferências de Viena e Praga, e depois no meu artigo (*Die Krisis*), eu me exteriorizei pela primeira vez com uma espontaneidade tão completa e quando notei um começo fraco – é quando nesse momento devo interromper e deixar a minha tarefa inacabada. Precisamente agora que cheguei ao fim e que tudo acabou-se para mim, sei que devo recomeçar de novo desde o início...” (BIEMEL *apud* DERRIDA, 1990, p. 283, grifos do autor, tradução nossa). No original: « *Je ne savais pas qu'il fût si dur de mourir. Et pourtant je me suis tellement efforcé, tout au long de ma vie, d'éliminer toute futilité... ! juste au moment où je suis si totalement pénétré du sentiment d'être responsable d'une tâche, au moment où, dans les conférences de Vienne et de Prague, puis dans mon article (Die Krisis), je me suis pour la première fois extériorisé avec une spontanéité si complète et où j'ai réalisé un faible début – c'est à ce moment qu'il me faut interrompre et laisser ma tâche inachevée. Justement maintenant que j'arrive au bout et que tout est fini pour moi, je sais qu'il me faut tout reprendre au commencement... »*

- de genèse et de structure.** Paris: Mouton, 1965.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão.** Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- GUEROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões.** Tradução de Érico Andrade et al. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica.** Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- _____. **A filosofia como ciência de rigor.** Tradução de Albin Beau. 2ª edição. Coimbra: Atlântida, 1965.
- _____. **Erfahrung und Urteil.** *Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- _____. **Formale und transzendente Logik.** *Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* (Hua XVII). Deen Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- _____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura.** Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- _____. **Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento.** Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- _____. **Logique formelle et logique transcendantale : Essai d'une critique de la raison logique.** Tradução do alemão ao francês por Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1957.
- _____. **Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil.** *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* (Hua XIX/1). Deen Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
- _____. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I.** Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro, Forense, 2013.
- _____. *Philosophie der Arithmetik.* (Hua XII). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970.
- LAWLOR, Leonard. **Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology.** Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- MARCEL, Gabriel. **Être et avoir.** Paris, Aubier, 1935.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea.** São Paulo: Discurso Editorial; Editora da UFPR, 2001.
- PEETERS, Benoît. **Derrida.** Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.



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.

cidade 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 rememorando, 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 magrebino, 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 nº 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.

INTRODUÇÃO À GRAMATOLOGIA DE JACQUES DERRIDA¹

Judith Butler

Tradução: Fernanda Miguens²

Revisão: Martha Bernardo

*Estamos, assim que entramos no jogo,
na multiplicidade das línguas e na impureza do limite.*

(DERRIDA, 2000, p.16)

Em 1967, Derrida publicou em francês três obras inéditas: *De la grammatologie* (*Gramatologia*), *La voix et le phénomène* (*A voz e o fenômeno*), um estudo da teoria sobre os signos de Husserl, e *L'écriture et la différence* (*A escritura e a diferença*)³. Em 1976, quando *Of Grammatology* (daqui em diante, *Gramatologia*) foi traduzido por Gayatri Chakravorty Spivak e publicado em inglês, despertou enorme interesse em Derrida, ainda não compartilhado de maneira ampla para além de um pequeno grupo de acadêmicos familiarizados com o seu trabalho em francês e algumas poucas traduções acessíveis dos seus ensaios publicados em inglês. De certa forma, a tradução em língua inglesa de 1976 recria o texto *ex post facto*⁴. É certo que a atenção crítica recebida por essa tradução espelha uma ansiedade sobre como Derrida seria recebido em inglês. Além disso, qual versão de “Derrida” se tornaria conhecida,

1 Introdução publicada na edição comemorativa de 40 anos da tradução de *Gramatologia* nos EUA. Indicaremos as referências da edição brasileira ao lado das referências da edição estado-unidense [N.R.].

2 Tradução realizada como parte do projeto de pesquisa “Judith Butler: do gênero à crítica da violência de Estado”, coordenado pela professora Carla Rodrigues no âmbito do edital Jovem Cientista do Nosso Estado (Faperj/2018-2021).

3 *Speech and Phenomena*, traduzido por David B. Allison em 1973 e *Writing and Difference*, traduzido por Alan Bass em 1978.

4 *Ex post facto* é uma expressão latina (significando “depois do fato”, “a partir do fato passado”) para designar um tipo de metodologia de análise de acontecimentos e fenômenos após a sua ocorrência, abdicando do controle direto de algumas variáveis que concorrem para a compreensão do objeto de pesquisa. Butler se refere aqui ao fato de *Gramatologia*, em sua versão inglesa, ter sido publicada apenas, nove anos após a edição francesa vir a público, portanto, já distante do “calor” de sua recepção, bem como à expectativa de sua publicação para o público anglófono, visto que não tinha causado um profundo impacto na França [N.R.]

ou conhecível, como como resultado dessa tradução.

Existiam pelo menos duas maneiras diferentes de perguntar se Derrida seria ou não legível em inglês que vieram à tona: (1) Ele poderia ser lido, tendo em conta os desafios que representava para os protocolos de leitura convencionais? e (2) Ele poderia ser lido, tendo em vista que a versão em inglês poderia não ter capturado, em todos os pormenores, os termos-chave e as transições presentes no original em francês? Uma resposta para a primeira pergunta depende, em grande parte, de saber se quem controla as condições e termos de “legibilidade” é capaz de reconhecer o desafio crítico posto em suas próprias formas convencionais de proceder. De certa forma, estamos tratando de uma questão empírica, se não psicológica e, por isso, a publicação do texto foi uma aposta: o texto seria acompanhado? As pessoas estariam dispostas a acompanhá-lo? As pessoas encerrariam, ou fechariam, uma forma de leitura que pusesse em questão o significado de acompanhar um texto em qualquer direção em que se movesse e com que objetivo? É significativo que esta não tenha sido a primeira pergunta feita por Derrida, pois para ele a legibilidade de um texto é bastante independente dele ser ou não lido por alguém. A legibilidade é uma característica do texto, uma das suas qualidades próprias (um ponto ao qual voltaremos). A segunda pergunta parece girar em torno de questões de justiça e fidelidade: o texto original é apresentado em inglês de uma forma justa ou fiel? Aproxima-se o suficiente do original? Será que a tradução falha em pontos chave, em que outros termos seriam trazidos do francês para o inglês de forma mais fiel? Em alguns aspectos, esta questão sobre a fidelidade é um fantasma moral, se não moralizante, que segue a tradução em qualquer de seus percursos. Mais uma vez, esta não foi exatamente a pergunta de Derrida, embora ele certamente tenha achado algumas traduções melhores do que outras. No entanto, ele não se prendeu à noção de que a tradução deveria ser capturada por um ideal mimético ou, neste caso, que a tradução deveria ceder a uma exigência de fazer o inglês soar ou parecer mais francês. Na sequência de “A Tarefa do Tradutor” de Walter Benjamin, podemos dizer que uma tradução altera retroativamente a língua em que o original foi escrito, à medida que penetra, e amplia, a língua em que o original chega (BENJAMIN, 1968) A forma recíproca e contínua como uma tradução atua em ambas as línguas sugere que ela não chega simplesmente na data da sua publicação: mas que a sua chegada é contínua, desigual e incompleta. De fato, agora nos encontramos, no momento deste escrito ou da sua leitura, num outro momento de chegada. As datas têm alguma relação com esse processo em aberto, mas sozinhas não podem explicar essa abertura.

Além disso, esses efeitos transformadores contínuos são mais importantes para a compreensão da tarefa do tradutor do que qualquer exigência mimética ou moral de fi-

delidade, especialmente porque nem sempre está sob o controle do tradutor produzi-los. Eles surgem tanto das decisões de qualquer indivíduo como da situação difícil do encontro interlinguístico. É sempre difícil ser fiel quando os termos do encontro não são claros. Uma língua não pode soar como outra, e mesmo que soasse, não transmitiria necessariamente o texto do outro lado da fronteira linguística (a semelhança com base no som pode criar “faux amis” – falsos amigos, desleais e infieis)⁵. Então, será que devemos nos preocupar se o inglês se afasta do francês? Ou será que essa mesma deriva faz parte de um desvio necessário, por parte daqueles que procuram traduzir um texto tão difícil e monumental de uma língua para outra, renunciando ao ideal de restaurar o original numa segunda língua? Se o problema da escritura, o problema central de *Gramatologia*, depende de um colapso generativo do ideal mimético que ordena à escrita⁶ a reiteração dos sons da fala, e se a tradução engaja esse mesmo problema – o colapso generativo da mimese – então talvez devêssemos investigar a inevitável lamentação acerca da perda do francês no inglês, precisamente quando aprendemos porque seria inteligente questionar a sedução de uma tradução como reencarnação sonora fiel. A questão: como a tradução interfere no inglês, ou mesmo transforma a relação, os erros e os anacronismos que parecem estar sempre acontecendo entre o inglês e o francês? O que está perdido? O que sobrevive? E como essa sobrevivência acontece? A presente tradução do *Gramatologia* não seria uma forma de viver, ainda que pesarosa e estranhamente persistente?

Quando o próprio Derrida considera as condições e limites da tradução, ele assinala que os homófonos ou homônimos, duas palavras que soam (ou parecem) as mesmas, com significados bastante diferentes em línguas diferentes, ele nos mostra que é impossível fazer uma tradução palavra por palavra (DERRIDA, 2001, p.181; 2000, p.21). No artigo *O que é uma Tradução ‘Relevante’?*, ele escreve que “sempre que várias palavras ocorrem numa ou na mesma forma acústica ou gráfica, sempre que ocorre um *efeito homofônico ou homônimo*, a tradução no sentido estrito, tradicional e dominante do termo encontra um limite intransponível - e o início do seu fim, a imagem da sua ruína”. Em seguida, entre parênteses, ele acrescenta o que parece ter uma relação inversa com a afirmação que contém, “(mas talvez, uma tradução seja consagrada à ruína, a essa forma de memória ou de comemoração que se denomina ruína; a ruína talvez seja sua vocação e um destino que ela

5 *Falsos amigos* é uma expressão para indicar falsos cognatos, significantes que transitam entre os idiomas com significados diferentes, por vezes até mesmo opostos. [N.R.]

6 Mesmo considerando os limites da tradução de *écriture*, em francês, pela palavra *escritura*, em vez de *escrita*, termo este que permitiria uma profícua injeção com a noção de escrita em Freud, optamos por distinguir entre dois usos de *writing*, desdobrando-a, segundo o contexto, ora como *escritura*, ora como *escrita*, seguindo a tradução brasileira de *Gramatologia* [N.R.]

aceita desde a origem)” (DERRIDA, 2001, p.181; 2000, p.21). A sua sugestão está expressa no “talvez” e separada entre parênteses, no entanto, a afirmação dificilmente se tornaria menos efetiva por conta dessas reticências. Alguém poderia dizer que uma tradução ou outra “arruína” o original, e lamentar esse fato, mas se a ruína está presente desde o início de qualquer tradução, sendo tanto sua condição de possibilidade quanto de seu fracasso, o mesmo acontece com esses lamentos. Em *O que é uma Tradução ‘Relevante’?*, ele retoma a “relevância” da tradução, mas apenas para voltar a atenção para os diferentes sentidos que *relevância* tem em francês, alemão e inglês. A palavra certamente parece francesa, mas *relever*, que em francês muitas vezes significa “tomar” ou mesmo “preservar” ou “elevar”, tanto perde quanto ganha conotações à medida que “flutua entre várias línguas” (DERRIDA, 2001, p.181; 2000, p.22). Ele chama a atenção para “o desafio... a toda tradução que gostaria de acolher em uma outra língua todas as conotações que vêm se acumular nessa palavra [*relever*]”. Essas conotações “se tornaram inumeráveis, talvez inomináveis: mais de uma palavra numa palavra, mais de uma língua numa única língua, para além de qualquer compatibilidade possível entre homônimos” (DERRIDA, 2001, p.198-199; 2000, p.42).

Se a ruína está presente desde o início, então o luto também está, antes de qualquer perda nominativa, razão pela qual Derrida confirma que a tradução é um trabalho de luto (DERRIDA, 2001, p.199; 2000, p.42), mais uma tarefa do que uma dádiva. Ao mesmo tempo, a tradução “garante a *pervivência* do corpo do original (sobrevivência no duplo sentido que Benjamin dá ao termo em “A Tarefa do Tradutor”, *fortleben* e *überleben*; vida prolongada, vida contínua, *pervivência* mas também sobrevivência)” (DERRIDA, 2001, p.199; 2000, p.42)⁷. Algumas perdas são convertidas em outras formas de vida, mas não sem uma lembrança que resiste a todos os esforços de conversão. Se alguém diz que em cada tradução algo permanece irreversivelmente perdido, isso é verdade, mas se a ruína ou perda é o que condiciona ou precipita a tradução, então não podemos descrever com precisão essas condições como uma perda em relação ao original. Essa formulação sugere que o original estava intacto, até mesmo intraduzível, desde o início. Se a ruína está presente desde o início, então o que é original? Aqui temos que fazer uma pausa para considerar qual é a expectativa ontológica sobre essa mesma questão. Se esperamos encontrar a origem no início da sequência a qual chamamos tradução, então esperamos que o original “exista” ou que seja certo tipo de ser auto-idêntico: o estatuto ontológico original do texto

7 Estamos seguindo a escolha do neologismo “pervivência”, proposto por Haroldo de Campos a partir da leitura da obra de Walter Benjamin, para promover a diferenciação conceitual entre uma mera sobrevivência (*Überleben*) e a efetiva continuidade da vida (*Fortleben*). A esse respeito, ver a nota de tradução de Jeanne Marie Gagnebin no ensaio de Benjamin “A tarefa do tradutor”, em *Escritos sobre mito e linguagem* (Editora 34, 2011, p. 104) [N.R.].

propriamente dito. No entanto, se qualquer recurso ao original ocorre apenas por meio do que se segue (o não original, o derivado), então parece também que sem o derivado não existe original, e que o derivado é a condição de possibilidade do original. Se parássemos a nossa análise aqui, estaríamos sendo propriamente hegelianos, mas Derrida leva a análise em outra direção (se dissermos que ele a leva “um passo adiante”, então trabalharemos mais uma vez em uma rede sequencial, sendo essa presunção de sequência justamente o que estamos tentando colocar em questão). Derrida reivindica que “não existe nada fora do traço”⁸, o que significa que quando começamos a nos referir ao que alguma coisa é, ou começamos a explicar o que é o texto original antes de qualquer tradução, qualquer derivação, então escrevemos não só *como se* a origem fosse concebível sem a derivação, mas também como se o passado pudesse aparecer sem ser ocultado⁹ ou eclipsado pelos próprios meios pelos quais ele ganha o seu significado. Esse duplo movimento de ocultação (ou apagamento) e constituição retroativa é o que chamamos “traço”. O uso deste termo é perturbador, uma vez que esperamos que onde exista um traço exista também alguma coisa que o precedeu, que o deixou – o traço de uma vida, de um livro, de um pensamento. Mas se o traço é o meio pelo qual o que é anterior é marcado, então imediatamente ele se perde e se encontra no decurso dessa marcação. Nesse sentido, o traço é a origem da origem. Entretanto, quando fazemos uma afirmação como essa, distinguimos entre a origem de uma sequência, entendida como causa ou movimento primário, e o que origina essa mesma forma de pensar sobre as origens, a sua condição de possibilidade, que, conforme argumenta Derrida, é invariavelmente retroativa. Não poderíamos realmente nos referir a uma origem sem operar dentro dos termos das suas consequências, e sem subscrever uma forma sequencial de ordenação efetivamente desfeita pelos mesmos meios nos quais é articulada. Qualquer que seja a origem que encontramos, ela é constituída e apagada por essa forma retroativa de posicionamento. Não podemos simplesmente apontar o “traço”

8 A tradução inglesa de “trace”, em francês, por “trace” foi consagrada pela tradução de Gayatri Spivak do livro *Gramatologia*. Ela justifica a tradução pela homonímia entre as duas palavras, sendo que traduziríamos “trace”, em inglês, por traço, em português, para indicar a existência ou a passagem de algo que não está mais presente. Por isso, no *Prefácio* que escreve ao livro mencionado, Spivak reitera que o leitor deve ainda ter em mente, com a palavra “trace”, em francês, os sentidos de “tracking” e “spoor”, pegada, e, sobretudo, rastro, sendo esta última a opção geralmente utilizada para traduzir “trace” do francês para o português, enquanto sinal deixado por algo que passou, que não se apresenta mais na forma da presença e, sim, da ausência, ainda que tenha deixado uma marca. Para preservar a tradução inglesa, optamos pela palavra “traço”. [N.R.]

9 “Ocultação”, que descreve a passagem de um corpo celeste na frente de outro, bloqueando a sua iluminação, é a mesma palavra em francês que Derrida usa, e pode facilmente ser entendida como um “eclipse”. Ver *De la Grammatologie*, p. 35.

no momento inicial da sequência sem que essa sinalização se torne um problema sobre como podemos estabelecer o “traço” como uma espécie de ser, sem levar em consideração a forma como esse campo ontológico é constituído. O traço que nos permite a referência ao passado não tem continuidade com ele, nem é uma espécie de ser. Ele só pode ser compreendido por outro conceito chave, o de *différance*, escrito com *a*, marcando um intervalo irreduzível a qualquer síntese ou continuidade prévia.

Como vimos, ele escreve que “não existe nada fora do traço”, mas também que “o traço (puro) é *différance*” (DERRIDA, 2016, p.62; 1973, p.77). Isto parece implicar que não existe nada fora da *différance*, uma formulação que mais uma vez nos remete ao problema da escritura. A *différance* “permite a articulação dos signos entre si” (DERRIDA, 2016, p.95; 1973, p.77). Quando procuramos descrever o que é a *différance* podemos nos sentir tentados a usar uma linguagem que a afirma como uma espécie de entidade ou ser, ou talvez como um conceito que possa ser elaborado de acordo com os padrões de clareza predominantes. Mas este termo, esta cunhagem, não é nem uma espécie de ser nem um conceito (nem, estritamente falando, um referencial ou um significado). Como termo, *différance* procura dar conta do que permite a articulação, para tudo o que é “diferente” da noção binária de uma diferença contida por uma unidade dialética, uma diferença que diferencia elementos internos que pertencem a um todo maior. Esta intervenção ortográfica marca o que não pode ser circunscrito e contido por termos binários, opostos, devendo permanecer fora, onde o exterior não é exatamente o oposto do interior. A cunhagem realmente nos pede para abordar a possibilidade de pensar para além das oposições binárias. Aqueles pares que tão generalizadamente regeriam o nosso pensamento incluiriam interior/exterior, natureza/cultura, mente/corpo, mas também presente/passado. Esses binários são produzidos e mantidos na exclusão de um conjunto de diferenças que não podem aparecer dentro dessa relação e são efetivamente suprimidas pelas operações de *différance* que sustentam o enquadramento binário. Estas diferenças são suplementos, restos, ruínas, impedidas de entrar por um campo discursivo reinante, indefinidamente adiado. E se o enquadramento binário decide, de antemão, o que podemos ou não dizer que existe ou que tipo de conceito ou referência pertence ao reino do existente, então não temos como fazer referência ao que está fora do campo constituído por este procedimento de posicionamento, de exclusão. De fato, Derrida deixa claro que “o suplemento não é nem uma presença nem uma ausência. Nenhuma ontologia pode pensar a sua operação” (DERRIDA, 2016, p.342; 1973, p.383). E em outros momentos ele afirma: “Não estou mesmo seguro de que possa haver um “conceito” do exterior absoluto” (DERRIDA, 1982, p.64; 2001, p.72).

Na opinião de Derrida, Saussure compreendeu corretamente alguns dos pontos mais

importantes sobre como a linguagem deve ser entendida como um sistema de sinais, apontando inadvertidamente para algumas das implicações mais radicais de sua própria perspectiva. De muitas maneiras, Derrida trabalha com e se baseia no *Curso de Linguística Geral*¹⁰ de Saussure, texto que propõe provocativamente que a futura ciência da gramatologia poderia incluir a linguística apenas como um subcampo. No decurso da definição da linguagem como um sistema de sinais, Saussure propôs que a escrita poderia ser a forma de compreender as estruturas mais gerais da linguagem. Distinta da fala, a escrita inclui elementos fônicos e não-fônicos, oferecendo assim uma abordagem mais ampla da linguagem. Saussure propôs que o “signo” nomeasse o “significante”, ou “a imagem sonora”, que representa o “significado”, ou o conceito. O significante linguístico não tem qualquer semelhança com aquilo que significa: essa diferença condiciona a própria possibilidade de significação. Esse significante funciona (ou *significa*) precisamente devido à forma específica como se distingue de outros significantes. Assim, o estruturalismo iniciou uma ruptura com aquelas teorias linguísticas que presumiam uma relação necessária entre os signos e os seus referentes. O significante ganha a sua distinção e a sua própria capacidade de significar por uma relação necessária não com o referente (uma realidade externa), mas com o significado (uma noção linguisticamente formulada sobre a realidade externa), e tanto o significante como o significado têm agora de ser entendidos como parte da operação geral do signo. Como resultado, cada sinal se refere lateralmente, por assim dizer, a outros sinais, ganhando especificidade por meio da diferenciação. Para Saussure, existe um conjunto limitado de signos a partir dos quais qualquer signo é diferenciado, uma vez que a língua é concebida como uma totalidade. No entanto, para Derrida, o efeito de referência depende e mobiliza um campo aberto de sinais incessantemente diferenciadores. As regras que regem esses modos de diferenciação podem ser entendidas como uma gramática generalizada. Uma gramatologia investigará as condições da escrita entendidas como sendo as condições da linguagem, em que “condições” são substituídas por termos como “traço”, *différance*, e “arqui-escrita”, todos eles contestando a possibilidade de estabelecer um conjunto de regras originais que regem um sistema fechado de contabilidade no processo de significação.

A forma de Derrida criticar Saussure é entrar e habitar a sua posição, acompanhando o seu desenvolvimento imanente até ao limite, a fim de seguir precisamente *les brisures*¹¹ (as articulações, as dobradiças) que abrem para outra forma de pensar sobre a linguagem. Ele escreve: “[a] rasura dos conceitos deve marcar os lugares desta meditação por vir” (DER-

10 SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

11 *Brisuras*, na tradução brasileira. [N.R.]

RIDA, 2016, p.66; 1973, p.75). Derrida escreve: “ O que Saussure via sem vê-lo, sabia sem *poder* levá-lo em conta, seguindo nisto toda a tradição da metafísica, é que um certo modelo de escritura impôs-se necessária mas provisoriamente, (...) como instrumento e técnica de representação de um sistema de língua.” (DERRIDA, 2016, p.46-47; 1973, p.52). Esse modelo de escritura tem como premissa que o caráter escrito da língua não é senão um mal substituto para a fala, um fenômeno derivado operando distante de uma tradição oral original. É verdade que certa versão desse modelo que Derrida encontrou em Rousseau sustentava que só a fala seria plena e viva, sendo a escrita necessariamente mais sem vida, dada a sua distância do canto, a forma original de linguagem. A *Gramatologia* de Derrida retoma a sedução da escrita fônica, a ideia de que em algum lugar o som da fala ainda se esconde na palavra ou frase escrita. Saussure abriu o caminho para uma compreensão das dimensões não fônicas importantes da língua, especialmente o caráter gráfico específico da escrita, mas sustentou a opinião de que o “fônico” ainda funciona no significante, seja falado ou escrito. A exclusão da especificidade da escrita, das suas dimensões gráficas e espaciais, torna-se o ponto de partida para uma nova consideração sobre a escrita, que sublinha como a escritura, entendida como o funcionamento de todos os sistemas de signos expressivos e comunicativos, dá origem à estrutura geral da linguagem. Este último argumento certamente constitui parte da aposta revolucionária no texto de Derrida.

Por que, pergunta Derrida, existe uma propensão tão generalizada para pensar que a linguagem escrita reproduz os sons da fala? Que modelo de linguagem nos ultrapassou? Encarada assim, a tarefa da *Gramatologia* pode parecer simples. Por meio de uma análise do elemento gráfico da língua (que Derrida também associa à dimensão literária da língua), ele procura mostrar como um sujeito falante é conjurado inúmeras vezes como se a sua presença viva emanasse por meio de cada texto escrito. A presença desse sujeito se manifesta na fala e se expressa, apenas obliquamente, na escrita. Quando Derrida se refere à “*onto-teologia*”, muitas vezes está apontando para um enquadramento tácito, mas onipresente, em que um sujeito que se faz presente por meio da fala assombra um relato de linguagem, recorrendo a esse logocentrismo bíblico no qual uma presença divina se torna disponível com a palavra divina, e a palavra divina traz performativamente o mundo, tudo evidenciando essa fala divina. A “*presença*” em questão é entendida como uma realidade primária e original, e a voz ou, melhor, os sons da fala são entendidos para criar e transmitir essa presença no mundo e com o mundo. Assim, este modelo de compreensão da língua é um modelo fonético em que o fonema mantém a presença do sujeito originalmente falante. Projeções dessa concepção se encontram na noção de Saussure de *imagem sonora*. Por que, pergunta Derrida, devemos assumir que o som é o elemento fundamental da escrita,

e assumiríamos mesmo isso se não estivéssemos nas garras desta onto-teologia? Não se trata de inverter a hierarquia, colocando a não presença sobre a presença, ou a dimensão gráfica da linguagem sobre a sua sonoridade, a morte do sujeito sobre a sua vida. Para Derrida, a tarefa é precisamente compreender como tais relações binárias se estabelecem dentro de um enquadramento hierárquico e passam a constituir exaustivamente o campo da inteligibilidade linguística. Derrida procura compreender os procedimentos de exclusão pelos quais os suplementos a este enquadramento – “ininteligível” e “inassimilável” exterior – podem efetivamente colocar em questão como e porque tais versões preventivas de inteligibilidade são aplicadas.

Derrida descreve a si mesmo, modestamente, como “limitado à organização preliminar da questão” (DERRIDA, 2016, p.97; 1973, p.121), que é, evidentemente, uma forma de começar a pensar e a questionar a linguagem e a escritura fora dos enquadramentos herdados que são, para ele, teologicamente infundidas e metafisicamente problemáticas. Uma forma de colocar a questão para a linguística estrutural é a seguinte: Que *différance* constitui a base fônica da língua? Quais são as estruturas diferenciadoras que organizam a apreensão do som e o seu posicionamento como origem? Em que pontos ao longo das costuras de uma teoria fônica discernimos os elementos “incompreensíveis”, porções gráficas insistentes ou nós-metafóricos que significam numa direção oposta à argumentação para a qual são implantados, marcas diacríticas sem as quais a argumentação não pode prosseguir – que colocam em questão a base fonética da linguagem? Uma leitura que habita, acompanha, e antecipa estes momentos no contexto da demonstração mais ampla mostra como esses elementos excluídos funcionam como “suplementos”, perturbando as afirmações abrangentes do enquadramento que impõem de forma peremptória os limites da inteligibilidade linguística. Para Derrida, os suplementos incluem a articulação gráfica e espacial da língua na página, incluindo espaçamentos, intervalos, margens e pontuação. Nenhum destes elementos é redutível à fonética. Não existe um fonema, por exemplo, que corresponda ao espaço entre palavras e, no entanto, sem esse espaçamento, não haveria articulação – e não haveria forma de contabilizar a inter-linearidade como uma característica significativa do texto. Na verdade, para Derrida, estes são os próprios elementos sem os quais não pode haver linguagem nem nenhum texto, indicando a prioridade da escrita e a onipresença da textualidade.

Dizer que a escrita tem “prioridade” não significa que ela deva ser considerada como uma “origem” em qualquer sentido habitual. A escrita é entendida como “o traço”, ou seja, uma passagem necessária e uma ligação por meio da qual qualquer referência a uma origem tem lugar retrospectivamente. Estes elementos gráficos da escrita não podem ser

corretamente entendidos como os efeitos de um sujeito ausente cuja voz e presença podem ser conhecidas por meio da linguagem. Pelo contrário, as formas de não presença indicadas pelas marcas e intervalos gráficos constituem um elemento irredutivelmente não fonético de todas as articulações. Esta não presença não deve ser interpretada como a *ausência* de voz, uma manifestação de um sujeito falante que por acaso permanece em silêncio – este foi um dos problemas que Derrida encontrou no relato de Husserl sobre a voz. A não presença tem que ser pensada ao lado do binário fala/silêncio para que seja entendida como não fonética e para que os conceitos da onto-teologia sejam efetivamente contestados.

Então por que é tão importante que superemos, ou ponhamos de lado, esta compreensão fonética da linguagem? Para Derrida, existe uma ligação onipresente entre som e ser, como se a realidade viesse à tona através do som, quer seja a voz de Deus a declarar o que existe, trazendo a realidade à existência por meio desse ato performativo soberano, ou a voz humana, estabelecendo o seu próprio ser e presença com a fala, e assim também estabelecendo a sua relação mimética com o divino. A escrita não depende da presença contínua do autor. Este texto circula agora sem o seu autor. Mas desde o início a escrita presume a não presença autoral, a morte do autor, aquela que não pode ser entendida como uma pausa na fala. A figura do sujeito falante presumida pela linguagem fonética é de mestria: o sujeito fala, se faz presente, se se traz ao ser, e o que o sujeito nomeia ou fala adquire um efeito ontológico ao ser nomeado ou descrito. E se não houver um tal sujeito magistral, com tais poderes linguísticos? E se esta concepção operar de forma eficaz e sub-reptícia na maioria dos relatos dominantes da língua? Se a escrita é espacial, então não pode ser entendida como um desdobramento temporal de alguma presença ou verdade. Se for sensível, de uma forma kantiana, ela estrutura a nossa própria forma de apreender o mundo. E se é incontestavelmente exterior, distanciada do sujeito, articulada ou inscrita numa superfície, então ela não é a mera externalização ou expressão de uma realidade interna. A escrita compreendida desta forma não é uma versão degradada da fala, mas oferece uma forma não antropocêntrica de compreender a linguagem em virtude da sua distinção da fala. Com isso, abre-se uma versão da linguagem na qual o sujeito descentrado ganha um aspecto mais humilde. Se a escrita já não está ancorada no sujeito, será que o sujeito se tornou menos grandioso, e de maneira produtiva, tanto na escrita quanto por meio dela? Em outras palavras, será que a escrita conduz a uma crítica ao antropocentrismo, aos seus laços com a onto-teologia e ao seu sonho comum de mestria?

O sujeito com o poder de estabelecer o ser por meio da fala é posto de forma retroativa nessa consideração sobre a linguagem, o que significa que o sujeito mestre de si começa

a se desfazer à medida que os limites do registro fonético são rastreados e expostos. Alguém poderia deixar isso claro, de maneira filosófica, ao afirmar que nem Deus nem o homem estão no centro da linguagem, e que a fala humana não é a réplica desbotada da fala divina. Isso parece bastante verdadeiro, mas o que uma formulação assim ignora é que tanto “Deus” quanto o “homem” são significados por meio de um discurso, ou seja, por meio de uma inversão das consequências, são concebidos como o resultado da sua fala. A concepção bíblica de que “no início era a palavra” é levada em consideração, com mais frequência, como um relato da origem divina por meio da fala. Deus nomeia, e traz à existência o que ele nomeia. Mas e se cada início for já tardio e ocultado em virtude da maneira pela qual é significado? Que maneira é essa? Então, essa maneira é nomeada ou descrita após o fato, e assim o significante que procura assegurar essa origem contamina o “antes” com o “depois”? Não é que já não nos possamos referir às origens, mas significa apenas que, quando o fazemos, nos encontramos numa passagem linguística bloqueada em relação ao seu objetivo, cobrindo e partindo de qualquer que essa origem possa ser.

Embora Derrida não demonstre a sua afirmação de que este registro fonético opera em todos os enquadramentos ocidentais, ele procede experimentalmente como se fosse esse o caso. Existem muitas razões para ter dúvidas sobre uma afirmação tão abrangente, que enumerarei a seguir. A desconstrução da presunção fonética, o registro logocêntrico que suporta a onto-teologia (que não é, evidentemente, apenas a sua destruição, mas sim o rastreamento dos seus próprios suplementos desestabilizadores na direção de um desvio produtivo) requer um novo vocabulário. E assim descobrimos que uma das características definidoras da *Gramatologia* é cunhar novas frases e termos, como se não conseguíssemos ficar satisfeitos com as práticas linguísticas comuns que temos. São termos permeados, ou sedimentados, por este enquadramento, e só por meio de uma prática revolucionária da escrita é que esse enquadramento pode começar a ser desmontado. Assim, esta prática de cunhar novas frases perturba os discursos em que a metafísica da presença é onipresente, a atribuição especulativa de uma substância ou de um sujeito a todos os conceitos possíveis, mas também encena a afirmação de que a linguagem está num processo de vir a ser. Os seus enquadramentos conceituais estabelecidos podem ser abalados e dar origem a novos termos, novos modos de demonstração, muitos dos quais podem muito bem parecer “monstruosos” do ponto de vista daqueles que defendem a norma. Assim, parte da tarefa de leitura da *Gramatologia* consiste em aprender um novo conjunto de termos, perguntar à medida que se lê porque e onde tais termos são introduzidos e que trabalho realizam, e talvez também compreender como aliviam a linguagem dos encargos metafísicos e teológicos da linguagem.

Derrida afirma que esta onto-teologia, esta metafísica da presença, pertence ao “Ocidente” e que os conceitos de fonocentrismo são provas de etnocentrismo. Várias questões críticas surgem na sequência de uma alegação como essa, especialmente porque ela não demonstra a verdade da alegação por meio do recurso a línguas específicas. Ele destaca Saussure e Rousseau para leituras próximas e críticas. Estes autores pretendem ser exemplares de um discurso “ocidental”, ou se trata, como ele afirma, do “valor indicativo” de qualquer um destes nomes próprios, “o nome de um problema”? Ou Derrida presume que o registro bíblico da fala divina é onipresente na tradição judaico-cristã e que, então, esta tradição é coextensiva ao Ocidente? E quanto à importância da fala divina no Islã ou em outras tradições religiosas? Talvez a questão seja que formas de escrita mais puramente gráficas podem ser encontradas no “Oriente”, e é nossa intenção levar em consideração as referências ao interesse de Leibniz pela escrita chinesa, e a sua relação com a “cultura chinesa”, como uma alternativa etnográfica e orientalista ao seu presente histórico. Que línguas, ou que reflexões sobre a língua, pertencem ao “Ocidente”? E como é feita essa divisão Leste/Oeste? Qual será a sua prática delimitadora? E será que esse binário não está sujeito aos mesmos tipos de leituras críticas que outras relações binárias recebem neste texto? Derrida ajuda a desfazer a distinção que introduz ao sublinhar que os elementos gráficos da escrita já estão, e desde o início, operando na fala, e por isso no coração da tradição “ocidental” que ele critica. A distinção entre “Leste” e “Oeste” se revela menos do que estável quando percebemos que “a língua oral pertence já a este [conceito modificado] de escritura” (DERRIDA, 1973, p.68). Parece que uma afirmação mais generalizada sobre a língua está sendo feita, nomeadamente, que a escritura em algum sentido precede a fala, e que a fala depende de uma forma de escritura, o que significa que o Deus bíblico pode muito bem ter proferido algumas primeiras palavras, mas elas só chegam até nós por meio de uma prescrição que cobre e desafia a primazia dessa fala.

Na parte II de *Gramatologia*, Derrida concentra-se nos escritos de Jean-Jacques Rousseau para expor esta afirmação controversa e contra-intuitiva de que a escritura, em certo sentido, precede a fala e nos dá a forma geral da linguagem. Com essa afirmação, imediatamente surgem muitos problemas. Em que sentido a escritura “precede” a fala? O que se entende por uma “forma geral” da linguagem? Por um lado, Rousseau oferece um relato fictício de como a linguagem escrita deriva não só da fala, mas também do canto. A sua narrativa sugere que a linguagem escrita é um estado de decadência, privada das dimensões vitais e naturais da vida que se encontram nas formas primitivas de vocalização. À medida que a sociedade se afasta de um estado natural, a linguagem decai, e a escrita é uma forma de decadência, um afastamento da “voz da natureza” original, por vezes do “simples grito

da natureza”, um esgotamento da força vital compelida pela crescente racionalização da sociedade. Por outro lado, Rousseau parece compreender em vários pontos que existem dimensões da linguagem que não poderiam ser derivadas de uma voz originária, e que as suas próprias postulações sobre o estado da natureza são constituídas retrospectivamente, dependendo do caráter “social” da sua própria posição e relato narrativo. Para Derrida, o ponto cego no relato de Rousseau se torna claro quando a descrição da linguagem, especialmente da voz, se baseia involuntariamente em elementos da escrita. Ele rastreia, por exemplo, a maneira como os “acentos” são atribuídos às vocalizações por Rousseau, embora os “acentos” sejam marcas diacríticas que pertencem à linguagem escrita. De fato, os sotaques sugerem que a inflexão gramatical já está trabalhando nos exemplos de melodia descritos por Rousseau. A gramática não é uma dimensão tardia e “decadente” da linguagem que se formalizou e foi desvitalizada ao longo do tempo, mas sim, desde o início, condicionou a própria melodia que supostamente precede a ascensão de uma gramática sem vida.

Rousseau procura descrever ou recontar repetidamente a primazia do canto e a relação mimética de todas as línguas em relação a este começo vocal apaixonado. É claro que ele conta tudo a partir de uma posição impossível, uma vez que não poderia ter estado presente na origem que descreve. Mesmo na descrição, ele inadvertidamente atribui a primazia do discurso – não da palavra – à cena. Assim, por exemplo, ele afirma que “em toda a imitação, alguma forma de discurso deve substituir a voz da natureza” (DERRIDA, 2016, p.216; 1973, p.264). Mesmo o canto humano que é considerado o mais próximo possível da voz da natureza é tomado por uma estrutura mimética que exige o discurso. Em outras palavras, o discurso está operando no momento preciso em que a voz da natureza é replicada na canção humana. De fato, Derrida continua argumentando que esta replicação não funciona nem por meio de mimese nem de qualquer outro tipo de cópia, mas precisamente em função do deslocamento, até mesmo do apagamento. Aqui, mais uma vez, a noção de “traço” indica como esta noção de origem é fabricada e ocultada a partir de uma posição tardia dentro da língua. Pois, como notamos, não existe nenhuma referência à origem da língua que não tenha lugar num discurso que cubra, e desloque, a suposta origem da língua. Se essa origem for interpretada como voz, então as condições discursivas que interpretam essa voz estabelecem efetivamente a sua prioridade. Se a origem é significada, também é eclipsada no próprio ato de significação. Parece não existir uma maneira de sair desse duplo vínculo.

Da mesma forma, Rousseau argumentará que tanto os humanos como os animais têm piedade natural, de modo que a piedade natural pertenceria a todos os seres vivos. O

que distingue o humano é a imaginação, sem a qual a piedade não seria ativada nos seres humanos. Portanto, parece que a piedade natural existe nos seres humanos antes de ser ativada e, no entanto, a piedade exige esta intervenção externa para se tornar, realmente, aquilo que é. A imaginação não se encontra em todos os seres vivos e não é considerada natural; de fato, ela se distingue como humana, sendo indiscutivelmente a mais poderosa das capacidades humanas. Se esta intervenção não natural pela imaginação ativa a piedade, então a seguinte questão pode ser levantada: a piedade tem um estatuto natural ou, de fato, qualquer estatuto ontológico antes da sua ativação? Será que a imaginação cria a piedade? A noção de uma piedade natural será destruída pelo relato da ativação da piedade pela imaginação? A imaginação é contrária à natureza ou expõe o seu supérfluo? A imaginação envolve tanto a reflexão quanto a representação, segundo Rousseau, para que só possamos experimentar piedade dentro de um discurso que já estabeleceu os termos da piedade, entendida como uma identificação com o sofrimento de outrem. Esse discurso diferencia quem tem pena de quem é penalizado, ainda que se diga que ambos estão unidos por um vínculo natural. O que se chama “identificação” exige des-identificação porque essa diferenciação condiciona a própria possibilidade de piedade. Marcando ou inscrevendo um intervalo, essa diferenciação dentro do texto funciona como escrita, a articulação da piedade. Rousseau faz concessão a muitos destes pontos pelo caminho, mas não deixa que essas concessões incomodem a trajetória narrativa da sua argumentação. Na discussão do seu argumento, Rousseau considera a escrita como “exterior” e tão distante da verdade interior da linguagem que está ligada à voz e ao sentimento. E na sua discussão moral, a representação é externa à realidade primária, natural e interna do sentimento de piedade. Porém, de acordo com Derrida, essa “interioridade” é produzida inúmeras vezes pelo poder da exterioridade. A escrita marca a história da fala, o que significa dizer que a escrita altera a fala, e faz isso desde a primeira palavra.

Uma das grandes virtudes na escrita de Rousseau é reencenar vínculos duplos como estes, oferecendo a Derrida uma forma de elaborar a sua própria posição por meio da leitura dos momentos nodosos e invertidos no texto de Rousseau. De fato, ao ler tanto Saussure quanto Rousseau, Derrida se situa (ou se encontra bastante situado) nos seus discursos, ao mesmo tempo em que sonda os limites desses textos, as ocasiões de clara contradição ou de inversão inesperada, mas também, o que é importante, os surtos de ininteligibilidade que indicam sempre o limite de um determinado campo histórico de inteligibilidade. Não se trata de afirmar a ininteligibilidade como uma nova virtude ou mesmo uma nova norma, mas sim de mostrar como um sistema ostensivamente coerente admite pontos de ruptura precisamente ao desdobrar os seus argumentos, abrindo outra

articulação de espaço e tempo, um desvio, uma peregrinação. Sendo assim, a escrita de Derrida anuncia um futuro por meio de uma ruptura com um conjunto de discursos que o habitam e que ele habita, expondo estes locais de ruptura inquietantes e promissores encontrados no “interior” do discurso, mesmo quando se abrem para o “exterior”. Podemos dizer que Saussure “se mantém no limite” da sua própria posição. Para Derrida, não basta dizer que Rousseau “pensa o suplemento sem pensar”, pois ele oferece uma forma de ver como o nome pode se mover para uma direção diferente, distanciando-se daquilo que procura nomear. Esta lacuna entre palavra e coisa constitui um “limite referencial” que tem de ser marcado por um meio suplementar. Rousseau prevê os momentos textuais em que esta lacuna pode ser antecipada, mas não procura as implicações do que, por assim dizer, a sua escrita exhibe. Da sua parte, Derrida não lê estes textos à distância, mas se torna preso nestes nós sem exatamente ceder a Rousseau. A sua leitura é enredada, íntima, mas perspicaz. Sobre a sua própria forma de proceder, Derrida escreve:

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 de desconstrução é sempre, de um certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho (DERRIDA, 2016, p.25; 1973, p.30).

Peggy Kamuf confronta os que se queixam da desconstrução como um pensamento não suficientemente “opositivo”: “ao enfatizar que os movimentos desconstrutivos habitam de certa forma, no entanto, Derrida está anunciando alguma coisa como um *despertar* da ação que habitualmente se abandona passivamente nesse estado chamado habitação ou habitar... a questão é *como* se habita ali onde se encontra e aquilo *no que* já se está inscrito” (KAMUF, 2011, p.37). Essa consideração parece verdadeira mesmo quando existem outros momentos em que a “quebra” ou a “subversão” passam a ser as atividades primordiais. Como parte dos seus comentários introdutórios sobre a parte II, *Introdução à ‘Era de Rousseau’*, Derrida explica que o seu tratamento das grandes figuras filosóficas não exemplifica simplesmente uma estrutura idêntica, embora cada uma delas articule uma forma de “clausura metafísica” (*la clôture métaphysique*). De fato, numa das suas afirmações mais enfáticas, ele escreve que “todos os conceitos propostos até agora para pensar a articulação de um discurso e de uma totalidade histórica estão presos [*sont pris dans*] na clausura metafísica que questionamos aqui [*nous questionnons ici*]” (DERRIDA, 1973, p.124). Mesmo assim, Derrida não está exatamente fora desta clausura: “daí tiramos argumento [*nous en tirons argument*] para isolar Rousseau e, no rousseuismo, a teoria da escritura” (DERRIDA,

2016, p.99; 1973, p.124). Como se pode ver pela minha inserção, não há referência a um “eu” em primeira pessoa, mas sim a um “nós” que questiona e extrai um texto de outro. Existe uma implicação de que alguns “nós” estão juntos nesta ligação, quebrando um fechamento metafísico que previu não só o que pode ser escrito e compreendido, mas também os limites interligados (e contingentes) da escritura e da inteligibilidade?

Como funcionaria uma ideia de “habitar”, ou mesmo da sua forma plural “coabitar”, no contexto da tradução? Os leitores deste texto concordam em aceitar uma tradução. Eles são solicitados a habitar a língua de Derrida por meio da excelente tradução que Gayatri Chakravorty Spivak nos forneceu com tanta habilidade e cuidadosamente, agora mais uma vez. É raro encontrar uma combinação da nuance com a erudição em qualquer tradução de tamanha magnitude. Esta tradução foi submetida a um processo de reiteração. Ela traduziu o livro há quarenta anos, e agora mais uma vez, por isso somos confrontados com tantos intervalos ou espaçamentos. Existe uma distância do original em relação à tradução, e agora uma distância também da segunda tradução para a primeira. A sequência de publicação, que começa com o texto francês em 1967, sendo seguida pela versão de 1976, e agora pela de 2016, conta apenas uma história, a história do inglês. Em cada ponto do caminho, surgem pelo menos dois grupos de céticos: o primeiro para perguntar se o texto é legível (em qualquer língua); o segundo, para perguntar se o texto está razoavelmente bem traduzido para inglês. Aqueles que questionam a sua legibilidade de maneira geral são frequentemente considerados como não estando dispostos a fazer o trabalho necessário. Aqueles que discutem sobre a sua tradução tendem a trabalhar muito, e querem que mais trabalho ainda seja feito. O primeiro grupo tende a defender a sua própria rede metafísica de inteligibilidade; o segundo quer se certificar de que o desafio a essa mesma rede de inteligibilidade seja apresentado por meio de formas textuais precisas. O policiamento pode se inflamar de um lado ou de outro.

Talvez a réplica de batalhas tão entrincheiradas como essas se encontre no trabalho de Walter Benjamin, ao qual Derrida regressou infinitas vezes¹². Se Walter Benjamin está certo em *A Tarefa do Tradutor*, então cada texto tem a comunicabilidade e a traduzibilidade como qualidades “próprias”. Isso significa que para que um texto seja um texto ele deve, desde o início e antes de qualquer tradução, ostentar esta propriedade de ser traduzível. Neste sentido, a tradução não vem mais tarde, mas existe desde o início como uma possibilidade adequada e incipiente do texto, uma possibilidade que o define essencialmente.

12 Ver, por exemplo, Jacques Derrida, *The Force of Law*, tr. Mary Quaintance, em *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Ver também *The Work of Mourning de Jaques Derrida* (N.A.). Para a edição brasileira de *The force of law*, conferir: *Força de Lei* (tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: BMF Martins Fontes, 2007. [N.R.]

As reflexões de Derrida sobre a possibilidade de identificar ou assegurar uma “origem” do sujeito ou a “origem” da língua nos dão uma forma de compreender o estatuto do texto original em relação à tradução. A psicanálise tem argumentado que o sujeito humano não pode recuperar a cena da sua própria origem, que a cena é invariavelmente articulada em fantasia, que a cena barra o nosso caminho de volta. Em parte, o sujeito surge da repressão das suas origens. Portanto, cortar ou excluir essa origem é uma condição de possibilidade de formação do sujeito. Um retorno direto à origem do sujeito implicaria violar as próprias condições que o tornam possível, uma vez que regressar a essa origem seria desfazer as próprias condições do sujeito, que ficaria então orientado a uma psicose. Isso não significa que não podemos contar uma história ou fornecer um conjunto de imagens sobre esse retorno, mas serão postulações retroativas, relatos tardios que seriam definidos em parte pela resistência contra o retorno, e invariavelmente atrasados, apenas e sempre se atrasando mais. Alguns psicanalistas procuraram identificar a origem da língua com as origens da vocalização, mas outros estabeleceram a prioridade e a exterioridade da língua a toda a formação do sujeito. Para Derrida, o *fort-da*¹³ de Freud, relatado em *Para além do princípio do prazer*, abriu questões sobre como e porque a repetição linguística é encenada, os objetivos e limites da mimese diante da ausência e perda de domínio. A ligação de Derrida com a psicanálise é clara quando consideramos a iterabilidade das palavras, a sua transponibilidade de um contexto para outro, uma vez que *fort* e *da* já estão em circulação antes da criança começar a vocalizá-las¹⁴. Com essas vocalizações, uma criança embarca a bordo de um trem que há muito deixou a estação, entrando num processo iterável, à medida que ele ou ela vai emitindo desejos e frustrando características de linguagem performativa, uma vez que as palavras não dão realmente à criança o poder de mandar o pai ou a mãe embora ou, na verdade, de fazer com que voltem. Ainda assim, a fantasia desse poder vocal persiste em uma linguagem performativa que procura provocar aquilo que designa ou iniciar um conjunto de efeitos no mundo. A linguagem performativa também

13 “*Fort/da*”, palavras alemãs, não são traduzidas por Derrida para o francês em suas obras, mas empregadas no original. Nas edições brasileiras de Freud, “*fort*” é traduzido por “ir embora”, “partir”. Já “*da*” é traduzido por “*ali*”, “*está aqui*”, “*aí está*”. Juntas essas palavras marcam um jogo entre desaparecimento e aparecimento, ocultamento e desocultamento. Esse par é enunciado recorrentemente por uma criança que brinca, observada por Freud, A criança finge perder um objeto (*fort*) e em seguida o encontra (*da*), demonstrando grande prazer nesse segundo momento do jogo. Freud compara o objeto à mãe que, em momentos do cotidiano, deve se separar da criança, Para ele, a invenção desse jogo, essa encenação, transforma a passividade da experiência da criança em atividade e em instinto de dominação. [N.R.]

14 Ver Jacques Derrida, “Freud and the Scene of Writing,” in *Writing and Difference*, tradução de Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978) (N.A.). Para a edição brasileira de “Freud e a cena da escritura”, conferir *A Escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

é aquela que, no fim das contas, tanto monta como desmonta conceitos na linguagem. Ela nos ajuda a compreender, por exemplo, como é *instituída* uma “origem” e que implicações isso tem para a sua representação narrativa.

Qualquer descrição da origem da língua ou do sujeito apenas nos afasta mais do ponto que tentamos alcançar; a forma representativa dada para uma origem marca a distância intransponível entre essa origem e o seu modo de aparecer. De fato, não podemos sequer dizer: “Existe uma origem” sem atribuir um estatuto ontológico ao que está fora do campo ontológico dentro do qual essas mesmas afirmações poderiam ser feitas. Esta visão não implica que as origens sejam simplesmente inventadas ou fabricadas, mas apenas que sejam *instituídas*, e de tal forma que envolva tanto um apagamento como um adiamento da própria origem. Neste sentido, poderíamos dizer que o problema da origem gera sempre efeitos linguísticos para uma remoção dessa origem.

Ao ler as próprias reflexões de Rousseau sobre a origem da língua, em que uma unidade original da língua se divide em múltiplas línguas, Derrida contrapõe a afirmação de que “a linguagem só pôde surgir a partir da dispersão” (DERRIDA, 2016, p.253; 1973, p.283). Ele continua: “Que a linguagem deva atravessar o espaço, seja forçada a espaçar-se: este não é um traço acidental, mas o selo de sua origem. Na verdade, a dispersão nunca será um passado” (*Idem*). Talvez possamos compreender a tradução sobre a qual nos debruçamos agora, e a tradução em um sentido mais geral, como essa dispersão, essa travessia de espaço a que um texto é forçado, mais ainda quando esse texto procura retornar a uma origem. De uma forma que nos lembra a observação de Benjamin de que o texto original “contém a lei que rege a sua tradução: a sua traduzibilidade” e ainda que “a traduzibilidade das criações linguísticas deve ser considerada mesmo que os homens se revelem incapazes de traduzir certo texto” (*Illuminations* 70)¹⁵.⁸ É significativo que a característica da traduzibilidade não esteja ligada à vida do texto, mas sim à sua sobrevivência (*Überleben*). A traduzibilidade de um texto é uma das suas características essenciais porque a sua “vida após a morte” pertence propriamente à vida do texto. A tradução marca a “pervivência” (*Fortleben*) do texto, que Derrida traduz como *survivre*. Dessa forma, talvez, a tradução antecipe o risco de morte, o trabalho de luto, a vida contínua, se não a vida após a morte,

15 Ver Jacques Derrida, *Des Tours des Babel*, editado e traduzido por Joseph Graham, in *Difference in Translation* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), reimpresso em *Psyche: Inventions of the Other*, vol. 1, editoras Peggy Kamuf e Elizabeth Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 2007). Para a edição brasileira, conferir *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/235629/mod_resource/content/1/Derrida.%20torres.pdf último acesso: 26/07/2024.

do texto do autor¹⁶. Como Derrida conjecturou sobre a tradução, “a ruína talvez seja sua vocação e um destino que ela aceita desde a origem” (DERRIDA, 2016, p.181; 2000, p.21).

A tradução de *Gramatologia* é certamente uma continuação da vida desse texto, do que ainda vive, mas é uma tradução que coloca em questão as nossas ideias estabelecidas sobre a continuidade. Não será necessário dizer que o texto não permanece o mesmo quando alcança vida em outra língua, mas nunca se esperou que permanecesse o mesmo. É verdade que por vezes um texto tem que ser traído para facilitar a sua vida após a morte. Certamente podemos, e devemos, contar a história sobre como o trabalho de Derrida começou a chegar em inglês, a conferência na Johns Hopkins em 1966 que incluiu Barthes e Lacan, e explicitar as diferenças entre a Paris de 1967, quando o *De la grammatologie* foi publicado, e a cena acadêmica norte-americana de 1976, quando surgiu a primeira tradução do livro para a língua inglesa. Essa história pressupõe que o texto chegou na data da sua chegada. Mas aqui estamos, mais uma vez, com o texto chegando agora, em 2016. Podemos dizer que o texto já chegou, ou que chegou duas vezes? Sim, claro, mas “ainda não” chegou em nenhum sentido final e definitivo. Ele não se acomodou em um tempo passado. Se agora ele voltar a chegar, ou se a sua chegada estiver em curso sem ser exatamente contínua ou linear, então não pode existir uma data definida de chegada, e nenhum calendário poderia nos ajudar a fixar essa data. Talvez ele esteja chegando indefinidamente, pertencendo a uma vida após a morte que já estava posta, e desde o início, em 1967. Ele estava fora do francês no momento preciso em que foi publicado em francês. Por mais escandaloso que isso possa parecer para alguns, não parece existir qualquer forma de contornar essa realidade. Talvez até possamos dizer que a tradução é anterior à sua origem, uma vez que a origem depende totalmente desse momento secundário. Esse é um texto que nunca tem uma chegada definitiva, e ela não poderia ser definitiva exceto nos termos da economia fechada do tempo que disputa. É verdade que, nos nossos prólogos, prefácios e considerações iniciais, somos encarregados de anunciar a chegada do texto, replicando os gestos introdutórios, oferecendo os relatos esquemáticos que só podem ser deslocados, corrigidos, ou refinados por uma leitura paciente. Mesmo que o que quer que seja escrito sobre a *Gramatologia* esteja inevitavelmente atrasado, isso também faz parte de uma vida contínua, uma pervivência que não poderia ser antecipada nem experimentada pelo autor, um modo de vida ligado ao texto.

Talvez possamos constatar isso com ainda mais intensidade quando vemos como a

16 Ver a leitura que Derrida faz de Benjamin sobre vida contínua e pós-vida a partir do texto *Psyche: Inventions of the Other*, vol. 1 (Stanford: Stanford University Press, 2007), 202, 203. De Jaques Derrida, ver também “Survivre,” in *Parages* (Paris: Galilée, 2003).

Gramatologia de Derrida continua tendo efeitos provocadores e produtivos em todas as ciências humanas, cultura popular, arte visual, filosofia, teologia, história, literatura e teoria literária, para citar alguns campos. Seria um pouco demais afirmar que ele nos deu a escritura, uma vez que certamente havia muito de escritura acontecendo antes dele chegar na cena da escritura. Poucos escapamos daquele momento da educação em que aprendemos que as nossas ideias viviam dentro de nós esperando por uma expressão adequada. Essa sequência simples tem sido o senso comum em muitos cenários educacionais. Ainda choca aprender que a língua nos precede, estruturando o nosso pensamento, e que a escritura pode muito bem ser o nome para aquela articulação que torna a fala possível. Começamos a falar, e já estamos na língua de outra pessoa, traduzindo o que nos entra pelos ouvidos – ou fica registrado em nós por meio de outro meio comunicativo – para um esquema gramatical que é anterior ao som significante. O risco que corremos ao ler este texto não é exatamente o de descobrirmos que somos enganados e passivos diante de uma escritura todo-poderosa; pelo contrário, a resistência à sua leitura é o maior risco, pois assim ficamos presos às formas de conhecimento e linguagem que nos sinalizam a nossa própria falta de conhecimento. É melhor estar atento ao incognoscível – esta é a aposta aqui.

Bibliografia

- DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology**. Fortieth anniversary edition. Tradução Gayatri Spivak. Johns Hopkins University Press, 2016.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva/ EDUSP, 1973
- DERRIDA, Jacques. **Positions**. Tradução de Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press: 1982.
- DERRIDA, Jacques. **Posições**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **What Is a ‘Relevant’ Translation?**. Tradução de Lawrence Venuti, *Critical Inquiry*, 27, p. 174–200, 2001. Jacques, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **O que é uma tradução “relevante”?**. Traduzido por Olivia Niemeyer Santos. *Alfa*, São Paulo, 44, p.13-44, 2000. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4277/3866> (último acesso 23/07/2024)
- BENJAMIN, Walter. **The Task of the Translator**. In: *Illuminations*. Editado por Hannah Arendt, traduzido por Harry Zohn. Nova Iorque: Schocken Books, 1968.
- BENJAMIN, Walter. **A tarefa do tradutor** (quatro traduções para o português).

Org. Lúcia Castello Branco. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/184041/mod_resource/content/1/Benjamin%2C%20a%20tarefa%20do%20tradutor.pdf (último acesso: 23/07/2024).

KAMUF, Peggy, *A Certain Way of Inhabiting*. In: **Reading Derrida's Grammatology**, ed. Sean Gaston e Ian Maclachlan. Londres: Continuum Press, 2011.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer**, Rio de Janeiro: Imago,, 1996.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer**, In: Obras completas (volume 14). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2010.